


Usos y abusos del azafrán en el mundo antiguo: un ensayo metodológico

Iruñe Valderrábano González

Universidad de Santiago de Compostela  

irune.valderrabano.gonzalez@usc.es

<https://orcid.org/0000-0002-1776-2509>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.91266>

Recibido: 2 de septiembre de 2023 • Aceptado: 20 de junio de 2024

ES Resumen: A través del análisis de las fuentes textuales, epigráficas e iconográficas, la antropología histórica resulta una aproximación válida para estudiar motivos y fenómenos del mundo antiguo, como pretendemos exponer en este trabajo. Siguiendo la metodología y los variados ámbitos de estudio de esta disciplina, observaremos el valor polisémico del azafrán en las sociedades griega y romana. Flor bien conocida en la Antigüedad, era utilizada como condimento culinario, esencia de perfumes, medicamento y tinte de tejidos, tomando diferentes significados según los sujetos que lo emplean. Nuestro estudio se centrará en el vestido obtenido de su tinte, el *κροκωτός* griego o *crocota* latino, y su vínculo con la femineidad, de modo que, aplicando la perspectiva de la antropología histórica, observemos las diversas valencias de la prenda.

Palabras clave: antropología histórica; *κροκωτός*; *crocota*; femineidad; polisemia.

ENG Uses and Abuses of Saffron in the Ancient World: A Methodological Essay

Abstract: Through the analysis of textual, epigraphic and iconographic sources, the anthropological history is a valid approach to study motifs of the ancient world, as we intend to show in this work. Following the methodology and the various fields of study of this discipline, we will observe the polysemic value of saffron in Greek and Roman society. This well-known flower in Antiquity, was used as a culinary condiment, essence of perfumes, medicine and fabric dye, and took on different meanings depending on the subjects who used it. Our study will focus on the dress obtained from its dye, the greek *κροκωτός* or latin *crocota*, and its link with femininity, so that, applying the perspective of historical anthropology, we could observe the different values of the garment.

Keywords: anthropological history; *κροκωτός*; *crocota*; femininity; polysemy.

Sumario: 1. Una mirada a la antropología histórica. 2. Azafrán, *παρθένοι* y *γυναίκες*. 3. Roma azafanada. 4. Vestidos de azafrán. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Valderrábano González, I. (2024): "Usos y abusos del azafrán en el mundo antiguo: un ensayo metodológico", *Gerión*, 42(2), 371-390.

1. Introducción: una mirada a la antropología histórica

La aproximación antropológica al estudio de las sociedades antiguas continúa siendo motivo de debate e, incluso, de desconfianza por parte de algunos historiadores de la Antigüedad, especialmente en España, donde no ha gozado de gran predicamento. Uno de los obstáculos percibidos con frecuencia se refiere al uso de las fuentes y su validez para explicar un fenómeno. Desde luego, la escasez de fuentes y datos relativos al mundo antiguo supone un problema para los historiadores, que, según apunta Riccardo Di Donato, añade dificultad en el caso de la antropología de lo antiguo.¹ El escollo crece cuando el objeto de examen no es un hecho concreto ocurrido en un lugar y una fecha determinada sino, como a menudo ocurre con los estudios de la antropología histórica, el valor otorgado por ciertas comunidades a un motivo o fenómeno. ¿Cómo explicamos la figura de Hestia en la religión griega o el sentido de las voces y sonidos en Roma?² ¿Podemos conocer la noción de autoridad en la cultura griega o la evocación de los rituales en la tragedia a partir de métodos históricos “tradicionales”?³ Desde nuestro punto de vista, este objetivo resulta difícil de alcanzar desde proposiciones metodológicas aplicadas a eventos históricos concretos o a instituciones determinadas, y alejadas del diálogo interdisciplinar propuesto por la antropología histórica.⁴ Así, las relaciones entre la antropología y la historia, no siempre fluidas, hacen que algunos definan esta metodología como un terreno de frontera e intercambio;⁵ en palabras de Viglietti: “Il relativismo metodologico dell’antropologia culturale la rende oggi, per così dire, una disciplina di frontiera”.⁶ De esta idea de frontera podemos extraer las dificultades que, como en todos los espacios liminares, aparecen entre los agentes implicados para delimitar sus competencias y establecer un diálogo productivo. En este sentido, Marina Caffiero señala la asimetría de la antropología histórica italiana entre ambas disciplinas, con un menor influjo de la antropología en la historia.⁷

Como se mencionó previamente, encontramos en las fuentes una de las principales barreras para el estudio de la Antigüedad mediante la aproximación antropológica. Estas son escasas, además de presentar una dificultad añadida: su naturaleza y origen. Pongamos el caso de las noticias extraídas de los relatos míticos. Obviamente, utilizamos documentos escritos con la peculiaridad de pertenecer a una tradición oral de difícil, o más bien, imposible, ubicación espacio-temporal.⁸ Nuestros textos, interpretados por el escritor antiguo, son reinterpretados por estudiosos contemporáneos según los elementos culturales de nuestra época.⁹ Además, y para el caso del relato mítico, la naturaleza de la fuente muestra una gran diversidad de aspectos, como ya advirtió Charles Delattre en su definición de la voz “mito”: “Le mythe est avant tout une expression, verbale, iconographique ou gestuelle. Expression de l’imaginaire [...] Le mythe dans son acception la plus large, ce serait la parole elle-même, toute forme de parole”. A partir de esta descripción se infiere su complejidad, así como la necesidad de establecer una crítica textual

¹ Di Donato 2013, 45.

² Sobre Hestia, cf. González García 2014; sobre los sonidos en Roma, cf. Bettini 2008.

³ Sobre la autoridad en la sociedad homérica y su valor en la cultura griega, cf. Pisano 2019. Sobre las fiestas en la tragedia, cf. Taddei 2020.

⁴ Entre las disciplinas que forman parte del estudio de la antigüedad se encuentran la historia política, económica, jurídica y social; mitología; historia religiosa; arqueología; iconografía; historia del arte; análisis textual; epigrafía; geografía; y etnografía (Iriarte 2011, 23-24, 94-96).

⁵ Viazzo 2013, 68.

⁶ Viglietti 2011, 56. Sobre la relación entre la historia y la antropología, Moradiellos (2008, 74) señaló la irregularidad de los acercamientos entre ambas disciplinas y Schmitt-Pantel (2012, 124-125) observa su tradicional alejamiento debido, entre otras razones, a una aproximación positivista en la lectura de los documentos.

⁷ Caffiero 2013, 171. También Dei (2013, 193) observa la asimetría cuantitativa de las dos especialidades en Italia con un mayor número de historiadores que de antropólogos.

⁸ Sobre la tradición oral y su transmisión en la cultura griega, cf. Detienne 1981, 22-59; González García 1991, 33.

⁹ Sobre oralidad y escritura, cf. Havelock 2008.

adecuada para utilizarlos como fuente de la Antigüedad.¹⁰ Si en el tratamiento de estas fuentes escritas olvidamos su pertenencia a una tradición oral, corremos el riesgo de infravalorar su interés como instrumento de investigación para el conocimiento histórico. De este modo, si tomamos los relatos míticos como “cuentos” inútiles para la construcción cultural del mundo antiguo, perdemos una valiosa fuente de información. Por otra parte, estaríamos aplicando una mirada demasiado condicionada por los propios esquemas mentales y cometiendo el error, en el caso concreto de los mitos, de identificarlos con el concepto contemporáneo de fantasía o falsedad, sin contemplar el carácter de discurso del *mūthós* antiguo.¹¹

No es cuestión en estas páginas de ahondar en la discusión sobre el binomio *mūthós*-*lógos* en la Antigüedad,¹² pero sí de introducir la reflexión sobre el modo de estudiar las sociedades, “desde dentro” o “desde fuera”, o, según explica Maurizio Bettini, aplicando una visión “emic” frente a la aproximación “etic”. Cuando se refiere al léxico y su utilización en la interpretación de la cultura romana, el latinista italiano advierte: “I Romani esprimevano spesso nozioni che anche noi possediamo, e a cui facciamo ricorso normalmente, seguendo però un cammino semantico profondamente diverso dal nostro o da quello seguito dagli stessi Greci”. De este modo, el léxico puede conducir al antropólogo del mundo antiguo “dentro” de la cultura romana, dirigiéndose en primer lugar hacia el nivel “emic” en el estudio de sociedades ajenas y usando conceptos cercanos a la experiencia de la cultura estudiada.¹³

Esta relevancia del léxico y la semántica en el estudio de una sociedad fue previamente apuntada por Jean-Pierre Vernant en su análisis del mito de Prometeo en la obra de Hesíodo. Tras un primer nivel de examen formal del relato, la propuesta se continúa con: “Un estudio del contenido semántico que tenga en cuenta todos los detalles en la arquitectura de cada secuencia y la red compleja de relaciones entre los elementos de las diversas secuencias”. El helenista, figura clave del inicio y desarrollo de la antropología histórica en Francia, pone de manifiesto la relación entre la historia y el mito (una de las principales fuentes del mundo antiguo), y el análisis formal y semántico añade: “el contexto cultural o [...] la configuración del espacio mental [...] en cuyo seno han sido producidos los relatos míticos y en relación con los cuales el intérprete moderno puede restituirlos, junto con toda su polisemia, su plena inteligibilidad”.¹⁴ De este modo, Vernant utiliza métodos propios del estructuralismo de Lévi-Strauss, adaptándolos al estudio de la Grecia antigua e incorporando nuevos elementos, tales como el examen filológico de los textos y su contexto cultural.¹⁵ Es siguiendo estos preceptos de la antropología histórica, esto es, el diálogo interdisciplinar, el análisis semántico de los conceptos desde “dentro” de las comunidades

¹⁰ Delattre 2005, 41.

¹¹ La RAE define el lema “mito” como una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico”, y en su segundo significado como “historia ficticia” (definición extraída de la actualización de 2022 en línea: <https://dle.rae.es/mito?m=form>). Estas definiciones distan del sentido de la palabra *mūthós* en la Grecia antigua, definida por Chantraine (1968, 718) como “suite de paroles qui ont un sens, propos, discours”.

¹² Sobre el binomio *mūthós*-*lógos*, cf. Brisson 2005.

¹³ Bettini (2009, 33-43), quien señala también la coexistencia de ambos niveles: “Il lavoro dell’antropologo del mondo antico [...] consiste nel raggiungere un’equilibrio fra i due momenti, integrando la ricerca sul livello ‘emico’ con gli inevitabili, anzi necessari, strumenti forniti dalla riflessione ‘etica’”. Sobre la distinción emic/etic, cf. Harris 1976; Headland *et alii* 1990; Bettini 2012.

¹⁴ Vernant 1982, 154, 162-163. Sobre Vernant, el Centre Gernet de París y la antropología histórica, cf. Iriarte 2011, 94-100, para la cual, si bien el filósofo acoge la influencia de los postulados estructuralistas, se sitúa en la crítica postestructuralista y se distancia en su modo de analizar los textos en tres niveles. Otros nombres relevantes del ambiente académico del Centre Gernet y de la aproximación antropológica a la historia son Marcel Detienne, François Lissarrague, Alain Schnapp, Pauline Schmitt-Pantel, Pierre Vidal-Naquet y Nicole Loraux,

¹⁵ Sobre el estructuralismo de Vernant y su lectura en tres niveles del mito prometeico, Schmitt-Pantel (2010, 51) afirma: “Jean-Pierre Vernant est pétri de lectures anthropologiques et l’influence de la méthode structurale de Claude Lévi-Strauss est évidente dans ses premières analyses d’ensembles mythiques comme le mythe de Prométhée”. Sobre el estructuralismo, cf. Lévi-Strauss 1968; Leach 1970; García Quintela 2006.

objeto de estudio, la valoración del contexto histórico-cultural, y el tratamiento crítico de las fuentes, otorgándoles el lugar que ocupaban en la Antigüedad, desde donde se realizará la aproximación a los valores culturales del azafrán. Para esto, retomaré como ejemplo un *dossier*, sobre el que ya he trabajado con anterioridad,¹⁶ para, a partir de él, mostrar la aplicación del método.

La flor, vinculada a la seducción femenina: “Se puso sobre su cuerpo los vestidos que las Gracias y las Horas habían hecho y teñido con cuantas flores primaverales traen consigo las Horas: azafrán (κρόκω), jacinto, violeta lozana, [...]. Tales vestidos, perfumados [...] Afrodita se puso”,¹⁷ era ingrediente habitual en la elaboración de perfumes y preparaciones de filtros mágicos.¹⁸ Conocida como *crocus sativus*, κρόκος en griego,¹⁹ se usaba, también como colorante,²⁰ proceso que permite la obtención de una paleta de colores entre tonos anaranjados, rojizos y amarillos, según apuntan autores griegos y latinos de épocas diversas, desde Sófocles hasta Pseudo-Calístenes,²¹ incluyendo a Teócrito,²² Teofrasto,²³ Virgilio²⁴ y Lactancio.²⁵

A través de este empleo encontramos la utilidad de los modelos antropológicos que obligan, según Ton Derks, a reflexionar sobre los marcos sociales y científicos, además de sus tradiciones culturales.²⁶ Los colores de griegos y romanos no ocupan el mismo espacio cultural que el nuestro. Ni siquiera los parámetros de clasificación cromática o terminológica se corresponden con los actuales.²⁷ En palabras de Luca Soverini: “Il concetto di colorazione nel mondo greco pare presupporre coordinate culturali lontane da quella che ci si aspetterebbe in base al nostro modo di ragionare”.²⁸ Es decir, fruto de construcciones culturales complejas, el color invita al diálogo entre disciplinas como la antropología, la filología y la historia del arte,²⁹ y de este modo, el estudio del color en el mundo antiguo se beneficia de la aproximación antropológica.³⁰

Volviendo al azafrán, este se articula junto con los perfumes dentro del mundo femenino, entre otros ámbitos, en la terapéutica de los trastornos reproductivos, según refieren especialistas del mundo griego, como la escuela hipocrática,³¹ y médicos de la Roma imperial, como Sorano.³²

¹⁶ Valderrábano 2021b.

¹⁷ *Cypr. fr. 4=Ath.* 682e. Trad. Bernabé Pajares, Gredos, 1999.

¹⁸ *Thph. HP.* 4.3.1, 6.6.5; *Luc.* 808; *Lucr.* 2.415-46; *Str.* 14.5.5; *A. R.* 3.857; Faure 1987, 253; Lallemand 2002, 124; Squillace 2015, 22. Sobre encantamientos amorosos con azafrán: *PMG* 4.14.1830-1835, 4.20.2462 y *Ducourthial* 1996, 192-193.

¹⁹ Liddell-Scott (1996, 998) y Beekes (2010, 782) definen el término κρόκος como *crocus sativus*. Sobre las diferentes clases de *croco*, cf. Teofrasto (*HP.* 7.7.4; 9.7.3, 16.6) y Amigues 1988, 228.

²⁰ *Dsc.* 1.26.1. Su empleo como tinte es señalado por Chantraine 1968, 585 y Faure, 1987, 62, 190, 297-298.

²¹ *S. OC.* 685; *Ps.Callisth. Historia Alexandri, Apéndice* 73.

²² *Theoc.* 1.33.

²³ *Thph. HP.* 9.11.5, 15.5.

²⁴ *Verg. B.* 4.44.

²⁵ *Lact. Inst.* 7.24.11. Sobre κροκωτός, cf. Chantraine 1968, 568; Liddell – Scott 1996, 998.

²⁶ Derks 2012, 74.

²⁷ Raina 2003, 25; Romano 2003, 41.

²⁸ Soverini 2003, 69.

²⁹ Grand-Clément 2012, 239-247.

³⁰ Sassi (2003, 11-22), quien afirma en este sentido: “Lo sguardo antropologico potrà come sempre salvarci dai rischi dell’anacronismo: aiutarci a respingere la tentazione ricorrente di interrogare gli antichi con categorie che essi non possedevano”.

³¹ *Hp. Nat.Mul.* 109; *Mul.* 1.29, 63, 74, 78; 2.179, 195, 208; *Steril.* 9.221, 18.230, 23.235; *Epid.* 2.22, 7.118; *Ulc.* 12.

³² *Sor.* 1.50.71. Dioscórides (1.26.1-3) también recoge el uso del azafrán como emplaste para la matriz y Plinio (*HN.* 13.16) señaló el azafrán como ingrediente de los perfumes medicinales más útiles. Sobre el uso terapéutico del azafrán en la obstetricia y ginecología antigua, consultar: Amigues 1988, 236; Ferrence – Benderski 2004, 215; Dewan 2015, 48. Acerca de la relevancia del azafrán vinculado a la mujer y la medicina en sociedades antiguas como la minoica, cf. Ure 1955, 90-91; Marinatos 1985, 224-225; Chapin – Shaw 2006, 67-84; Ferrence – Benderski 2004, 200-219; Day 2011, 344-372; Benda-Weber 2014, 138-139; Dewan 2015, 43-51.

Puesto que el objetivo principal del presente trabajo es observar el estudio de un motivo en el mundo antiguo desde la aproximación antropológico-histórica, discriminaremos el análisis de la sociedad griega y la romana buscando el concepto del *croco* en ambas. En primer lugar, se examinará el tema a través de las fuentes griegas y, siguiendo la metodología de la antropología histórica, se aplicará el análisis a las fuentes, de diversa naturaleza, contextos, relatos y léxico. En una segunda parte, se realizará el mismo proceso para la sociedad romana, tomando sus fuentes, contextos y aspectos semánticos para establecer una comparación de las conclusiones obtenidas de ambas sociedades. Producto de esta confrontación, será posible dilucidar la repetición, modificación, reinterpretación o permanencia del sentido del azafrán en la sociedad romana y se comprobará la posibilidad de estudiarlo aplicando esta metodología en dos culturas interrelacionadas pero diferentes.

Por otra parte, y dado el vínculo de esta prenda con el mundo femenino, articularemos nuestro análisis en grupos determinados de las sociedades griega y romana: las vírgenes, las casadas y los hombres. Como sabemos, en ambas sociedades, y con sus propias particularidades, el matrimonio suponía un punto de inflexión en la vida de la mujer que se traducía, no solo en actividades o funciones diversas (como la maternidad), sino también en las diferentes relaciones con motivos de su entorno. Así, la significación del matrimonio en Grecia y Roma modificaba el uso, significación y simbolismo de la túnica azafranada en el mundo de las vírgenes o las casadas, como comprobaremos a continuación. Se mostrará, de este modo, y a través de la aproximación antropológica, la polisemia de la prenda en ambas sociedades.

2. Azafrán, παρθένοι y γυναῖκες

La cultura griega vincula jóvenes y flores repetidamente. En el caso del azafrán, poemas e himnos muestran esta asociación. Píndaro,³³ los *Himnos órficos*³⁴ o Meleagro³⁵ son algunos de los ejemplos que unen en sus cantos a las vírgenes y el azafrán. El siguiente pasaje de Mosco es otro caso:

Quando las muchachas hubieron, pues, llegado a los prados (λειμῶνας) cubiertos de flores, cada una se entretuvo en buscar una clase diferente [...] otras pusiéronse a competir en cortar olorosos ramilletes de bermejo azafrán (ξανθοῖο κρόκου), y, en medio de ellas, la princesa [...] Pero no iba a deleitarse con las flores mucho tiempo ni a conservar intacto el cinturón de doncella.³⁶

El poeta dibuja en estas líneas de su *Europa* uno de los motivos más repetidos en la imaginería antigua cuando hablamos de vírgenes: la recogida de flores y el rapto erótico. La asociación del secuestro de una παρθένος en una pradera florida se repite en otros casos, siendo el de Perséfone el más célebre. El *Himno homérico a Deméter* relata el rapto de la joven “cuando jugaba con las muchachas [...] hijas del Océano y recogía flores: rosas, azafrán y hermosas violetas, en el tierno prado”.³⁷ La joven y sus amigas son sorprendidas por Hades cuando “como las corzas (ἔλαφοι) o las ternerrillas (πόρτιες) en la estación primaveral saltan por el prado (λειμῶνα) [...] sus cabellos ondeaban en torno a sus hombros, parejos a la flor de azafrán (κροκήϊω ἄνθει ὁμοῖαι)”.³⁸

³³ Pi. O. 6.39: “φοινικόκροκον ζώναν”. El cinturón, ζώνη, mencionado por Píndaro, es una prenda femenina especialmente vinculada a las vírgenes griegas y los cambios de estado de la mujer como el matrimonio o el parto. Sobre cinturones, cf. Valderrábano 2021a, 34-37, 144-145, 179-182, 200-206.

³⁴ Orph. 71.1: “νύμφην κροκόπεπλος”. Sobre ninfas y vírgenes, cf. Díez Platas 2002, 173-180. Sobre κροκόπεπλος, el peplo azafranado, cf. Autenrieth 1891, 169; Chantraine 1968, 585, quienes recuerdan su uso para la Aurora/Eos por poetas griegos y latinos: Hom. *Il.* 8.1, 19.1, 23.227, 24.695; Ou. *Met.* 3.149, *Am.* 2.4.44; Macr. 5.6.15.

³⁵ Mel. *AP.* 4.1.

³⁶ Mosch. 2.63-73. Trad. García Teijeiro — Molinos Tejada, Gredos, 1986.

³⁷ *hCer.* 5-8. Trad. Bernabé Pajares, Gredos, 1978, en adelante, para todas las traducciones de esta obra.

³⁸ *hCer.* 174-179. En el mismo himno (*hCer.* 417-728) se refuerza la asociación entre prados, flores y vírgenes mediante la presencia de las Oceanídes, y las diosas Palas y Ártemis: “Suave azafrán, los gladiolos y el

Los tres elementos (flores, praderas y vírgenes) merecen una reflexión. La pradera, “λειμών”, evoca el universo femenino y la seducción.³⁹ Pierre Chantraine señala su referencia al sexo de la mujer,⁴⁰ mientras que Henry G. Liddell y Robert Scott definen la figura de la “λειμώνιος νύμφη”,⁴¹ vinculándola, así, a la órbita de las παρθένοι.⁴² También Lydie Bodiou relaciona muchachas, flores y praderas con las nupcias.⁴³ Así, en la pradera, territorio de seducción, las vírgenes recogen flores y algunas son raptadas, es decir, son casadas, puesto que estos secuestros míticos acercan a las jóvenes a las bodas a través del simbolismo sexual.⁴⁴

El motivo se acerca al tema de la violación, de nuevo conectado con las flores y, concretamente, con el azafrán, a través del *Ion* de Eurípides. Creúsa, hija de Erecteo, narra de este modo la violencia de Apolo: “Viniste a mí con tu pelo brillante de oro, cuando en mi regazo ponía los pétalos de azafrán cortados para adornar mi peplo”.⁴⁵ La asociación entre el rapto de la muchacha y la flor no hace sino subrayar el carácter erótico del azafrán, aspecto que conduce a las παρθένοι al matrimonio.⁴⁶ No en vano la virginidad griega, la παρθενία, presenta un sentido fundamentalmente social, esto es, la παρθένος es la chica próxima a los esponsales.⁴⁷

Siguiendo la argumentación previa, vírgenes y bodas se muestran estrechamente vinculadas a la flor del azafrán, según se observa en algunas fuentes. Esquilo evoca las falsas nupcias de Ifigenia mientras esta “soltaba en el suelo los colores del azafrán (κροκοβαφής σταγών)”.⁴⁸ Eurípides describe a Antígona, “soltando la suntuosa túnica azafranada (κροκόεσσαν)”.⁴⁹ Posteriormente, Filódemo de Gádara se refiere a las azafranadas cámaras nupciales,⁵⁰ mientras que el epigrama funerario de Antípatro alude al “lecho de color azafrán (κροκόεις νύμφα παστός)” de una virgen.⁵¹

La relación entre vírgenes griegas y azafrán se prolonga a través de uno de los rituales femeninos atenienses más célebres, la ἀρκτεία. Celebrados en el santuario de Braurón, sus protagonistas, niñas de entre cinco y diez años de edad, imitan a una osa para la diosa Ártemis vistiendo una túnica azafranada conocida como κροκωτός.⁵² Mediante la evocación de la osa se pretendería domesticar la sexualidad de las muchachas en cultos, leídos por diversos especialistas como rituales de paso.⁵³ En este proceso de transición, el κροκωτός interpreta un rol

jacinto, cálices de rosa, lirios, maravilla de ver, y narciso que la ancha tierra hacía brotar como el azafrán”. Debe apuntarse que una de las Oceánides, Telesto, es recordada por Hesíodo (*Th.* 359) por su κροκόπεπλος. Más referencias de raptos, vírgenes y azafrán: *hCer.* 5-8, 179-180; Hes. fr. 140 M.-W.; Thphr. *HP.* 6.10.

³⁹ Sobre el carácter erótico de la pradera, cf. Motte 1973, 6-8; Goff 1990, 59; Roisman 1999, 7.

⁴⁰ Chantraine 1968, 627.

⁴¹ Liddell – Scott 1996, 1035.

⁴² Beekes (2010, 843) también define la voz “λειμών” como “pradera húmeda”.

⁴³ Bodiou 2009, 177-478. Asimismo, Fabbri (2018, 228) relaciona el κρόκος con las figuras femeninas, las praderas y los raptos.

⁴⁴ Suter 2002, 72-77, 95-96.

⁴⁵ E. *Ion* 881-890; trad. Calvo Martínez, Gredos, 1985.

⁴⁶ Valderrábano 2021b, 102.

⁴⁷ Sobre la παρθενία griega, cf. Sissa 1987, 100; Larsson Lovén 1998, 49; Beekes 2010, 1153.

⁴⁸ A. A. 240. Trad. Perea Morales, Gredos, 1993; en adelante, para todas las traducciones de Esquilo. Sobre el vínculo entre sangre menstrual y el color azafranado en el citado pasaje, cf. Sauge 2013, 106.

⁴⁹ E. *Ph.* 1485-1492. Trad. García Gual – De Cuenca y Prado, Gredos, 1985.

⁵⁰ Phid. *AP* 508.

⁵¹ Antip. *AP* 7711. Sobre el παστός, cf. Vatin 1970, 218; Llewellyn-Jones 2003, 236.

⁵² Sobre las Brauronias, cf. Ar. *Lys.* 643; Sch. Ar. *Lys.* 645 Dübner 1969, 256; Manuscrito de Rávena Sch.R 1 y 2; Suda s. v. ἄρκτος ἢ βραυρωνίσις, Adler 1928, vol. 1, 361, 3958; *AB.* 1965, vol. 1, 444, 30; *Harp. s. v.* ἀρκτηύσαι, Dindorf 1853, 58; Kahil 1977; Sourvinou-Inwood 1988, 21-33; Hamilton 1989, 450-472; Giuman 1999, 17-98; Perusino 2002, 169-172.

⁵³ Entre los especialistas que apoyan el carácter iniciático de los ritos de Braurón encontramos a Guettel-Cole 1984, 241-242; Brulé 1990, 89; Calame 2002, 53-54. Contra esta interpretación: Hamilton 1989: 453; Faraone 2003, 43-46, 62; Budin 2016, 80.

destacado,⁵⁴ como se observa en el proverbio recogido por la Suda sobre la comadreja, animal que jamás será esposa bajo el signo de la túnica azafrañada.⁵⁵ Según Diana Guarisco, la fábula vincula los ritos de Braurón y las niñas con el κροκωτός, símbolo de la imposible transformación de la comadreja.⁵⁶

Los relatos sobre estos ritos también introducen la relevancia de la seducción a través del comportamiento de las niñas. La Suda describe la ceremonia de las niñas vestidas con el κροκωτός para calmar la ira de Ártemis tras la muerte de una osa domesticada.⁵⁷ La enciclopedia bizantina refiere el ataque de la osa cuando, jugando, la niña excitó a la bestia: “παρθένον δὲ τινα προσπαίζειν αὐτῇ καὶ ἀσελγαιούσης τῆς παιδίσκης παραξυνηθῆναι τὴν ἄρκτον καὶ καταξέσαι τῆς παρθένου”. Términos, como la forma “ἀσελγαιούσης” asociada al infinitivo “προσπαίζειν” y derivado del adjetivo “ἀσελγής”, expresan, para Chantraine, la violencia desenfrenada, depravada e “impúdica”.⁵⁸ Según Liddell-Scott, ser “ἀσελγής” supone un comportamiento licencioso, insolente y lascivo.⁵⁹ Además, en los escolios mencionados se utilizan formas derivadas de “παίζω” como “ἔπαιξε”⁶⁰ o “προσπαίζειν”,⁶¹ cuyo significado puede ser jugar, bailar o cazar,⁶² actividades ejecutadas por las ἄρκτοι. Steven Lonsdale, por su parte, señala la forma “προσπαίζω”, y la posible evocación de un baile inapropiado por parte de la niña, motivo de la agresión del animal.⁶³

Estos textos reflejan la presencia de la persuasión entre las muchachas de Braurón, vírgenes que, previamente sujetos de seducción mientras cogen flores de azafrán en las praderas, toman la túnica azafrañada y se desprenden de su salvajismo “artemisíaco” para acercarse al erotismo de las nupcias propiciadas por Afrodita. Así, se manifiesta claramente el sentido del azafrán dentro de este grupo de población a través de fuentes textuales y evidencias arqueológicas. Poetas, trágicos y comediógrafos de épocas y tradiciones diversas unen la παρθενία a las flores y, de modo específico, al azafrán. Entre ellos, Aristófanes apunta hacia los ritos de Braurón, rituales de vírgenes que fijan el κροκωτός al mundo femenino de las παρθένου. A través de la diosa venerada, Ártemis, protectora de las jóvenes y su pasaje hacia el matrimonio; o el aspecto de una seducción “inapropiada” extraído del análisis semántico de las fuentes, el motivo del azafrán encuentra su lugar en el imaginario griego. Sin embargo, después de atravesar el umbral de las nupcias, la παρθένος se transforma en γυνή. ¿Cómo actúa la flor entre las casadas?

⁵⁴ Giuman (2002, 57, 80, 97, 128, 131), quien apunta al κροκωτός como elemento esencial de la ἀρκτεία, atendiendo al valor sacro del color azafrañado en la religión griega y a su relevante presencia en el inventario de ofrendas, también en el Brauronión de la acrópolis ateniense. Sobre dicho inventario, cf. Linders 1972. Martin (2022, 79-90) también subraya la importancia de la veste azafrañada en los ritos de Braurón.

⁵⁵ Guarisco 2004, 52; Suda s. v. Γαλή χιτών, Adler 1928, vol. 1, pars 1, pág. 506, 34. La historia se reproduce en la fábula de Esopo (*Prou.* 1.50) y en el *Epítome* de Zenobio (*Colección Parisina* 93) en el que se hace referencia al proverbio “una tunicilla para una comadreja” parecido al siguiente: “A la comadreja no le sienta bien una túnica de color azafrán”, mencionado por Estratis (fr. 75 PCG). Sobre la comadreja y el κροκωτός, cf. Bettini 1998, 151-165. Debemos subrayar la presencia de Afrodita en la fábula, evidenciando el motivo de la seducción en las bodas. Sobre el vínculo entre Afrodita, vírgenes y bodas, cf. D.S. 5.73.2; Plu. *Mor.* 264b; Paus. 3.13.9; Antípatro, *AP.* 6.206; Breitenberger 2007, 28; Pironti 2007, 128.

⁵⁶ Guarisco 2004, 66-67.

⁵⁷ Suda s. v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως.

⁵⁸ Chantraine 1968, 122.

⁵⁹ Liddell – Scott 1996, 255.

⁶⁰ Sch. Ar. *Lys.* 645; Manuscrito de Rávena SchR 1.

⁶¹ Suda s. v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως.

⁶² Liddell – Scott 1996, 1288.

⁶³ Lonsdale 1993, 181, 183. Encontramos también esta forma verbal en la obra de Eliano (*NA.* 4.45), en la que se relata la historia de un perro, una osa y un león: “Un día el perro se puso a jugar con la osa acariciándola e importunándola (τὸν κύνα προσπαίζοντα τὴν ἄρκτον), pero la osa, contra su costumbre, se enfureció, se echó sobre el perro, desgarró con sus uñas el vientre del desdichado y lo despedazó”. Trad. Díaz-Regañón, Gredos, 1984.

Si atendemos al célebre pasaje del encuentro amoroso entre Hera y Zeus relatado en la *Ilíada*,⁶⁴ la seducción se mantiene como motivo articulador del azafrán en el matrimonio. Afrodita cede a la esposa del Crónida su cinturón: “Correa bordada, donde están fabricados todos sus hechizos: allí estaba el amor, allí el deseo, allí la amorosa plática, la seducción que roba el juicio incluso a los muy cuerdos”.⁶⁵ Así, los esposos yacen mientras “bajo ellos la divina tierra hacía crecer blanda yerba, loto lleno de rocío, azafrán y jacinto”.⁶⁶ Este pasaje, pese a enmarcarse en el mundo divino, no es sino una muestra del rol predominante interpretado por el erotismo dentro del matrimonio, papel en el que el azafrán, concretamente el κροκωτός, encuentra su lugar.

Siguiendo la estela de la seducción, Aristófanes muestra las artimañas de las γυναίκες. En su comedia *Lisístrata*, Calónica pregunta a la protagonista: “¿Qué cosa brillante o razonable podrían hacer las mujeres (γυναίκες), que se pasan la vida [...] poniéndose vestidos azafranados (κροκωτοφορούσαι)”.⁶⁷ Lisístrata contesta: “Precisamente esas cosas son las que espero que nos salven: los vestidos azafranados (κροκωτίδια), los perfumes”.⁶⁸ La escena parece repetir las tramas seductoras de Hera para “doblegar” a su esposo, bien sea con perfumes o con κροκωτός.⁶⁹ Las esposas de *Lisístrata* utilizan el κροκωτός como artimaña y engaño para sus maridos con el objetivo de conseguir sus objetivos políticos. Invadiendo espacios y funciones masculinas, las mujeres pretenden terminar con el conflicto bélico ocupando la Acrópolis. Dejando el οἶκος y abandonando las labores propias de su sexo, asumen prerrogativas masculinas y deciden sobre la guerra en la ciudad, y sobre las relaciones sexuales en el matrimonio. Evidentemente, la obra plantea un escenario de inversión, muy adecuado para sus propósitos cómicos, pero no deja de expresar de forma nítida dos ideas. La primera se refiere a la valencia del κροκωτός como arma de seducción de las esposas.⁷⁰ La segunda, muestra la connotación negativa de la prenda a través del engaño de los maridos y la usurpación femenina del poder.⁷¹

En *Nubes* se expresa, asimismo, la connotación negativa del azafrán y las casadas: “Cuando me casé con ella, acostado a su lado olfateaba yo [...] la lana, la abundancia; pero ella, los perfumes, el azafrán [...], el derroche, la glotonería, Afrodita de los Cipotes”.⁷² Aristófanes coincide con el prejuicio de Semónides contra las esposas perfumadas. El yambógrafo se refiere a la mujer-yegua, quien “se unge con perfumes y siempre lleva la melena bien peinada, abundante, salpicada de flores. Hermoso espectáculo es en verdad una mujer así para los demás, pero para su marido se convierte en una desgracia”.⁷³ Por otra parte, el vínculo entre el κροκωτός y la “mala mujer” se subraya con otro pasaje de Aristófanes referido a una vieja tratando de emular a una prostituta: “Yo estoy plantada aquí, untada de albayalde, vestida con túnica azafranada (κροκωτόν)

⁶⁴ Hom. *Il.* 14.165-186, 197-199. Sobre el encuentro amoroso entre Zeus y Hera, y el uso de la seducción por parte de la diosa, cf. Pironti 2017, 63-79.

⁶⁵ Hom. *Il.* 14.214-217.

⁶⁶ Hom. *Il.* 14.313-348; trad. Crespo Güemes, Gredos, 1996, en adelante, para todas las traducciones de esta obra. El improvisado lecho de amor de la pareja, de olor, entre otras flores, a azafrán subraya el poder erótico de la planta, como apunta Plutarco (*Mor.* 839a) al referirse a los gustos de Isócrates, “también proclive a los placeres sexuales hasta el punto de que en su lecho usaba un colchón supletorio y tenía su almohada impregnada de azafrán” (trad. Valverde Sánchez *et alii*, Gredos, 2003).

⁶⁷ Trad. Macía Aparicio, Gredos, 2007; en adelante, para todas las traducciones de Aristófanes.

⁶⁸ Ar. *Lys.* 44-48. El pasaje de la comedia se continúa con la exclamación de Calónica: “Teñiré mi ropa de azafrán (κροκωτόν)” (Ar. *Lys.* 51). Posteriormente, Lisístrata hace jurar a las mujeres que se mantendrán alejadas de sus maridos en casa “con vestidos azafranados (κροκωτοφορούσαι) y maquillada. Para que a mi marido le inflame el deseo de tenerme” (Ar. *Lys.* 220-222).

⁶⁹ Goff (2004, 111) asocia el κροκωτός a las escenas eróticas y el deseo sexual en el matrimonio.

⁷⁰ Podría interpretarse que, en cierto modo, las mujeres de *Lisístrata* adoptan modos parecidos a las cortesanas usando en exceso la seducción en el trato con sus maridos.

⁷¹ Sobre los discursos femeninos en *Lisístrata*, cf. Valdés Guía 2020, 311-322. Sobre las mujeres de *Lisístrata* y la imagen de jóvenes y ancianas en esta comedia, cf. Faraone 2006.

⁷² Ar. *Nu.* 48-51.

⁷³ Semon. 7.57-69. Trad. Suárez de la Torre, Gredos, 2002.

[...], entreteniéndome a la espera de atrapar a alguno”.⁷⁴ Antípatro también alude al aroma del azafrán desprendido por el sepulcro de una hetera.⁷⁵ Los dos motivos unidos, azafrán y perfumes, señalan la calamidad para los maridos.

Haciendo referencia a prostitutas y casadas, las Tesmoforias, festividades de las esposas caracterizadas por su abstinencia sexual durante tres días,⁷⁶ expresa la idea articulada mediante el κροκωτός de la buena y la mala casada, a través del aroma, como se extrae del estudio de Marcel Detienne, quien ubica a las tesmóforas en el ámbito de las mujeres no seductoras, esto es, sin perfumar.⁷⁷ La aversión hacia los aromas se contraponen a las figuras de las mujeres participantes en las fiestas “opuestas” a las Tesmoforias, esto es, las Adonias. Protagonizadas por prostitutas, las plantas aromáticas de vida efímera son las protagonistas de los rituales.⁷⁸ Según Detienne, contrastan con las Tesmoforias básicamente en la presencia de la seducción asociada al perfume y la castidad conseguida con el mal olor.⁷⁹

De nuevo, examinando mitos y rituales extraídos de las fuentes, resulta posible inferir el sentido de las prendas azafranadas y evidenciar la polisemia del azafrán en la cultura griega. Previamente empleado por las παρθένοι para desprenderse de su carácter agreste con los ritos de Ártemis, las γυναίκες lo utilizan para seducir y engañar; incluso para acercar las maneras de la esposa azafranada a los de la prostituta.⁸⁰ Usado por niñas y mujeres, el κρόκος acompaña el tránsito de las féminas helenas tomando diversas valencias y mostrando su “plasticidad” semántica y cultural. Observemos, a continuación, si dicha polisemia se observa en la sociedad latina.

3. Roma azafranada

En el presente epígrafe analizaremos el motivo del azafrán en la cultura romana, sociedad que, pese a sus vínculos con Grecia, presenta marcadas diferencias con esta. Así lo evidencian Gabriella Pironti y Micol Perfigli al mostrar las distinciones entre el politeísmo griego y el romano. Sin embargo, ambas especialistas apoyan las bondades del uso del método comparativo con una reflexión metodológica para estudiar un mismo elemento en varias sociedades: “These differences determine divinity’s different potentialities in the two cultures”.⁸¹ La utilización de la evidencia comparativa, sobre todo con la sociedad griega, para mostrar la especificidad de la cultura romana es, asimismo, apoyada por Bettini, quien asevera: “The kind of comparativism appropriate for a contemporary Roman anthropology can instead aspire to juxtapose Roman culture and Greek culture, with the possibility then of comparing these cultures with others both ancient and modern”.⁸² De este modo y siguiendo con la articulación del trabajo, nos centraremos en los vestidos azafranados, *crocata*, y su asociación con el universo femenino con un propósito metodológico. Será posible, entonces, observar la pervivencia del sentido y uso del κροκωτός griego en otra comunidad, y elucidar la existencia de la polisemia del azafrán en otra cultura, a través del método antropológico-histórico empleado para Grecia. No obstante, para continuar

⁷⁴ Ar. Ecc. 879-880.

⁷⁵ Antíp. AP 7.218.

⁷⁶ Sobre Tesmoforias, cf. Is. 3.80, 8.19-20; Plu. Dem. 30.5; Apollod. 1.5.1; Georgoudi 2010, 103-104; Suter 2015, 21-43; Dimou 2016, 110-122. Sobre la abstinencia sexual de las tesmóforas y el uso del sauzgatillo (*lygos* o *hagnos*), cf. Dsc. 1.103.3; Plin. HN 24.38.59.

⁷⁷ Detienne 1983, 163-167.

⁷⁸ Sobre las Adonias: Men. Sam. 45-46; Ar. Lys. 387-398; Sch. Ar. Lys. 389, Dübner, 1969, 253; Detienne 1983, 162-181; Reitzammer 2016, 19-27.

⁷⁹ Detienne 1983, 162-167; 1982, 80-84.

⁸⁰ Valderrábano 2021b, 108.

⁸¹ Pironti – Perfigli 2018, 107-111.

⁸² Bettini – Short 2018, 2; Bettini 2018, 43. En esta línea, Derks (2012, 43) afirma: “On ne peut examiner les rapports qui existent entre l’anthropologie et les études de l’Antiquité, sans établir d’abord plusieurs distinctives : entre les diverses traditions nationales, entre l’étude de la Grèce et celle de Rome, entre l’histoire et l’archéologie”.

con el desarrollo de la argumentación, incluiremos en el siguiente epígrafe otras figuras que ilustran el uso de estas prendas, los hombres, y analizaremos su sentido.

La tradición latina también es permeable al uso del azafrán. Autores romanos mencionan su uso para festejar victorias con su fragancia,⁸³ o perfumar ceremonias sacrificiales.⁸⁴ La presencia de la flor en teatros,⁸⁵ tumbas,⁸⁶ estatuas,⁸⁷ templos y calles⁸⁸ es señalada por diversos autores latinos, como en la cultura griega ya destacó Calímaco.⁸⁹ Del mismo modo, las prendas azafranadas, *crocofa*, ocupan un espacio cultural en la sociedad romana equiparable, aplicando los convenientes matices, al *κροκωτός* griego. También entre los latinos puede observarse una diversidad semántica articulada en torno a los personajes que lo utilizan y las ocasiones escogidas para su empleo. A su vez, es posible definir los momentos para usar el *croco* en función del sexo del usuario y, especialmente en el caso de las mujeres, de su momento vital. Nos referimos, claro está, a las nupcias que, como para las griegas, suponen el punto de inflexión en la vida de las romanas.

Al igual que para las *παρθένοι*, el *matrimonium* llevaba implícito el concepto de paso y transformación. Según señala Karen Klaiber, en las bodas romanas es posible observar el modelo directo de las nupcias griegas en la figura de la novia; el velo nupcial; y el concepto de raptó, que en el caso de Roma se representa a través del mito de las sabinas. La autora también observa en las nupcias romanas el concepto de paso y transición de la joven al estatus de mujer adulta, aunque escenificado de un modo más complicado.⁹⁰ Esto es, la misma noción de un motivo, pero integrado y ejecutado con las variaciones propias de otra sociedad. Del mismo modo que en el *γάμος*, el azafrán encuentra su sitio en el *matrimonium*. Así, inciensos y perfumes aromatizaban los ritos nupciales,⁹¹ y el lecho de los esposos se decoraba con estambres de azafrán.⁹² Entre los autores latinos que muestran esta asociación, encontramos a Catulo y Ovidio, quienes unen *croco*, bodas e Himeneo.⁹³ Valerio Flaco, por su parte, se refiere a las *croceo vestes* empleadas por Afrodita para vestir a Medea en su boda.⁹⁴

No obstante, y como en otros ritos matrimoniales, es el velo nupcial de color amarillento-rojizo, el *flammeum*, el elemento que mejor representa el concepto de pasaje. Según Plinio, el uso del color amarillo era un privilegio exclusivo de las mujeres para los velos nupciales;⁹⁵ Lucano observa el "*lutea demissos velarunt flammea voltus*" de la novia;⁹⁶ y un escolio a Juvenal insiste en la relación: "*Flammea sunt quibus die nuptiarum mulieres operiuntur. Unde et nubere quia caput habebant obnubatum. Ita, inquit, libenter nubit ut flammea conterat*".⁹⁷ El color de la pieza presenta

⁸³ Prop. 4.6.74.

⁸⁴ Ach. Tat. 2.15.2.

⁸⁵ Hor. *Ep.* 2.1.79; Prop. 4.1.16.; Lucr. 2.415-416; Mart. 5.25.7. Lilja (1972, 92) apunta la posibilidad de que la presencia del azafrán en los teatros se debiera originalmente a su utilidad medicinal como desinfectante y desodorante, además del placentero perfume que refrescaría grandes audiencias. También señala el factor estético de la quema del azafrán como incienso en las ceremonias sacrificiales.

⁸⁶ Juv. 7.208.

⁸⁷ Luc. 808.

⁸⁸ Suet. *Nero* 25.2; Macr. 3.13.8.

⁸⁹ Call. *Ap.* 83.

⁹⁰ Klaiber 2020, 69-85.

⁹¹ Lilja 1972, 66.

⁹² Benda-Weber 2014, 132-133, quien explica esta costumbre como propiciatoria de la fecundidad.

⁹³ Cat. *Epitalamio* 61.10; Ov. *Met.* 10.1, *Ep.* 21.163. Encontramos en la figura de Himeneo otro motivo compartido por ambas culturas, aunque con usos divergentes. Así, en Grecia, Himeneo evoca la alegría de la boda mientras que en la poesía romana actúa escoltando y protegiendo a la novia (Klaiber 2020, 72).

⁹⁴ Val.Flac. 8.235.

⁹⁵ Plin. *HN* 21.46: *Lutei video honorem antiquissimum, in nuptialibus flammeis totum feminis concessum, [...] est communes maribus ac feminis.*

⁹⁶ Lucan. 2.360.

⁹⁷ Sch. Juv. *Sat.* 6.225.

variaciones, según advierte Lloyd Llewellyn-Jones, para el cual, el *flammeum*, acotándonos a las bodas griegas, podría haber tomado un color rojizo. El historiador lo considera apropiado para el atuendo nupcial por su simbología médica, mágica, social y su concepto de paso.⁹⁸

Esta pieza interpretaba un relevante rol en las bodas romanas, del mismo modo que el velo griego ocupaba su espacio en los ritos matrimoniales. El desvelado de la novia, ἀνακαλύπτεις, supone un momento de especial importancia en el rito heleno.⁹⁹ Para los romanos, el *flammeum* poseía un significado particular a través de su vinculación con lo religioso. Festo se refiere a la voz “*flammeo*” como el velo de la *Flaminica*, la esposa del *Flamen Dialis*, cuya peculiaridad, entre otras, residía en la imposibilidad de divorciarse: “*Flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere divortium*”.¹⁰⁰ El gramático informa que este velo, “*cui telum fulminis eodem erat colore*”,¹⁰¹ era el mismo para la novia y la *flaminica*, lo que simbolizaría la fidelidad y constancia de la esposa,¹⁰² además del efecto protector de la pieza.¹⁰³

Tras las bodas, las mujeres casadas y las prendas azafranadas continúan unidas. Plauto se refiere a los “vestidos de color azafrán, los corsés y demás gastos femeninos (*pro illis corcotis, strophis, sumptu uxorio*)”.¹⁰⁴ Posteriormente, Pólux menciona el quitón corto, χιτωνίσκον, de las vírgenes y el κροκωτὸν ἰμάτιον de las casadas (γυναικῶν),¹⁰⁵ mientras que en algunas inscripciones los dos términos aparecen asociados: “γυνή [κρ]-[ο]κωτὸν”.¹⁰⁶ A este respecto, Giuseppe Squillace observa la equiparación, por parte de intelectuales griegos y romanos, de la mujer perfumada y la frívola y corrupta,¹⁰⁷ como se observa en la *Mostellaria* de Plauto: “Una mujer huele bien cuando no huele a nada”; o en su *Cistellaria*: “Esas de hoy en día, esos limacos descoloridos, calenturientas [...] huelen a perfume de baratija”.¹⁰⁸

Al igual que en la cultura griega, se advierte la relación entre la bien casada, alejada de los perfumes, y el azafrán de la mal casada. Así, Ovidio afirma de las romanas: “No os da vergüenza (*pudor*) pintaros los ojos [...] con el azafrán (*croco*)”,¹⁰⁹ y Lucano, por su parte, critica a las mujeres que tiñen su cabellera con untura azafranada.¹¹⁰ Eliano también opone el κροκωτός a la buena esposa: “¿No es acaso un gran signo de modestia (σωφροσύνη) [...] que la mujer (γυνή) de Foción [...] no necesitare una túnica teñida de azafrán (κροκωτοῦ)?”.¹¹¹ En la Antigüedad tardía, Clemente de Alejandría define al “tejido de color azafrán e impregnado de perfume (μυροβαφή ἐκείνον κροκωτὸν)” como una prenda que las esposas decentes debieran evitar.¹¹²

Sin embargo, no solo los perfumes vinculan a las matronas romanas y al *croco*; otras prendas usadas por hombres y mujeres adquieren su propio significado en el mundo del azafrán y se aproximan al concepto de moral y “mala conducta” expuesta anteriormente. El *pallium* romano

⁹⁸ Llewellyn-Jones 2003, 223-227. Sobre la definición de *flammeum*, cf. Lee 1968, 711. Cleland (2007, 38) también opina que los vestidos nupciales de la Antigüedad grecorromana podían haber sido rojos atendiendo a su relevancia simbólica.

⁹⁹ Gherchanoc 2006, 253. Sobre matrimonio griego, cf. Vêrilhac – Vial 1998.

¹⁰⁰ Fest. P79.

¹⁰¹ Fest. P82.

¹⁰² La Follette 2001, 55-56.

¹⁰³ Sebesta 2001, 48. Martínez García (2011, 203) apunta que además de la novia y la *flaminica*, también las Vestales usaban vestidos de color amarillo teñidos con *crocus sativus*.

¹⁰⁴ Plaut. *Aul. Fr.* 1; trad. González-Haba, Gredos, 1992, en adelante, para todas las traducciones de este autor.

¹⁰⁵ Poll. 7.54-56, Dindorf 1824, vol. 5, pars 2.

¹⁰⁶ *IG II²* 1514.60.62.

¹⁰⁷ Squillace 2015, 71-74.

¹⁰⁸ Plaut. *Mos.* 274, *Cist.* 407.

¹⁰⁹ Ov. *Ars.* 3.204; trad. Cristóbal López, Gredos, 2005.

¹¹⁰ Lucan. 238. Kapparis (2018, 83) observa que para Tertuliano (*Cult.fem.* 2.6), la mujer que se tiñe el pelo de rubio con azafrán sugiere su rechazo por el cabello negro y muestra su inclinación a ser una bárbara de Galia o Germania. En este caso, el tinte azafranado actúa como un signo de barbarie o alteridad.

¹¹¹ Ael. *VH* 7.9. Trad. Cortés Copete, Gredos, 2006.

¹¹² Clem.Al. *Paed.* 2.109.1-3. Trad. Sariol Díaz, Gredos, 1998.

toma un color azafranado en la comedia para señalar a las prostitutas.¹¹³ La identificación de estas mujeres en Roma a través de su vestimenta es un motivo estudiado por los especialistas. Thomas McGinn señala la diferencia de atuendos entre esposas y meretrices durante la tardorrepública,¹¹⁴ mientras Kelly Olson observa el uso de la *stola* para la matrona, prenda indicadora de su estatus de casada *in iustum matrimonium*, y la *palla* cubriendo la cabeza cuando salía de casa. La autora apunta también a los testimonios de las fuentes, como Horacio y Marcial,¹¹⁵ los cuales asocian la *toga* masculina con las prostitutas y adúlteras; sin embargo, Olson matiza: los autores clásicos describen una situación de vestimenta ideal, y advierte la inexistencia de legislación al respecto.¹¹⁶ En este sentido, Konstantinos Kapparis se inclina por la identificación de las prostitutas mediante los vestidos floridos, ποικίλος,¹¹⁷ así como Liza Cleland, quien reconoce la dificultad de asignar a las meretrices un color determinado en su vestimenta y los problemas para distinguir a prostitutas y adúlteras por el uso de la *toga*: “*Anthinos* (‘flowery’) garments are often associated with prostitutes, and *krokotoi* indicated that, at the very least, the wearer was ‘fun loving’”.¹¹⁸ A partir de estos testimonios se abren varios interrogantes. ¿Podría establecerse un vínculo entre la matrona azafranada y la prostituta o adúltera a través del uso de estas prendas? ¿Es el color amarillo-rojizo propio del *croco*, apto para señalar la idoneidad de las novias romanas e inadecuado para las esposas? A pesar de la dificultad de las cuestiones, parece observarse ciertos elementos que apuntan en este sentido.

4. Vestidos de azafrán

Las mujeres y las diosas no son las únicas figuras de la Antigüedad en utilizar el azafrán o vestir el κροκωτός. Hombres en los gimnasios griegos y romanos se perfuman con el κρόκος, según señala Polibio y, posteriormente, Ateneo.¹¹⁹ En principio, no se percibe una valoración negativa hacia estos varones, aunque esta observación puede ser matizada.¹²⁰ Algunas fuentes griegas nos hablan del rey persa Darío, quien calza una “sandalia azafranada (κροκόβαπτον ποδός),”¹²¹ mientras que Ciro aprobaba el maquillaje entre sus soldados.¹²² La sexualidad de estos personajes parece ponerse en duda a través del uso del azafrán, que se une a la alteridad de los extranjeros. Las fuentes griegas presentan a los persas como hombres afeminados usando, para ello, el maquillaje y el azafrán.¹²³ Esta idea se corresponde con la dualidad griego/extranjero existente en la cultura helena, y con la alteridad unida a la condición de extranjero, vinculada con una sexualidad “desviada”, cuyo ejemplo paradigmático son las amazonas.¹²⁴ Sin embargo, esta asociación no es exclusiva de los griegos: la cultura latina también la expresa. Así, Virgilio manifiesta en la *Eneida* su rechazo a los frigios “Vosotros os vestís de bordado azafrán (*picta croco*) y de brillante púrpura. ¡Ea, mujeres frigias, pues no sois hombres frigios! (*O vere Phrygiae, neque enim Phryges*)”.¹²⁵

¹¹³ Olson 2006, 189-195.

¹¹⁴ McGinn 1998, 153-159.

¹¹⁵ Hor. 1.2.63; Mart. 2.39.

¹¹⁶ Olson 2006, 195.

¹¹⁷ Kapparis 2018, 83-87.

¹¹⁸ Cleland 2007, 154. Sobre trajes floridos y abigarrados, “ποικίλος”, cf. Frontisi-Ducroux 2000, 40-71; Villacèque 2008; Manfrini 2009, 32.

¹¹⁹ Pol. 30 fr. 26.1; Ath.10.439B.

¹²⁰ Faure 1987, 253; Squillace 2015, 74-85. Sin embargo, también encontramos fuentes textuales que asocian los perfumes y el afeminamiento de los hombres, como Jenofonte (*Smp.* 2.2.4) y posteriormente Plinio (*HN* 13.23).

¹²¹ A. Pers. 660.

¹²² X. Cyr. 8.41-42.

¹²³ Lee (2015, 66) afirma que las asociaciones bárbaras del perfume lo hacen especialmente apropiado para el uso femenino, aunque los hombres también lo usaran, sobre todo en el contexto del banquete.

¹²⁴ Sobre amazonas, cf. Mayor 2014.

¹²⁵ Verg. *Aen.* 9.614. Trad. De Echave-Sustaeta, Gredos, 1992.

Dejando de lado a los “otros” y volviendo a los varones griegos, también encontramos muestras de esta “ambigüedad sexual” asociada al azafrán. Aristófanes incide en esta idea al referirse al joven Agatón:

A ti, jovenzuelo [...]: ¿qué clase de mujeruca eres (ὁ γύννις) [...], qué es esa vestimenta? [...]; ¿Qué tiene que ver la cítara con el vestido azafranado (κροκωτῶ) y la lira con la cofia, el frasco de aceite con el sujetador? Pues no concuerdan [...]. Muchacho, ¿acaso vives como un varón (ἀνήρ)?¹²⁶

En los pasajes siguientes de la misma comedia, *Tesmoforiantes*, el autor subraya este concepto con la imagen de los hombres disfrazados de mujer y vestidos con mantos azafranados: “Ya tenemos a nuestro hombre (ἀνὴρ) hecho toda una mujercita (γυνή), al menos de aspecto”.¹²⁷ El uso de estas prendas por parte de los hombres no deja de ser una vergüenza. Así, uno de los varones disfrazados solicita al ser sorprendido: “Ordena que el arquero me ate desnudo al tablón a fin de que con los vestidos azafranados (κροκωτοῖς) y las cintas no sea motivo de irrisión para los cuervos”, petición no concedida: “El Consejo ha decidido que te ate con ellos para que les quede claro a los transeúntes que eres un bribón (πανούργος)”.¹²⁸

Este concepto del libertino o bellaco se repite en el mundo romano. Cicerón se refiere a Publio Clodio, quien “después de abandonar su túnica color azafrán (*crocota*), su turbante asiático, sus sandalias de mujer [...] sus escándalos y adulterios, se hizo de repente del partido popular”.¹²⁹ Dion de Prusa, por su parte, dibuja al espíritu libertino vestido de azafrán,¹³⁰ y Ateneo describe a Polispercante, anciano cargo militar, bailando borracho “vestido con una túnica azafranada (κροκωτὸν)”.¹³¹ También Tibulo evidencia la relación de los dioses extranjeros, el azafrán y cierta imagen de lujuria, liviandad y placer; así, el poeta se dirige a Osiris de este modo: “No te gustan ni los tristes cuidados, ni el llanto, Osiris, sino la danza, el canto y las ligaduras de un amor pasajero, también las flores diversas y la frente ceñida de yedra, incluso el manto”.¹³²

El mundo de la mitología griega presenta, del mismo modo, la relación entre lo azafranado y lo ridículo mediante las figuras de Heracles y Dioniso. En el primer caso, la asociación se produce en los relatos de la estancia del héroe en la corte de Ónfale. Las fuentes antiguas señalan el disparate de la escena: “Algunos en broma, pintan injustamente a Heracles en casa de Ónfale, vestido con la túnica de color de azafrán (κροκωτοφόρον), dejándose abanicar y rizar el cabello”,¹³³

¹²⁶ Ar. *Th.* 132-142. En el pasaje siguiente el joven Agatón responde al anciano: “Yo llevo la vestimenta de acuerdo con mi intención, pues el poeta ha de adaptar su forma de ser al drama que debe componer. Por ejemplo, si compone acciones de mujer, su persona debe participar en la forma de ser de estas” (Ar. *Th.* 148-152). La asimilación de las prendas azafranadas con la mujer y, del mismo modo, la feminización de los varones que las visten resulta obvia.

¹²⁷ Ar. *Th.* 268.

¹²⁸ Ar. *Th.* 940-947. Benda-Weber (2014, 134-135) y Cleland (2007, 42, 107) definen estas prendas azafranadas “masculinas” como vestimentas transgénero o propias de hombres cuya masculinidad es puesta en duda.

¹²⁹ Cic. *Har.* 21. Trad. Baños Baños, Gredos, 1994. Debe observarse la referencia de Cicerón al “turbante asiático” que nos dirige, otra vez, al extranjero mencionado anteriormente. Tampoco pasaremos por alto la referencia a los adulterios de Publio Clodio. Como vimos para las adúlteras, el azafrán también se vincula a los hombres infieles: “Un adúltero (*adulter*) [...] se engalana con ropas de color azafranado (*croceis*)”, según expone Juvenal (6.365.23) (trad. Balasch, Gredos, 1991).

¹³⁰ D.Ch. *peri Bas.* 4.110-115.

¹³¹ Ath. 4.155C. Trad. Rodríguez-Noriega Guillén, Gredos, 1998.

¹³² Tib. 1.42-48. Trad. Soler Ruiz, Gredos, 2011. Benda-Weber (2014, 133) señala esta frecuente asociación entre los tejidos azafranados y los dioses orientales extranjeros, como Antonio triunfante en Alejandría vestido como Baco, “*velatus crocota aurea*” (Vell. 2.82.4; Luc. *Syr.* 51).

¹³³ El motivo de “rizar el cabello” no puede sino recordar al reproche espetado por Héctor a su hermano Paris que evoca cierto afeminamiento: “Arquero, ultrajador, vanidoso por tus rizos (κέρα ἀγλαῆ παρθενοπύπτα)”: Hom. *Il.* 11.384.

es decir, dedicado a menesteres femeninos.¹³⁴ En época romana, Luciano revisa el episodio del hijo de Zeus y aumenta sus atributos femeniles:

Vestido de una manera muy estrafalaria, ella envuelta con su piel de león y con la maza en su mano, como si efectivamente fuera Heracles, y él vestido con colores azafranados (ἐν κροκωτῷ) y púrpuras cardando lana [...]. Es un espectáculo muy vergonzoso: una indumentaria que se desentiende de su cuerpo porque no le corresponde, y la virilidad (ἀνδρωδεις) del dios escandalosamente afeminada (καταθελυόμενον).¹³⁵

El trabajo de la lana y la cesión a Ónfale de la piel de león y la maza, enfatizan la transgresión sexual de la vestimenta de Heracles y su perversión. Luciano lo define como “espectáculo vergonzoso”,¹³⁶ como previamente señaló Aristófanes: “Soy incapaz de contener la risa al ver esa piel de león encima de un vestido azafranado (λεοντήν ἐπὶ κροκωτῷ)”.¹³⁷ En este pasaje, el personaje “travestido” es Dioniso, dios vinculado a los vestidos y disfraces femeninos, como se observa en la ofrenda de esta hetera: “Al áureo Dioniso hizo donación Cleo, después de habérsela ceñido, de esta túnica azafranada (κροκόεντα χιτῶνα)”.¹³⁸ También Ateneo describe la estatua de Dioniso “con una túnica de púrpura hasta los pies, y sobre ella un vestido azafranado transparente (κροκωτὸν)”.¹³⁹ La Antigüedad tardía presenta, asimismo, a la deidad feminizada: “Con falsa traza femenina (γυναικείην φορέων ψευδήμονα μορφήν) se mostraba entre vestidos igual que una muchacha de túnica azafranada (κροκόπεπλος)”,¹⁴⁰ y Pólux o la Suda vinculan al dios con el κροκωτός ἱμάτιον.¹⁴¹

En este sentido, no debe obviarse la condición de Dioniso como dios del teatro. Plotino vincula a los actores con máscaras, trajes y mantos azafranados (κροκωτούς),¹⁴² mientras que Karen Kristensen señala la relevancia de la vestimenta en contextos de género, sobre todos en ritos de paso y para personas en estado de transformación, como los actores, además de su vínculo con la deidad: “Choosing to dress in women’s clothes offers an alternative way to approach Dionysus”.¹⁴³ Posteriormente, Nono ofrece otro ejemplo de alteración de roles sexuales, disfraz y trampa en el mundo de los dioses, en esta ocasión protagonizada por Iris y su hermano Ares. La diosa: “Con la faz cambiada se transformó en la imagen bastarda de Ares, agitando en su cabeza un yelmo de hermosa cimera, y tras arrojar su túnica del color del azafrán (κροκόεντας), cubrióse con una engañosa cota de malla”.¹⁴⁴ También el universo divino utiliza las prendas azafranadas para disfrazarse y “cambiar de género”, y, como en el mundo de los humanos, aunque con las peculiaridades y matices debidos, los vestidos azafranados evocan un engaño y una feminización.

Continuando con los personajes de “dudoso” comportamiento sexual que utilizan estas prendas, Apuleyo, en el mundo latino, menciona el “coro de invertidos (*chorus erat cinaedorum*)” de Filebo, quienes celebran las fiestas de su diosa y “se ponen unas túnicas de abigarrado colorido; [...] se arregla un monstruoso disfraz aplicándose una pasta arcillosa a la cara y sobrecargando sus ojos de pinturas. Salen a la calle [...] con blusones de amarillo-azafrán

¹³⁴ Plu. *Mor.* 785E. Trad. Rodríguez Somolinos, Gredos, 2003.

¹³⁵ Luc. *Hist.Cons.* 10. Trad. Botella Zaragoza, Gredos, 1990.

¹³⁶ Luc. *Hist.Cons.* 10.

¹³⁷ Ar. *Ra.* 46.

¹³⁸ Ath. 10.440D. Trad. Rodríguez-Noriega, Gredos, 2006.

¹³⁹ Ath. 5.198D-E, quien observa la colocación de páteras de oro llenas de casia y azafrán frente a la imagen del dios (κασσίας καὶ κρόκου).

¹⁴⁰ Nonn. *D.* 14.160-163. Trad. Hernández de la Fuente, Gredos, 2001. Sobre la iconografía de Dioniso en la pintura vascular cf. Díez Platas 2019, 149-150.

¹⁴¹ Poll. 4.117; Suda s. ν κροκωτός ἱμάτιον Διονυσιακόν. Sobre el vínculo de Dioniso y el κροκωτός cf. Chantraine 1968, 568; Liddell-Scott 1996, 998; Benda-Weber 2014, 134-135.

¹⁴² Plot. 3.2.17.35-36.

¹⁴³ Kristensen 2017, 52-53.

¹⁴⁴ Nonn. *D.* 20.190-194.

(*crocotis*)".¹⁴⁵ Del mismo modo, locos y posesas dirigidos por un lugarteniente vestido con “ropas teñidas de azafrán (ἐν κροκωτῷ)” se vinculan con la prenda.¹⁴⁶ A partir de estos casos podemos identificar un nuevo significado del κροκωτός. Usado por los varones, la prenda azafranada no se asocia con la seducción sino con el hombre afeminado o poco viril. La masculinidad de estos sujetos se pone en duda y los vestidos teñidos de κρόκος no acentúan su condición de hombres, sino que los acercan a las mujeres.¹⁴⁷

No obstante, la tradición romana vincula a la flor con la seducción masculina de los jóvenes. Así, el relato de Croco, “convertido con Esmilace en flores pequeñas”,¹⁴⁸ nos conduce al universo de los jóvenes enamorados y las flores, según cuenta, posteriormente, Nono: “Croco, ansioso por Milax (Esmilace), la joven de hermosa corona, será una flor de Amores”.¹⁴⁹ Narciso, otro joven efebo, se asocia, a su vez, con Croco en la muerte: “En lugar del cuerpo encuentran una flor azafranada (*croceum florem*) rodeada de pétalos blancos”.¹⁵⁰ Filóstrato y Marcial ya asociaban a estos muchachos con el azafrán,¹⁵¹ vinculándose entre los mitos, los jóvenes, el amor y la muerte prematura, caso de las parejas Hermes-Croco y Apolo-Jacinto, otra muestra más de la pluralidad de significados del *croco*.¹⁵²

5. Conclusiones

En las páginas precedentes se han examinado los valores y significados del azafrán en el mundo antiguo. Como adelantamos en la introducción, hemos buscado la polisemia del κρόκος a través del diálogo interdisciplinar propio de la antropología histórica. Atendiendo a la lectura crítica de fuentes de diversa naturaleza, origen y cronología se extraen varias ideas principales. La primera es la existencia de un vínculo concreto entre el mundo femenino y el azafrán, observado en los textos médicos griegos y romanos, los cultos prematrimoniales de Braurón, o el *flammeum* de Roma. En todos estos ámbitos, y tras realizar un análisis del contexto cultural y social de los testimonios utilizados, se constata la presencia del κροκωτός en la vida de las mujeres, desde las vírgenes que recogen flores de azafrán en las praderas, toman el κροκωτός en Braurón y se desprenden de su salvajismo “artemisíaco” para acercarse al matrimonio propiciado por Afrodita, hasta las esposas que usarán la prenda como arma de persuasión y engaño. El motivo de la seducción, evidente en nuestros días al referirnos a las bodas, resulta extraño aplicado a las niñas, como las ἄγκροι de Ártemis. Sin embargo, observando, mediante la filología y “desde dentro”, los términos referidos a los mitos etiológicos del ritual encontramos el sentido de la seducción de estas jóvenes que se preparan para ser esposas y madres. No obstante, estos usos pueden derivar en excesos, pues la seducción precisa de control. Las artes de la Cipria bajo la órbita de Hera, la legitimidad del matrimonio, no deben pervertirse y las túnicas azafranadas, propias de mujeres, deben usarse con prudencia para no llegar a la seducción de las prostitutas perfumadas, propias de las Adonias o de las meretrices en la comedia romana. Encontramos, aquí, otra de las ideas centrales del estudio y muestra sólida de la polisemia de la prenda.

También para los hombres el κροκωτός es una señal de identidad. Sin embargo, no acentúa su masculinidad, como hacía con la feminidad de las mujeres, sino que, más bien al contrario, la

¹⁴⁵ Apul. *Met.* 8.26-27.1. Trad. Rubio Fernández, Gredos, 1987.

¹⁴⁶ Luc. *Bacch.* 1-2. Trad. Alsina Clota, Gredos, 1981.

¹⁴⁷ Valderrábano 2021b, 112.

¹⁴⁸ Ov. *Met.* 4.282. Trad. Fernández Corte – Cantó Llorca, Gredos, 2008; en adelante, para todas las traducciones de esta obra.

¹⁴⁹ Nonn. *D.* 12.85. Trad. Hernández de la Fuente, Gredos, 2001. Según De Gubernatis (1878, 348) el Smilax se identificó con el azafrán.

¹⁵⁰ Ov. *Met.* 3.509, *Fast.* 5.225-229.

¹⁵¹ Philostr. *Im.* 2.8; Mart. *Ep.* 3.65.2-10.

¹⁵² Squillace 2015, 30-35. Sobre el mito de Hermes y Croco, cf. Gal. *De compositione medicamentorum secundum locos* 9.4, Kühn 1827, vol. 13, p. 269; Moreau 1988, 6-7. Sobre Jacinto y Apolo, cf. Ov. *Met.* 10.167-219; Knoepfler 2010, 165-189.

oculta, disfraza, pervierte, para mostrar una ambigüedad estética que pone de relevancia su utilización como marcador de género. La prenda permite la alteración de los roles sexuales de los personajes, y se nos muestran hombres extraños e incapaces de seducir, héroes afeminados y ridículos y dioses vestidos como mujeres.

6. Referencias bibliográficas

AB= Bekker, I. (1814-21): *Anecdota Graeca*, Berlín.

AP= *Antología Palatina*.

PCG= *Poetae Comici Graeci*.

PMG= *Poetae Melici Graeci*.

Amigues, S. (1988): "Le crocus et le safran sur une fresque de Théra", *Révue Archéologique Nouvelle Série* 2, 227-242.

Beekes, R. S. P. (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.

Benda-Weber, I. (2014): "Κροκωτός and *Crocota Vestis*: Saffron-coloured clothes and Muliebrity", [en] C. Alfaro et alii (eds.), *Purpurae Vestes IV, Production and trade of textiles and Dyes in the Roman Empire and Neighbouring Regions*, Actas del IV Symosium Internacional sobre textiles y tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo (Valencia, 5 al 6 de noviembre 2010), Valencia, 129-142.

Beta, S. – Sassi, M. M. (eds.) (2003): *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici*, Firenze.

Bettini, M.

(1998): *Nascere. Storie di donne, donnele, madri ed eroi*, Torino.

(2008): *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino.

(2009): "Comparare i romani. Per una antropología del mondo antico", *Studi italiani di filología classica, Supp.*, vol. 7, serie 4ª, fasc. 1, 1-47.

(2012): "Entre 'émique' et 'étique'. Un exercice sur le *Lar familiaris*", [en] Payen – Scheid-Tissinier (eds.) 2012, 173-198 (<https://doi.org/10.1484/m.ash-eb.5.112053>).

(2018): "Comparison", [en] Bettini – Short (eds.) 2018, 24-46 (<https://doi.org/10.1353/clw.2019.0062>).

Bettini, M. – Short, W. M. (2018): "Introduction", [en] Bettini – Short (eds.) 2018, 1-23 (<https://doi.org/10.1353/clw.2019.0062>).

Bettini, M. – Short, W. M. (eds.) (2018): *The World through Roman Eyes. Anthropological approaches to ancient culture*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/9781316662168>).

Bodiou, L. (2009): "Quand vient l'âge fleuri des jeunes filles", [en] L. Bodiou – V. Mehl (dirs.), *La Religion des femmes en Grèce ancienne : mythes, cultes et société*. Rennes, 175-191 (<https://doi.org/10.4000/books.pur.141052>).

Breitenberger, B. (2007): *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York-London (<https://doi.org/10.4324/9780203490822>).

Brisson, L. (2005): *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid.

Brulé, P. (1990): "Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 16, 61-90 (<https://doi.org/10.3406/dha.1990.1478>).

Budin, S. L. (2016): *Artemis. Gods and Heroes of the Ancient World*, London-New York.

Caffiero, M. (2013): "Antropología e storia", *L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo* fasc. 1-2, 171-177 (<https://doi.org/10.7386/75127>).

Calame, Cl. (2002): "Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: Rites de puberté?", [en] Gentili – Perusino (eds.) 2002, 43-64.

Chantraine, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Chapin, A. P. – Shaw, M.C. (2006): "The Frescoes from the House of the Frescoes at Knossos: A reconsideration of their Architectural Context and a New Reconstruction of the Crocus

- Panel”, *Annual of the British School at Athens* 101, 57-88 (<https://doi.org/10.1017/s0068245400021286>).
- Cleland, L. et alii (2007): *Greek and Roman Dress from “A” to “Z”*, London-New York (<https://doi.org/10.4324/9780203938805>).
- Day, J. (2011): “Crocuses in context. A Diachronic Survey of the Crocus Motif in the Aegean Bronze Age”, *Hesperia* 80, 337-379 (<https://doi.org/10.2972/hesperia.80.4.bm>).
- Dei, F. (2013): “Antropologia e storia: lignaggi e alleanze”, *L’Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo* fasc. 1-2, 187-196 (<https://doi.org/10.7386/75129>).
- De Gubernatis, A. (1878): *La mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétal*. Tome II, Paris (<https://doi.org/10.5962/bhl.title.12676>).
- Delattre, Ch. (2005): *Manuel de mythologie grecque*, Rosny-sous-Boise.
- Derks, T. (2012): “Les rites de passage dans l’Empire Romain : esquisse d’une approche anthropologique”, [en] Payen – Scheid-Tissinier (eds.) 2012, 43-80 (<https://doi.org/10.1484/m.ash-eb.5.112053>).
- Detienne, M.
 (1981): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid.
 (1983): *Los jardines de Adonis: la mitología griega de los aromas*, Madrid.
- Dewan, R. (2015): “Bronze Age Flower Power: The Minoan Use and Social Significance of Saffron and Crocus Flowers”, *Chronika* 42-55.
- Di Donato, R. (2013): “Tra storie e strutture. Il mondo di Omero”, *L’Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo* fasc. 1-2, 45-53 (<https://doi.org/10.7386/75119>).
- Díez Platas, F.
 (2002): “El nombre y los nombres de las ninfas”, [en] J. C. Bermejo Barrera – F. Díez Platas, (eds.), *Lecturas del mito griego*. Madrid, 173-184.
 (2019): “La piel de Dioniso: elementos animales y vestimenta báquica entre el texto y la imagen”, [en] P. Piquero et alii (eds.), *Nunc est Bacchandum. Homenaje a Alberto Bernabé*. Madrid, 149-158.
- Dimou, A. (2016): *La déesse Koré-Perséphone : mythe, culte et magie en Attique*, Turnhout, Belgium (<https://doi.org/10.1484/m.rrr-eb.5.112303>).
- Ducourthial, G. (2003): *Flore magique et astrologique de l’Antiquité*, Paris.
- Fabbri, L. (2018): “Le piante di Kore-Persefone in Grecia, Magna Grecia e Sicilia”, [en] G. Arrigoni (ed.), *Dei e piante nell’Antica Grecia*, vol. 1, Bergamo, 221-284.
- Faraone, C. A.
 (2003): “Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female initiation or substitute sacrifice?”, [en] C. A. Faraone (ed.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York, 43-68.
 (2006): “Priestess and Courtesan. The Ambivalence of Female Leadership in Aristophane’s Lysistrata”, [en] Faraone – McClure (eds.) 2006, 207-223.
- Faraone, C. A. – McClure, L. K. (eds.) (2006): *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Wisconsin
- Faure, P. (1987): *Parfums et Aromates de l’Antiquité*, Paris.
- Ferrence, S. C. – Bendersky, G. (2004): “Therapy with Saffron and the Goddess at Thera”, *Perspectives in Biology and Medicine* 47 (vol. 2), 199-226 (<https://doi.org/10.1353/pbm.2004.0026>).
- Frontisi-Ducroux, F. (2000): *Dédale. Mythologie de l’artisan en Grèce ancienne*, Paris.
- García Quintela, M. V. (2006): “El estructuralismo en Historia de las religiones”, [en] M.^a C. Marín – J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla, 69-122.
- Gentili, B. – Perusino, F. (eds.) (2002): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa.
- Georgoudi, S. (2010): “Sacrificing the Gods”, [en] J. Bremmer – A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh, 92-105 (<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748637980.001.0001>).

- Gherchanoc, F. (2006): "Le(s) voile(s) de mariage dans le monde grec: se voiler, se dévoiler. La question particulière des *Anakaluptêria*", *Mêtis* 4, 239-267 (<https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.3427>).
- Giومان, M.
 (1999): *La Dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*, Milano.
 (2002): "'Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato'. Croco e simbologia liminare nel rituale dell'*arkteia* di Brauron", [en] Gentili – Perusino (eds.) 2002, 79-101.
- Goff, B.
 (1990): *The noose of words. Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge.
 (2004): *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London (<https://doi.org/10.1525/9780520930582>).
- González García, F. J.
 (1991): *A través de Homero: la cultura oral de la Grecia antigua*, Santiago de Compostela.
 (2014): "Hestia: La virgen invisible", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* fasc. 1: Antiquité 92, 5-40 (<https://doi.org/10.3406/rbph.2014.8538>).
- Grand-Clément, A. (2012): "*Poikilia*. Pour une anthropologie de la bigarrure", [en] Payen – Scheid-Tissinier (eds.) 2012, 239-262 (<https://doi.org/10.1353/clw.2019.0062>).
- Guarisco, D. (2004): "Alla donnola non si addice il $\rho\kappa\omega\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ", *Simblos, Scritti di Storia Antica* 4, 49-68.
- Guettel-Cole, S. (1984): "The Social Function of Ritual of Maturation: The Koureion and the Arkteia", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 233-244.
- Hamilton, R. (1989): "Alkman and the Athenian Arkteia (plates 83-86)", *Hesperia*, 58/4, 449-472 (<https://doi.org/10.2307/148342>).
- Harris, M. (1976): "History and Significance of the Emic/Etic Distinction", *Annual Review of Anthropology* 5, 329-350 (<https://doi.org/10.1146/annurev.an.05.100176.001553>).
- Havelock, E. A. (2008): *La Musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona.
- Headland, T. N. et alii (1990): *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Washington (<https://doi.org/10.2307/2803616>).
- Iriarte, A. (2011): *Historiografía y mundo griego*, Zarautz.
- Kahil, L. (1977): "L'Artémis de Brauron : rites et mystère", *Antike Kunst*, 20/2, 86-98.
- Kapparis, K. (2018): *Prostitution in the Ancient Greek World*, Berlin-Boston (<https://doi.org/10.1515/9783110557954>).
- Klaiber Hersch, K. (2020): "Violence in the Roman Wedding", [en] J. Beneker – G. Tsouvola (eds.), *The Discourse of Marriage in the Greco-Roman World*, Wisconsin, 68-93 (<https://doi.org/10.2307/j.ctv136c5bq.8>).
- Knoepfler, D. (2010): *La patrie de Narcisse*, Paris (<https://doi.org/10.3917/oj.knoep.2010.01>).
- Kristensen, K. R. – Krasilnikoff, J. A. (2017): "Dress, code and identity of place in Greek religion: Some cases from Classical and Hellenistic Athens", [en] S. Harris et alii (eds.), *Textiles in Ancient Mediterranean Iconography*, Oxford, 49-57 (<https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dszk.9>).
- Lallemand, A. (2002): "Le safran et le cinnamome dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse", *Antiquité Classique* 71, 121-130 (<https://doi.org/10.3406/antiqu.2002.2482>).
- Larsson Lovén, L. (1998): *Aspects of Women in Antiquity, Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity*, Jonsered.
- Leach, E. (1970): *Lévi-Strauss. Antropólogo y filósofo*, Barcelona.
- Lee, G. M. (1968): *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- Lee, M. M. (2015): *Body, Dress and Identity in Ancient Greece*, New York (<https://doi.org/10.1017/cbo9781107295261>).
- Lévi-Strauss, Cl. (1968): *Antropología estructural*, Buenos Aires.
- Liddell, H. G. – Scott, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Linders, T. (1972): *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens*, Acta Instituti Atheniensis Regui Sueciae, Series in 4°, 19, Stockholm.

- Llewellyn-Jones, L. (2003): *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea (<https://doi.org/10.2307/j.ctv1n357p0.10>).
- Lilja, S. (1972): *The treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki.
- Lonsdale, S. H. (1993): *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore-London (<https://doi.org/10.56021/9780801845949>).
- Manfrini, I. (2009): "Entre refus et nécessité de la couleur. La sculpture grecque Antique", [en] M. Carastro (ed.), *L'antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 21-41.
- Marinatos, N. (1985): "The function and interpretation of the Thera frescoes", *Bulletin de correspondance hellénique Supp.* 11, 219-230 (<https://doi.org/10.3406/bch.1985.5281>).
- Martin, D. (2022): "The colour of cult: Artemis Brauronia and the krokotos", [en] S. Harris et alii (eds.), *Textiles in Ancient Mediterranean Iconography*, Oxford, 79-90 (<https://doi.org/10.2307/j.ctv2npq9bb.10>).
- Martínez García, M.^a J. (2011): "Les plantes tinctoriales à l'époque ibéro-romaine : le territoire de Saitabi et son environnement", [en] C. Alfaro et alii (eds.), *Textiles y tintes en la ciudad antigua. Actas del III Symposium Internacional sobre textiles y tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo (Nápoles, 13 al 15 de noviembre, 2008)*, Valencia, 247-255.
- Mayor, A. (2014): *Les Amazones. Quand les femmes étaient les égales des hommes (VIII siècle av. J.-C. - Ie siècle apr. J.-C.)*, Paris.
- McGinn, T. A. J. (1998): *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, New York-Oxford.
- Moradiellos, E. (2008): *El oficio de historiador*, Madrid.
- Moreau, A. (1988): "Le discobole meurtrier", *Pallas* 34, 1-18 (<https://doi.org/10.3406/palla.1988.1590>).
- Motte, A. (1973): *Prairies et jardins de la Grèce Antique : de la Religion à la Philosophie*, Bruxelles.
- Payen, P. – Scheid-Tissinier, E. (eds.) (2012): *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout (Belgium) (<https://doi.org/10.1484/M.ASH-EB.5.112053>).
- Perusino, F. (2002), "Le orse di Brauron nella *Lisistrata* di Aristofane", [en] B. Gentili – F. Perusino (eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 167-174.
- Olson, K. (2006): "Matrona and Whore. Clothing and Definition in Roman Antiquity", [en] Faraone – McClure (eds.) 2006, 186-204 (<https://doi.org/10.2752/136270402779615352>).
- Pironti, G.
 (2007): *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Kernos, Supl. 18, Liège (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.236>).
 (2017): "De l'éros au récit: Zeus et son épouse", [en] G. Pironti – C. Bonnet (dirs.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège, 69-83 (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.16843>).
- Pironti, G. – Perfigli, M. (2018): "Polytheism", [en] Bettini – Short (eds.) 2018, 71-111 (<https://doi.org/10.1353/clw.2019.0062>).
- Pisano, C. (2019): *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna.
- Raina, G. (2003): "Considerazione sul vocabolario greco del colore", [en] Beta – Sassi (eds.) 2003, 25-39.
- Reitzammer, L. (2016): *The Athenian Adonia in context. The Adonis Festival as Cultural Practice*, Wisconsin.
- Roisman, H. (1999): *Nothing is as it seems. The tragedy of the implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham (<https://doi.org/10.5860/choice.37-0759>).
- Romano, E. (2003): "Il lessico latino dei colori: il punto sulla situazione", [en] Beta – Sassi (eds.) 2003, 41-53.
- Sauge, A. (2013): "Du safran pour Artémis", *Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 8, 99-109 (<https://doi.org/10.3406/asdi.2013.998>).
- Sassi, M. M. (2003): "Il problema della definizione antica del colore, fra storia e antropologia" [en] Beta – Sassi (eds.) 2003, 9-23.

Schmitt-Pantel, P.

(2010): "Jean-Pierre Vernant (1914-2007) et Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) et l'histoire anthropologique", [en] A. Iriarte – L. Sancho (eds.): *Los Antiguos Griegos desde el Observatorio de París*, Málaga, 45-64.

(2012): "Les mœurs des Grecs : histoire, anthropologie et politique", [en] Payen – Scheid-Tissinier (eds.) 2012, 121-141 (<https://doi.org/10.1484/m.ash-eb.5.112053>).

Sebesta, J. L. (2001): "Symbolism in the Costume of the Roman Women", [en] J. L. Sebesta – L. Bonfante (eds.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, 46-53.

Sissa, G. (1987): *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris.

Sourvinou-Inwood, Ch. (1988): *Studies in girl's transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*, Athens.

Soverini, L. (2003): "Su alcuni simbolismi della tintura nella Grecia Antica", [en] Beta – Sassi (eds.) 2003, 67-79.

Squillace, G. (2015): *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna (<https://doi.org/10.978.8815/322630>).

Suter, A.

(2002): *The Narcissus and the Pomegranate. An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Michigan, (<https://doi.org/10.3998/mpub.17137>).

(2015): "The Anasyrma. Baubo, Medusa and the Gendering of Obscenity", [en] D. Dutsch – A. Suter (eds.), *Ancient Obscenities. Their nature and use in the Ancient Greek and Roman Worlds*, Michigan, 21-43 (<https://doi.org/10.3998/mpub.6276653>).

Taddei, A. (2020): *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*, Pisa.

Ure, A. D. (1955): "Κροκωτός and White Heron", *Journal of Hellenic Studies* 75, 90-103 (<https://doi.org/10.2307/629174>).

Valderrábano González, I.

(2021a): *Al amparo de Ártemis. Virginidades humanas y divinas en la Grecia Antigua*, Sevilla-Madrid.

(2021b): "Bajo el signo del azafrán", *Humanitas* 78, 97-118 (https://doi.org/10.14195/2183-1718_78_5).

Valdés Guía, M. (2020): *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*, Sevilla.

Vatin, Cl. (1970): *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris.

Vérilhac, A. M. – Vial, C. (1998): *Le mariage grec. Du VIème siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Athènes.

Viazzo, P. P. (2013): "L'antropologia storica oggi: quali rapporti tra discipline e tra generazioni?", *L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo* fasc. 1-2, 67-78 (<https://doi.org/10.7386/75121>).

Villacèque, N. (2008): "Histoire de la ποικιλία, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne", *Revue des Études Anciennes* 110/2, 443-459.

Vernant, J.-P. (1982): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid.

Viglietti, C. (2011): *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*, Bologna.