

V. ATENEA *VERSUS* AFRODITA: LAS MUJERES Y LA CIUDADANÍA

V.1. INTRODUCCIÓN

Plantearse en un libro dedicado a la formación y al nacimiento del mito de la autoctonía ateniense, cómo afecta esta realidad al mundo de las mujeres, es necesario para comprender globalmente la sociedad ateniense y sus proyecciones ideológicas y culturales, en un contexto de definición de la ciudadanía tal y como se da en este siglo VI⁸⁸⁷. En él se ratifica formalmente algo que ya se venía dando desde antes, como es la exclusión de las mujeres de los derechos políticos de la ciudadanía, así como su supeditación jurídica al varón. La legislación de Solón regula el papel y la actuación de las mujeres en diversos ámbitos, al mismo tiempo que perfila con más nitidez su papel en el *oikos*, la familia nuclear, que se favorece frente a la familia extensa como veremos más abajo.

Dentro del mito de la autoctonía, proyección ideológica de la ciudadanía ampliada al *demos* de campesinos y artesanos, las mujeres no tienen cabida (como protagonistas al menos) y son incluso “sustituidas”, en su función de “engendradoras”, por la misma Tierra y, en su función de curótrofas, por Atenea, verdaderas “madres” (*Gaia* y Atenea) de los ciudadanos atenienses como puso en su día de relieve Nicole Loraux⁸⁸⁸. Esta realidad que tiene como punto culminante el s.V, con los funerales públicos en los que las mujeres quedan en un segundo plano en silencio (en el discurso de Pericles⁸⁸⁹), se percibe ya en el s.VI, en el momento de la legislación soloniana que regula y limita el papel de las mujeres en los funerales, al mismo tiempo

⁸⁸⁷ Para el proceso de definición de la ciudadanía ver Manville, 1990.

⁸⁸⁸ Loraux, 1990 (1981), p. 13ss. Ver También especialmente Loraux, 1996. Ver la crítica a esta postura, que no resulta, de todas formas tampoco completamente convincente: Sebillotte Cuchet, 2005; en cualquier caso sí se produce probablemente una mayor asociación y “permeabilidad” (de la que supone Loraux) entre el papel maternal, engendrador y curótrofico de la Tierra y el de las mujeres, que “imitan a la tierra”. Ver más arriba para la “Tierra madre”, el capítulo 2. Para la comparación/paralelismo de la actividad engendradora y curótrofa de las mujeres y de la Tierra: Pl. *Menexeno*, 237 e-238 a (aunque es la mujer la que imita a la Tierra y no viceversa).

⁸⁸⁹ Th., 2.45.2.

que se ponen en marcha ciertas medidas que contribuyen a rebajar la tensión que se generaba en torno a los entierros de los nobles, propiciando cierta igualación, al menos teórica y en algunos aspectos, en los entierros de los ciudadanos⁸⁹⁰.

Precisamente en un obra reciente I. Morris⁸⁹¹ ha puesto de relieve la correspondencia que existe entre desarrollo socio-político del demos (del “*ton meson*”) y de su ideología, que culmina en la democracia del s.V, con el relegamiento y la ideología negativa vinculada al mundo femenino –cuyo mayor exponente es Hesíodo–, excluidas de la actividad cívica y vistas siempre como menores. Aunque esta correspondencia no es mecánica y se percibe mejor en el s.V que en el s.VI del que tenemos menos información, es posible que sí se den ciertos indicios de una delimitación más estricta de la actuación femenina, que se proyecta también en el terreno del culto, con la sustitución en varios rituales, mitos y fiestas (como los asociados a Teseo, el héroe que promociona Solón), de Afrodita (quien todavía en época arcaica puede tener rasgos “guerreros” en Atenas) por Atenea, tal y como hemos analizado en otro lugar.⁸⁹²

Esta afirmación casi unilateral que se hace de la diosa políada durante este siglo, especialmente vinculada a los desarrollos de la fiesta de las Panateneas, entre los que está el destacar su faceta como victoriosa (*Nike*)⁸⁹³, no deja de lado tampoco a las mujeres atenienses, pero éstas, aunque se vinculan a la diosa igualmente como su patrona en las labores que les eran propias –como el tejido del *peplos* de las Panateneas⁸⁹⁴–, no participan, a diferencia de los hombres ciudadanos, de su papel como diosa poderosa y guerrera. En esta faceta de diosa guerrera, Afrodita, que, como hemos postulado en otro lugar, tuvo un papel importante en este sentido, pierde en gran medida su “poder bélico”, aunque no su vinculación con el *demos*⁸⁹⁵; la diosa del amor, *esencialmente vinculada en el imaginario al mundo de las mujeres*, no puede desempeñar papeles “varoniles” como la guerra, de los que se excluye (real e idealmente) a la mujer y que corre paralelo al de la participación política; tanto la guerra como la política son tareas fundamentales de Atenea, ratificada en ello en este siglo a través de la popularización de la imagen de la diosa armada, la diosa varonil, nacida sólo de padre⁸⁹⁶ y virgen, estatuto inexistente de forma permanente para la

⁸⁹⁰ Shapiro, 1991; Valdés, 1998. Ver *supra* n. 402.

⁸⁹¹ Morris, 2000, p. 145ss. (con bibliografía anterior).

⁸⁹² Valdés, 2005c, p. 104ss.

⁸⁹³ Ver más arriba para este culto las notas 803 y 804.

⁸⁹⁴ Iniciado en las *Chalkeia*: ver notas 523 y 860. Para la participación de las mujeres en las Panateneas (como canéforas y otras funciones) *cf.* Lefkowitz, 1996. También función de Atenea en relación con el matrimonio en la Acrópolis: ver *infra* notas 1021 y 1007.

⁸⁹⁵ Ver (con bibliografía anterior): Valdés, 2005c (vinculación con el *demos*: p. 121).

⁸⁹⁶ Atenea “alineada” con el mundo de los ciudadanos varones: Deacy, 1997, p. 158. Ver también Keuls, 1985, pp. 35-42. Zeitlin, 1978, pp. 151 y 172 (en *Oresteia*). Para la imagen popularizada en Atenas de Atenea *Promachos* en el s.VI ver notas 771 y 967. Lisístrata, la heroína de la comedia de Aristófanes, podría identificarse con la imagen de la diosa guerrera Atenea (ver Foley, 1982, 9), pero en cualquier caso se trata de una obra en la que se subvierte el orden establecido (dotando además a la heroína de valores masculinos: p. 10), y cuya única proyección real podría ser el papel desempeñado por la sacerdotisa de la diosa Atenea en la Acrópolis (Foley, 1982, p. 9).

joven ateniense. Bajo la égida de Atenea, las mujeres se integran en la *polis*, sí, pero supeditadas al varón, y su exclusión política se proyecta y se explica, ya posiblemente en este siglo, a través del mito del enfrentamiento entre Atenea y Poseidón⁸⁹⁷, momento a partir del cual, según la leyenda, las mujeres dejaron de poder votar.⁸⁹⁸

Las mujeres en Atenas tienen también su vínculo con el nacimiento autóctono. Aunque ellas, de otra raza que los hombres (descendientes de Pandora)⁸⁹⁹, no son hijas de la Tierra, sí se ven de algún modo implicadas en el mito, a través de las heroínas del mismo, las Cecrópidas, Aglauro, Herse y Pandroso, a quienes imitan o con quienes se identifican las jóvenes en sus rituales iniciáticos, que están, en cualquier caso, reservados sólo para las hijas de los más nobles, que representan al resto de la población femenina⁹⁰⁰. De algún modo la relación de las mujeres con Deméter, así como, con la misma Tierra⁹⁰¹, de la que termina siendo un epíteto “Pandora”, la primera mujer⁹⁰², pone de manifiesto el papel de la mujer y su ascendiente sobre el terreno de lo religioso y de los rituales que tienen que ver con la reproducción de los ciudadanos y de la *polis*, en los que la mujer tiene un protagonismo esencial. Desde esta perspectiva se ha hablado de una ciudadanía “religiosa” de las mujeres⁹⁰³, quienes, sin embargo, siempre permanecen como un elemento incómodo y “peligroso”⁹⁰⁴, al mismo tiempo que necesario para la reproducción de la ciudad.

⁸⁹⁷ Poseidón en la Acrópolis en este siglo: ver notas 45 y 614. Posiblemente el mito de la victoria de Atenea se asocia en estos momentos con las Panateneas: Shapiro, 1997, p. 66. Representado en este siglo: ver n. 881.

⁸⁹⁸ Citado por San Agustín, *CD*, XVIII, 9. Ver el comentario (con discusión y bibliografía) de Gourmelin, 2004, pp. 181-187; este autor destaca esta versión del mito (que no tiene por qué ser necesariamente tardía), como una justificación ideológica de la situación de las mujeres ajenas a la participación política y a la ciudadanía e incluso a la designación de “atenienses”. Este tipo de justificación no implica que las mujeres hubieran disfrutado en la vida real en ningún momento histórico del “voto” o de poder político, pero sí quizás muestra que existía una conciencia o idea entre los atenienses de una mayor “equidad” entre los sexos situada en un pasado remoto e indefinido, así como señala igualmente la existencia de reflexión sobre el lugar y papel de la mujer (específicamente en relación con la vida política), en momentos quizás de mayor definición y delimitación formal de esta exclusión. Ver también Dowden, 1997, pp. 119-120. Para este pasaje en relación con la posición de la mujer en el contexto ideológico de la *polis* de Atenas que relega y neutraliza la “maternidad de la mujer”: Loraux, 1991, pp. 194-206, esp. p. 199.

⁸⁹⁹ Loraux, 1990 (1981), p. 75 ss. En Hesíodo, *Op.* 59 ss ; Hes., *Th.*, 570 ss (esp., v. 590-1: estirpe y raza de mujeres).

⁹⁰⁰ Brulé, 1987. Para mujeres en las Panateneas: Lefkowitz, 1996.

⁹⁰¹ En fiestas sólo de mujeres, como las Tesmoforias: ver Zeitlin, 1982; para más bibliografía, Valdés, 2005g, pp. 304-305. Para Deméter y la Tierra ver más arriba el capítulo 2.

⁹⁰² Aún cuando Pandora en el mito narrado por Hesíodo (ver n. 899), está desprovista de este poder reproductivo (que posee la Tierra) según Zeitlin, 1995. Pandora y *Anesidora*: epítetos de la tierra Bérard, 1974, pp. 161-164. Ver Savalli, 1983, p. 97ss; *LIMC*, VII.1, Zürich-München, 1994, pp. 163-166. Para Pandora ver más abajo en texto. Pandora en el s.V, integrada en el complejo autóctono de la acrópolis, como “creación” de Atenea y Hefesto, conmemorado en la base de la estatua de Atenea de Fidias hecha para el Partenón: ver Shapiro, 1998, p. 136; Morris, 1992, p. 330; Paus., 1.24.7; Plinio, *N.H.*, 36.19.

⁹⁰³ Ver Foley, 1982, pp. 11-12.

⁹⁰⁴ Para lo “terrificante” femenino: Lévêque, 1988; Gould, 1980, esp. p. 57 (tensión, ansiedad y miedo de hombres frente a mujeres en la *polis*).

Es posible, asimismo, postular un cierto protagonismo de las mujeres en relación con los Misterios en época de Pisístrato, momento de definición femenina pero al mismo tiempo también de excepción por el carácter mismo de la tiranía⁹⁰⁵. Algunos indicios permiten señalar un cierto protagonismo y “autonomía” de las mujeres en el s.VI que analizaremos al ver su situación en esos momentos; esta realidad se percibe en el terreno de los enterramientos o en el de las dedicaciones votivas, pero también, como señala Isler-Kerényi, en la iconografía especialmente vinculada con los Misterios⁹⁰⁶.

En cualquier caso, a pesar de ello, en el s.VI, a partir de la legislación de Solón, se irá perfilando y definiendo con nitidez el lugar de las mujeres en la ciudad, quienes, aunque situadas junto a Atenea en la Acrópolis, permanecen supeditadas al varón y relegadas a un segundo plano en el mito más importante de Atenas: el de la autoctonía.

V.2. IDEOLOGÍA MASCULINA Y SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN ATENAS ARCAICA

Muchos son los estudios generales sobre las mujeres en el mundo griego, cuya imagen se nos ha transmitido a través del pensamiento y de la ideología, fundamentalmente masculinos, que nos han llegado de los autores de época arcaica y clásica. No vamos a entrar en las distintas corrientes sobre los estudios de la mujer dentro de la historiografía reciente⁹⁰⁷, sino tan sólo retomar la hipótesis que formuló I. Morris⁹⁰⁸ de la correspondencia entre ideología del *demos*/misoginia⁹⁰⁹, ideología

⁹⁰⁵ En este sentido de “excepción” de la tiranía en relación con “el matrimonio de los tiranos” (más parecido al mundo homérico de alianzas a través del matrimonio) ver Gernet, 1976 (1968), pp. 344-359.

⁹⁰⁶ Isler-Kerényi, 2001, p. 122.

⁹⁰⁷ Estudios generales sobre la mujer en Grecia: Mossé, 1983; Cantarella, 1991 (1981); Just, 1989; Savalli, 1983; Blundell, 1995; Prulé, 2001; Loraux, 1991; *idem*, 1990a. Para un acercamiento a las distintas posturas y a la historiografía sobre la mujer en el mundo griego: Katz, 1995. Especialmente relevante fue el trabajo de Pomeroy (1975), quien tuvo especial cuidado en distinguir mujeres de distinta clase social. Misoginia de sociedad ateniense en época clásica: Keuls, 1985. Mujeres en el teatro: Zeitlin, 1996; *idem*, 1990; Foley, 2001 (rechaza que exista una completa dicotomía o polarización entre los intereses de la *polis* como masculinos y los intereses del *oikos* como femeninos). Religión de las mujeres: Dillon, 2002. Ver también: Blundell - Williamson 1998. Más bibliografía: Valdés, 2006c, pp. 278-280.

⁹⁰⁸ Morris, 2000, p. 145ss.

⁹⁰⁹ En la historiografía del s.XIX, se resaltó sobre todo la seclusión y el desprecio hacia la mujer en la Atenas del s.V; para una revisión de esta teoría en la historiografía: Savalli, 1983, p. 7ss; Katz, 1995. Para la misoginia y los aspectos más negativos de la actitud e ideología de la democracia ateniense hacia las mujeres ver fundamentalmente Keuls, 1985. Hoy en día en general se acepta esta exclusión de la mujer de la esfera política pero se matiza esta supuesta “seclusión”; en este sentido véase por ejemplo: Lissarrague, 2003 (1998). Autonomía de las mujeres en Atenas en época clásica: Cohen, 1989; Strauss, 1998. Algunos autores han revalorizado la participación de las mujeres en la *polis* a través de la religión; ver para la participación de las mujeres en la esfera religiosa y en los sacrificios: Osborne (1993) frente a la tesis de Detienne et al. (1979) de la exclusión de la mujer también en este terreno. Papel ritual, religioso y cívico también de las mujeres: Foley, 1982, pp. 11-12. Algunos autores han reivindicado a las mujeres no sólo como parte inte-

de la elite/valoración de la mujer en un contexto aristocrático. En su estudio Morris analiza tanto las fuentes escritas como la arqueología para afirmar que la cultura e ideología igualitaria del “*ton meson*”, del *demos*, que cristaliza en la democracia clisténica y en el s.V en Atenas, está fundamentada en un igualitarismo de ciudadanos activos varones adultos, que excluye a la mujer (entre otros colectivos)⁹¹⁰. La expresión de esta tendencia en la literatura se encuentra sobre todo en Hesíodo⁹¹¹, pero también en autores que han sido analizados como exponentes claros de esta misoginia del *demos*, como Semónides o Eurípides⁹¹². Morris señala que dentro de la ideología aristocrática, vinculada con el “Este” (lo orientalizante) y con lo panhelénico, se tiene una visión más positiva de la mujer, o al menos de la mujer aristocrática, tal y como se manifiesta en Homero o en autores posteriores de tendencia oligárquica, como Platón o Jenofonte⁹¹³. En cualquier caso, esta visión “enaltecedora”, se enmarca siempre en un contexto de cultura “patriarcal” en la que las mujeres se intercambian, en el contexto de relaciones de *xenia*, como “bienes de prestigio”, tal y como hemos señalado en otro lugar.⁹¹⁴

Lo que vamos a tratar de analizar en este apartado es la situación de las mujeres en Atenas arcaica y específicamente en época de Solón y durante todo el s.VI, para tratar de discernir si realmente existe o se percibe ya esta correlación entre el “ascenso” político del *demos* (que incluye en el plano ideológico y de culto, el nacimiento de la autoctonía) y el “replegamiento” en la situación de las mujeres y en la ideología que acompaña esta situación. Adelantamos la conclusión de que pude per-

grante e importante del desarrollo y de la conciencia de la ciudad de Atenas sino incluso con un papel en la formalización de la ciudad-estado: Houby-Nielsen, 1996; según este autor se han enfatizado demasiado los derechos legales, excluyendo, de este modo, a mujeres y niños de las discusiones sobre el nacimiento de la ciudad estado griega (p. 254). La realidad de la integración/exclusión de las mujeres en la democracia es compleja. Una fuente privilegiada para el estudio de esta situación es la tragedia: ver nota anterior e Iriarte, 1991, esp., sus matizaciones en p. 17. Precisamente en este ámbito D. Plácido ha puesto de manifiesto cómo el mundo femenino del *oikos* es un tema recurrente en la tragedia, utilizado por el *demos* como forma de representar de modo privilegiado las contradicciones y la complejidad propias de la democracia en el s.V y los problemas de la sociedad: Plácido, 2000. Para la mujer en Atenas en el s.VI: Valdés, 2007b.

⁹¹⁰ Para la *polis* griega como un club de hombres: Mossé, 1983, pp. 11 y 48.

⁹¹¹ Loraux, 1990 (1981), p. 75ss.; Zeitlin, 1995. Ver más arriba para la creación de Pandora: n. 899.

⁹¹² Morris, 2000, p. 145ss. Semónides de Amorgo: 101: fr 7 Diehl. Ver para citas de autores en relación con este tema: Savalli, 1983, pp. 156-158. Misoginia desde Hesíodo y Semónides en adelante: Brulé, 2001, pp. 45-57. Contradicciones en Eurípides con respecto a las mujeres: Licht, 1932, p. 71; Mossé, 1983, p. 110ss. Misoginia en tragedia: Zeitlin, 1978. Peligrosidad de la asunción de roles masculinos por parte de las mujeres en Aristófanes y en la tragedia en general, y misoginia de Aristófanes: Foley, 1982, esp., pp. 6 y 10. Ver en general para la misoginia de los atenienses: Keuls, 1985. Para la imagen peligrosa y negativa de la mujer en época clásica: n. 904 (Gould).

⁹¹³ Morris, 2000, p. 178ss. Para mujer en Homero: Mossé, 1983, pp. 26-28 y 127 ss (señala también la existencia de dos ideología que afectan a la mujer por parte de los varones, la aristocrática y la del pueblo: pp. 98-101); Savalli, 1983, p. 42 (aunque considera que este valor de la mujer se da sólo en el contexto mítico y legendario) y p. 121 ss. *Cfr.* Blundell, 1995, pp. 47-57: la relación de la mujer homérica, aunque no menospreciada y con ciertas funciones que luego no posee (en el caso de Penélope), es asimétrica con respecto al varón.

⁹¹⁴ Valdés, 2005c, 120. También: Valdés, 2007b.

cibirse algo de esta afirmación a partir del análisis de la legislación y de las medidas de Solón, aunque la realidad es más compleja y no existe una correspondencia exacta entre “ascenso” del *demos* y misoginia, del mismo modo que dentro de la ideología y práctica de la aristocracia, en la *polis* del s.VII por ejemplo, las mujeres quedan ya relegadas en el contexto del poder pero también en otros aspectos como el derecho a enterramiento⁹¹⁵. Por otra parte, dentro de la ideología del *demos* se encuentran valores heredados de la ideología aristocrática, como el de la *eugeneia*, que se vincula estrechamente, como señalábamos más arriba, con el concepto de la autoctonía.

Además, algunos indicios (como los enterramientos o las ofrendas) permiten postular una situación de menor relegamiento en algunos aspectos de las mujeres (específicamente las esposas, madres e hijas de ciudadanos) en el s.VI que en el s.VII.⁹¹⁶

En cualquier caso la definición de la ciudadanía que se produce en el s.VI principalmente a partir de Solón⁹¹⁷ y de la que se excluye a la mujer, cuya integración se realiza por otras vías (especialmente la religiosa, que debe entenderse también en cualquier caso como perteneciente al corazón cívico mismo de la *polis*), cuenta con un mito, el de la autoctonía; de este mito pueden encontrarse asimismo conexiones con el mundo de las mujeres, pero supeditadas a la posición preeminente del varón, y excluidas (estrictamente hablando) del nacimiento autóctono, aunque transmisoras al mismo tiempo (como Creusa⁹¹⁸) de este privilegio.

La legislación de Solón incluye varias leyes sobre mujeres cuya posición es fijada y regulada⁹¹⁹, del mismo modo que lo es la de otros sectores, en relación con la delimitación de la ciudadanía, como los *nothoi*⁹²⁰. En general se suele admitir un cambio dentro del matrimonio desde “época homérica” o el alto arcaísmo a la época clásica, con un punto de inflexión en el s.VI, específicamente en Atenas, con la legislación de Solón. Se produce una sustitución de la “compra de la novia” (la *hedna*) a la “dote de la novia”⁹²¹, lo que tiene relación con el relegamiento de la ideología aristocrática del

⁹¹⁵ Polignac, 1996c, p. 203.

⁹¹⁶ Valdés, 2005c, p. 120, Polignac, 1996c, pp. 203-205.

⁹¹⁷ Manville, 1990, pp. 124-156.

⁹¹⁸ Para el *Ion* de Eurípides como exponente esencial de la autoctonía en el s.V: Zacharia, 2003. Creusa ya mencionada en un fragmento de Hesíodo: ver *supra* n. 63.

⁹¹⁹ Leyes de mujeres: Ruschenbush, 1966, F 127 a,b,c; Martina, 1968, pp. 221-223 (fg. 443-448); leyes de mujeres: p. 229 ss: fr. 457-463 (adulterio). Ver Plut., *Sol.*, 21.5; Plut., *Sol.*, 23, 1-2: prohibición de venta (orientada a la prostitución muchas veces) de hijas o hermanas (salvo las sorprendidas en adulterio) y multa para quien indujera a una mujer (salvo las heteras) a prostituirse. Ver Lape, 2002-3.

⁹²⁰ Ley de bastardos (atribuida a Solón): Ar., *Aves*, 1661-6. Para exclusión de *nothoi* de ciudadanía: Humphreys, 1974; Patterson, 1990 (*nothoi* excluidos de la *anchisteia* con Solón); Ogden, 1996, p. 36ss., esp., p. 43. Cox, 1998, p. 171. Lape, 2002-2003, pp. 122-123. Just, sin embargo, piensa que los *nothoi* están todavía dentro de la *anchisteia* con Solón: Just, 1989, p. 51. Ver para el tema especialmente: Lape, 2002-3, pp. 122-123 y 130, n. 56 (con bibliografía a favor y en contra de la integración de *nothoi* en la ciudadanía).

⁹²¹ Cfr. Vernant, 1973. Restricciones en esta dote en las leyes de Solón, como parte de su legislación suntuaria (ver *infra* n. 931): Plut., *Sol.*, 20.6 (la palabra es *pheine*: ver para el sentido Polignac, 1996c, p. 205). Mossé, 1983, pp. 147-149. Esta medida “igual” a los ciudadanos: Lape, 2003-4, p. 133.

“valor” de la mujer aristocrática, en el contexto de competencia aristocrática y de las relaciones de *xenia*. La transformación de la “*hedna* a la dote” se asocia en general con el protagonismo del *oikos* –la familia nuclear– y con la herencia dentro del mismo que afecta a la perpetuación de la ciudadanía dentro de la *polis*; en estos aspectos tiene un papel esencial la legislación de Solón, que privilegia la familia nuclear, y la herencia dentro de ella (con la ley de adopción), frente a la familia extensa.⁹²²

¿Cómo afecta todo ello al mundo de la mujer? Por una parte, la definición de la ciudadanía llevada a cabo por Solón, en la que se incluyen formalmente los *thetes* (no propietarios de tierra o propietarios de una pequeñísima parcela) y se prohíbe la venta de los familiares y poner como garantía del préstamo las personas⁹²³, repercute positivamente en la situación de las mujeres, sobre todo de las clases más bajas, como extensión a ellas de esta situación de integración comunitaria, pero también con alusiones explícitas y directas a ellas con la prohibición de la venta de las mujeres, en concreto, las hijas, lo que debía de ser “moneda de cambio” normal durante el s.VII⁹²⁴. Asimismo se suele aceptar que la delimitación de la ciudadanía vinculada al *oikos*-familia nuclear, emanada del contrato de matrimonio conocido como *engue*, favorece también la posición de las esposas e hijas legítimas que adquieren una posición de mayor “seguridad” y protección⁹²⁵, aunque ello se realiza quizás en detrimento de las concubinas y de los *nothoi*⁹²⁶, además de acentuarse, por otra parte, su situación de sumisión al *kyrios* con la definición legal de estos momentos⁹²⁷.

Esta “protección” y delimitación tiene como objetivo, en definitiva, preservar la propiedad del *oikos*, base y fundamento de la ciudadanía de los varones, de la que

⁹²² Ver nota anterior y Leduc, 1992; también Mosse, 1983, p. 154ss. Epicleras: Plut., *Sol.*, 20.2-3; Blundell, 1995, pp. 117-118. Para ley de adopción de Solón: Plu., *Sol.*, 21.3-4; Gernet, 1979 (1955), p. 121ss.; ver también para legislación sobre herencias: Is., (7) 3; (2) 13,14; D., (44), 49, 63, 67, 68; (45), 2, 14. Lacey, 1968, p. 88 y p. 125ss. Cox, 1998. Lape, 2002-2003, p. 120ss.; esta autora postula que las medidas de Solón están dirigidas fundamentalmente a establecer el criterio de ciudadanía en los hijos legítimos nacidos de la *engue*, en detrimento de los bastardos (*nothoi*) y argumenta que estas medidas tienen consecuencias desde el punto de vista político en la ciudadanía, destacando el camino que se abre hacia la “igualdad” de todos los ciudadanos y la limitación de la “excepcionalidad” o determinadas prácticas más habituales de los *aristoi* (como el mantenimiento mismo de *nothoi* dentro de la familia).

⁹²³ Arist., *Ath.*, 6.1. Para la situación política y la Sisactía con Solón hay una bibliografía ingente; puede verse Raaflaub, 1996b; Domínguez Monedero, 2001. Para la integración de los *thetes*: M. Valdés, 2005a; también Valdés (en prensa) *Thetes*.

⁹²⁴ Plut., *Sol.*, 23.1-2 : «... Pero por raptar a una mujer libre y forzarla, impuso una multa de cien dracmas, y, por prostituirla, de veinte dracmas (Esquines, I, 14, señala penas más severas), con excepción de las que se pasean exhibiéndose, o sea, las heteras; pues éstas frecuentan sin recato alguno a los que les pagan. Prohíbe además vender a las hijas y hermanas, salvo si advierte que, acostada con un hombre, no es virgen » : trad., de A. Pérez Jiménez. Ver Savalli, 1983, p. 46. Venta de hijos en otros lugares: Garland, 1989, p. 91.

⁹²⁵ Cf. Seaford, 1994, pp. 210-212. Ello no quiere decir que se altere en nada la estructura jerárquica del *oikos* (frente a la “igualitaria” de *polis*): ver Humphreys, 1978, p. 201; de este tema, así como de la mujer y la familia puede verse asimismo de esta autora: Humphreys, 1983. Para la *engue*: Just, 1989, pp. 45-47; Patterson, 1991 (matrimonio más como un “proceso” que como un evento legal).

⁹²⁶ Para los *nothoi*: n. 920. Lape, 2002-2003, pp. 125-126. A pesar de eso la *pallake* (concubina) sigue teniendo su papel en época clásica: Just, 1989, pp. 51-52; Blundell, 1995, pp. 124-125. Vernant, 1973, p. 58.

⁹²⁷ Leduc, 1992, pp. 290-292.

las mujeres son simples transmisoras, como de la herencia (en el caso de la *epikleros*)⁹²⁸. En efecto, la legislación de Solón puede considerarse un hito importante en la restricción de la libertad o sumisión de las mujeres en cuestiones como su participación en los funerales, del mismo modo que se da en la Atenas de Pericles⁹²⁹, momento culmen, por otra parte, de esta “endogamia” propia de la ciudad que preserva los *oikoi* ciudadanos⁹³⁰, paralelo al relegamiento dentro del *oikos* de las mujeres, a quienes se prohíbe, en la legislación de Solón, lo “desordenado y excesivo” en las salidas (del *oikos*) en los duelos y en las fiestas⁹³¹, al tiempo que se perfila su papel como una “eterna” menor, sin derechos jurídicos y supeditada siempre a la autoridad del padre, marido o hijo.⁹³²

Llama la atención de la legislación de Solón, en la línea de la teoría de Morris, que estas restricciones a las mujeres en general corran paralelas a las de restricciones de la ostentación “anti-aristocráticas” y se encuadren dentro del marco de la definición de ciudadanos varones “iguales ante la ley”⁹³³, que abre una vía hacia la democracia del s.V. Dentro de estas leyes suntuarias se encuentran tanto la ley de entierros, que favorece una cierta igualdad en las manifestaciones simbólicas del poder (que no terminan de “cumplirse” hasta finales del s.VI), como la ley que restringe las dotes de las novias⁹³⁴. En este sentido sí puede percibirse una cierta correspondencia en estos momentos, entre ideología del “*ton meson*” o del *demos* y las restricciones impuestas (y definidas legalmente) a la actuación o al papel de la mujer dentro de la *polis* (confinada al *oikos*⁹³⁵), con una proyección ideológica y cultural fundamental como veremos a continuación.

⁹²⁸ Epicleras: Savalli, 1983, p. 49; Mossé, 1983, p. 52. Preservar el *oikos*: Gernet, 1979 (1955), pp. 121-149; Just, 1989, pp. 95-98; Cox, 1998, pp. 94-99; Lape, 2002-2003, p. 133.

⁹²⁹ Con la ambigüedad al mismo tiempo de que comienza a acuñarse a partir de la ley de ciudadanía del 451, el término *aste* (aunque no el de *polites*) para la mujer, como pieza indispensable en la transmisión de la ciudadanía. Ver para aspectos legales de la mujer en la polis: Just, 1989, pp. 60-61; Harrison, 1968, p. 25 y p. 61. Para la relación de las mujeres y los enterramientos en época clásica (y las restricciones en esos momentos) ver Stears, 1998; *idem*, 1993; Havelock, 1981; Gould 1989; Shapiro, 1991, pp. 630-631.

⁹³⁰ Seaford, 1994, p. 214. Reflejo en la iconografía: Shapiro, 1991, p. 650.

⁹³¹ Plut., *Sol.*, 21.5-6: «Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante. Puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de un buey, enterrar con el cadáver más de tres mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro» (Trad. A. Pérez Jiménez). Precedido en esta tarea por Epiménides: Plut., *Sol.*, 12, 8.

⁹³² Ver Leduc, 1992, p. 292. Para la mujer ateniense en el s.V (como una menor): Mossé, 1983, p. 51ss.

⁹³³ El fragmento 24 D., lin. 19, de Solón ya indica cierta igualdad ante la ley, aunque el concepto de *isonomia* no se implanta definitivamente hasta Clístenes: Lévéque - Vidal-Naquet, 1964, p. 25ss. Restricciones en los duelos y enterramientos en los que se mezclan las restricciones femeninas y la condena de la ostentación: ver Plutarco en nota anterior y nota siguiente. Para esta “igualación” de los varones atenienses a través de las leyes concernientes a la familia: Lape, 2002-2003.

⁹³⁴ Ver n. 402. Polignac, 1996c, p. 205. Ver *supra* n. 921.

⁹³⁵ Excepto en asunto rituales y religiosos que incumben a la *polis* y son centrales para la supervivencia de la misma, con un papel importante en la ideología cívica: ver n. 908. Este “confinamiento” es matiza-

La situación de las mujeres con Solón, que debe entenderse dentro del marco de la consolidación de la familia nuclear, de la ciudadanía y de la propiedad ciudadana como base de la participación política masculina (en la que entran no sólo hoplitas sino thetes), con relegamiento en estos aspectos de la mujer, parte sin embargo también de una situación del estado oligárquico del s. VII, con fuertes restricciones y limitación de la ciudadanía para el *demos* en esos momentos⁹³⁶, que no favorecía tampoco a las mujeres; éstas, además de su exclusión de la actividad política y militar de esos momentos, quedan asimismo relegadas (como los niños) del enterramiento “formal” en el s. VII⁹³⁷, frente a una situación diferente en época geométrica y sobre todo en el s. IX. En esos momentos los enterramientos femeninos son incluso más ricos y destacados que los masculinos dentro de la aristocracia⁹³⁸, lo que puede encontrar una cierta correspondencia con la situación preeminente de algunas mujeres aristocráticas en los poemas homéricos, en la línea, por tanto, del valor dado a la mujer (aristocrática) y de la ideología de la elite vinculada a los bienes de prestigio, al lujo (especialmente los objetos del Este) y a las relaciones de *xenia* dentro de una sociedad patriarcal.⁹³⁹

En cualquier caso, la práctica de enterramientos del s. VII muestra que las restricciones de las mujeres se acentúan ya con la delimitación de la *polis* desde un punto de vista institucional y la separación del *oikos* de la vida pública, con la consolidación en el s. VII, del estado aristocrático, de predominio Eupátrida⁹⁴⁰, ajeno por tanto a la ideología del “*ton meson*”. En este sentido, y a pesar de restricciones con Solón, el s. VI recupera un cierto progogonismo femenino en manifestaciones como los enterramientos o las ofrendas votivas⁹⁴¹, sobre todo, cabe suponer, en

ble (ver n. 909) y depende también, en gran medida, de las tareas realizadas según la clase social: Pomeroy, 1975. En este sentido, las mujeres de los pobres salen necesariamente de casa para realizar sus tareas: Arist., *Pol.*, IV, 15, 13, 1300a, VI, 8, 23, 1323a.

⁹³⁶ En Atenas, según Morris, se alcanza una “isonomía” ya en el s. VIII que se ve sometida a restricciones en el s. VII: Morris, 2000, p. 155ss. y p. 288ss.; Almeida, 2003 (sigue a Morris). Ver *supra* el capítulo 2.

⁹³⁷ Ver especialmente: Polignac, 1996c; Houby-Nielsen, 1995, p. 142. Para costumbres funerarias en Ática arcaica también: Morris, 1994; Morris, 1995. Para el tipo de enterramientos denominado Opferrinen, típico del s. VII puede verse: Onofrio, 1993; Houby-Nielsen, 1996a; Kistler, 1998.

⁹³⁸ Whitley, 1996; Houby-Nielsen, 1996. Ver en general para el sexo de las personas enterradas en época geométrica: Strömberg, 1993; Strömberg, 1998.

⁹³⁹ Valdés, 2005c, p. 3.

⁹⁴⁰ Para éste: Valdés, 2004a; Valdés, 2002f.

⁹⁴¹ Más importancia de la mujer en los enterramientos del s. VI: Houby-Nielsen, 1995, p. 145. Ver para el tema: Humphreys, 1983, p. 79ss., esp. p. 93: conmemoración de padres a hijos en el arcaísmo en las tumbas. Para el tipo de tumbas puede verse Richter, 1961. La mayoría de las dedicaciones son, sin embargo, masculinas (un 90% frente a un 10%), muchas de ellas dedicadas a hijos: Onofrio, 1998 (destaca la importancia de la patrilinealidad unido al concepto de ciudadanía y la flexibilidad en prácticas matrimoniales frente al s. V). Para el aumento de las dedicaciones de estatuas de *korai* (algunas, diosas, otras, funerarias que marcaban la tumba) en Atenas en el s. VI (entre el 570-480): Blundell, 1995, p. 92; Dillon, 2003, p. 12ss.; esta autora señala que las dedicaciones de mujeres en la Acrópolis en las que en ocasiones no aparece el nombre del padre o del marido se dan sólo hasta el 480 y que la primera dedicación de una mujer en Acrópolis (*Ergokleia*), quien ofrece como *aparche* un pilar con estatua de bronce (que sería de Atenea) es del último cuarto de s. VI; otras dos, anteriores a las guerras médicas, no mencionan tampoco el nombre del padre o

época de los Pisistrátidas, cuyas peculiaridades en la política matrimonial, similares a las del mundo homérico, típicas de los tiranos, han sido destacadas.⁹⁴²

Con la tiranía podría haberse producido asimismo, una mayor “integración” y “definición” tanto del elemento femenino como de las clases bajas (los thetes y/o antiguos *hektemoroi*)⁹⁴³ a través del ritual y específicamente del desarrollo de los Misterios, como podría desprenderse de la iconografía dionisiaca de estos momentos.⁹⁴⁴

En este sentido, si bien el desarrollo de la ideología del *demos* corre paralelo en algunos aspectos (como en la definición jurídica y política) al relegamiento cívico de las mujeres⁹⁴⁵ y a la misoginia⁹⁴⁶, también puede señalarse, que por su misma situación de marginación, las mujeres se acercan (ideológicamente, como en Esparta o en Argos⁹⁴⁷) a ese *demos*, específicamente al subhoplítico, susceptible de perder su ciudadanía todavía en el s.VI. Asimismo, la representación de los problemas concernientes a ellas es especialmente adecuada para recoger la reflexión sobre las contradicciones de ese mismo *demos* en la democracia posterior.⁹⁴⁸

Solón restringe asimismo el protagonismo de las mujeres en aspectos rituales y de conducta; intenta frenar lo “desordenado y excesivo” en su comportamiento y específicamente también en los ritos (Plut., *Sol.*, 21.5), con lo que puede referirse no sólo a los duelos, sino también a otro tipo de ritos de mujeres de tipo orgiástico e iniciático en los que están presentes la inversión de roles y la adquisición por parte de la mujer del papel del hombre. En estos ritos tiene un papel esencial en toda Grecia el culto de Afrodita guerrera⁹⁴⁹, vinculada al mundo femenino de la iniciación, pero también de forma específica, en el ámbito ritual, a la subversión de las mismas frente a los varones⁹⁵⁰. El hecho de que en Atenas no se encuentren trazas de este culto en época clásica no es debido tanto a que no sea una ciudad doria (como Esparta,

marido: Dillon, 2003, pp. 14-17; Dillon igualmente cómo baja el número de dedicaciones, al menos públicamente, a partir del 450: p. 18. Ver también: Shapiro, 1991, pp. 633, 638.

⁹⁴² Ver para las peculiaridades y “anacronismos” de los matrimonios de los tiranos: Gernet (n. 905 *supra*).

⁹⁴³ Valdés, 2004b, pp. 174-177. También Valdés (en prensa) *Thetes*.

⁹⁴⁴ Isler-Kerényi, 2001, p. 122: integración de la mujer en la *polis* a través de Dioniso, patrón tanto de la metamorfosis masculina como de la femenina, de la esposa-madre, como de la hetera; Isler-Kerényi señala que las mujeres tienen ya una relación autónoma con el dios a partir del 540 (p. 142), y un acceso, como Sêmele, a la “inmortalización” a través de los Misterios (p. 226). Posiblemente los miembros de las clases bajas, como los thetes, comienzan a poder iniciarse en los Misterios a través de la creación de los Pequeños Misterios de Agras: ver nota anterior y Valdés- Martínez Nieto, 2005.

⁹⁴⁵ Siempre teniendo en cuenta las diferencias que hay también dentro del mundo de las mujeres dependiendo de la clase social o del estatuto (esposa, madre, hetera...): ver Pomeroy, 1975.

⁹⁴⁶ Misoginia del *demos*: ver notas 907, 909, 912.

⁹⁴⁷ En el caso de Esparta y Argos, mujeres cercanas en el imaginario a la población marginada de hilotas y *gymnetes*: Valdés, 2005c, cap. 2 y 3; Valdés, 2005h.

⁹⁴⁸ Plácido, 2000. Especialmente también en la comedia de Aristófanes, como *Lisistrata* o la *Asamblea de mujeres*; ver Foley, 1982; *idem*, 2001.

⁹⁴⁹ Para este culto ver especialmente: Flemberg, 1991; *idem*, 1995. Ver también especialmente: Graf, 1984b; Valdés, 2005c.

⁹⁵⁰ Cartledge, 1993, p. 83.

donde se encuentra el culto de Afrodita armada), como a la desvinculación completa que se hace ya en el s.VI, tanto en el ámbito de lo real como en lo “cultural”, entre las mujeres y cualquier forma de poder (guerrero, político o económico en relación con la propiedad)⁹⁵¹, por lo que, como veremos, en el apartado siguiente, se despoja al culto de Afrodita (como “espejo” del mundo femenino) de todo valor guerrero, al menos en su relación con las mujeres (aunque no probablemente en su asociación con el *demos*, como *Hegemone*), resaltándose los valores de Atenea, la diosa políada y principal de la ciudad, alineada, como diosa guerrera, con el mundo de los varones. Las mujeres se integran en la *polis*, de este modo, supeditadas al varón y dependientes de ellos, aun cuando mantengan un papel y protagonismo importantes en el contexto de la religión cívica.

V.3. ATENEA VERSUS AFRODITA: EL REFLEJO RITUAL Y FESTIVO DE LA IMAGEN FEMENINA

En un trabajo reciente⁹⁵² hemos estudiado el papel de Afrodita “armada”⁹⁵³ en rituales de travestismo, especialmente ligados al mundo femenino, en relación con su iniciación a la edad adulta pero también vinculados a la inversión del orden establecido que queda en el plano mítico y ritual; estos rituales se asociaron asimismo de modo especial (sobre todo en el Peloponeso) con situaciones de subversión o rebelión tanto de los elementos más marginados de la sociedad como potencialmente de las mujeres vinculadas a aquéllos⁹⁵⁴. El culto de la diosa en su versión guerrera, tiene más incidencia en ciudades como Esparta o Argos que en Atenas⁹⁵⁵, donde aparentemente no se da un culto de estas características en la época clásica. Sin embargo un análisis más detallado y ciertos indicios permiten suponer la existencia de un culto de Afrodita⁹⁵⁶ “armada” también en Atenas en época arcaica, al que se

⁹⁵¹ Aunque este poder “político/guerrero” se manifiesta sólo con anterioridad en el ámbito del rito, en rituales de reversión del orden establecido, y posteriormente, en el contexto de la Atenas democrática, en el mundo imaginario como por ejemplo, en las comedias de Aristófanes, o en ciertos mitos (como las amazonas). En los aspectos económicos es posible que sí pueda encontrarse un vínculo entre las sociedades donde pervive este tipo de cultos y rituales como el de Afrodita guerrera con una mayor capacidad y autonomía económica de las mujeres en relación con la propiedad (así como en relación con otros aspectos educativos, como el de los ejercicios gimnásticos en Esparta): ver Valdés, 2005c, p. 58.

⁹⁵² Valdés, 2005c.

⁹⁵³ Para estos aspectos del culto a Afrodita: Flemberg, 1991; Flemberg, 1995.

⁹⁵⁴ Para este tipo de rituales: Graf, 1984b.

⁹⁵⁵ Valdés, 2005c, cap. II y III. Este hecho puede ser significativo dada la coincidencia de lugares donde tiene protagonismo Afrodita “guerrera” con zonas en las que las mujeres tienen un papel menos restringido (al menos en algunos aspectos) que en Atenas, aun cuando es importante matizar esta realidad de la “libertad” de las mujeres, específicamente espartanas, que en definitiva se subordinan igualmente a la ideología y a las necesidades reproductivas de la *polis* de ciudadanos varones, los *homoioi*. Ver Napolitano, 1987. Mujer en Esparta también: Mossé, 1983, pp. 87-88.

⁹⁵⁶ Culto de Afrodita en Atenas Arcaica: Valdés, 2002g. Afrodita en Atenas de época clásica: Pirenne-Delforge, 1994, p. 15ss.; Rosenzweig, 2003.

despojó probablemente de su “dimensión guerrera” —especialmente en relación con las mujeres— ya desde el s.VI y sobre todo desde Solón, que reorganiza el culto de Afrodita en la ciudad, tanto en el *asty* (Afrodita Pandemos)⁹⁵⁷, como en la costa (el culto de Colias)⁹⁵⁸, “suprimiendo —en relación con los ritos de mujeres— lo desordenado y excesivo”.

Afrodita, como Atenea, venerada en la acrópolis y en las inmediaciones de la misma, y ligada de forma estrecha con las Cecrópidas⁹⁵⁹, las hijas del rey-serpiente y curótrofas de Erictonio, tiene, como la diosa políada Atenea, un papel esencial en la educación de las niñas y en su transición a la edad adulta. Este papel sigue vigente en época clásica y posterior⁹⁶⁰, aunque los rasgos guerreros de Afrodita, especialmente los que podrían haberse asociado con las mujeres y los rituales de inversión de las mismas, quedan relegados o suprimidos, aunque quedan indicios de esta realidad de culto en el mundo imaginario, en obras como *Lisístrata* de Aristófanes⁹⁶¹.

Del mismo modo también queda desplazada a un segundo plano la diosa del amor en su función de acompañante del héroe ateniense por excelencia, Teseo, que empieza a promocionarse ya desde Solón⁹⁶², y que es, desde entonces, fundamentalmente guiado por Atenea, la diosa políada y “varonil”⁹⁶³. A partir de la reorganización de fiestas ligadas a la conquista de Salamina y a la consolidación del territorio de Eleusis, con Solón (las Esciras y las Ocoforias)⁹⁶⁴, Atenea sustituye, por tanto, a Afrodita en la conducción del héroe, en el que se representa ya en estos

⁹⁵⁷ Afrodita Pandemos en relación con la prostitución, establecida por Solón (aun cuando una tradición anterior asociaba su culto a Teseo y al sinecismo: Paus., 1.2.3): *FGrH* 272 F 9 = Harp., s.v. *pandemos Aphrodite* = Ath. 13.569d; también en el poeta cómico Filemón: Philemo PCG VII F3; Eubulus PCG V F 67 (Ath., 13.568f-569e). Establecimiento de la prostitución estatal como medida democrática: Lape, 2002-2003, p. 134. Para el santuario de la diosa al sudoeste de la Acrópolis: Beschi, 1967-68, p. 517ss. Santuario del s.IV (350-310), aunque el culto en esta zona es probablemente anterior (dada su relación con Teseo y con el “ágora vieja”): Travlos, 1971, p. 2,4,8 (fig., 5); Shapiro, 1989, pp. 118-119. Hurwit, 1999, p. 41. Dillon, 1999, p. 70.

⁹⁵⁸ Afrodita en Colias: Farnell, 1977 (1894), vol., II, pp. 519 y 655; Pirenne, 1994, p. 76 s; Ver especialmente, en relación con Solón: Valdés, 1995; Valdés, 1997; Valdés, 2002a, cap. 8 y 9.

⁹⁵⁹ Aglauros es en Atenas la esposa de Ares (normalmente vinculado a Afrodita): Gantz 1993, p. 238; Helánico *FGrH* 323a F 1; Brulé 1987, p. 33. Tanto Afrodita como Aglauro son veneradas en las cuevas de la acropolis: Broneer, 1932; Dontas, 1983. Las Cecrópidas, Atenea y Afrodita implicadas en las Arreforias en la Acrópolis: Burkert, 1998 (1966); Valdés 2002a, pp. 206-7, n. 30; Valdés, 2005g, pp. 293-296; Rosenzweig, 2003, p. 43. Similar iconografía de las Cecrópidas y Afrodita: Shapiro 1995a, pp. 43-45. Para el culto de Aglauro y Afrodita: Valdés, 2005b.

⁹⁶⁰ Ver Pirenne-Delfoge y Rosenzweig en n. 956.

⁹⁶¹ Valdés, 2005c, p. 108.

⁹⁶² Shapiro, 1996a; Valdés, 2004d, p. 291ss. *Contra*: Anderson, 2003, p. 134ss. Para la antigüedad del héroe en el Ática ligado a festivales ver Valdés en n. 964 más abajo y Simon, 1996; asociado al norte del Ática: Walker, 1995b, p. 138; Walker, 1995a. Vinculado al ágora vieja: Luce, 1998. Ver también Valdés, (en prensa) *Recreación*.

⁹⁶³ Teseo guiado por Afrodita en su aventura cretense: Plut., *Thes.*, 18, 3; 20, 7; 21, 1. Atenea implicada en las aventuras de Teseo en el s.VI: Neils, 1987, p. 24ss.; Demargne, 1984, p. 1006, n° 536. Para la transferencia de esta conducción del héroe de Afrodita a Atenea: Valdés, 2005c, p. 122ss.; Valdés, 2002a, 187ss. (con bibliografía).

⁹⁶⁴ Valdés, 1995; *idem*, 1997; *idem*, 2002, p. 187ss.

momentos, pero sobre todo a partir de finales del s.VI, la trayectoria del joven ateniense hacia la edad adulta y por tanto su integración en la comunidad y la adquisición de su ciudadanía plena⁹⁶⁵, que se desvincula, de este modo, del culto “femenino” de la diosa del amor, aún cuando la relación de la diosa con el *demos* permanece en época clásica y helenística, en la diosa Pandemos, Urania, asociada al *Demos* y a las Cárites y conocida como “*Hegemone tou demou*”.⁹⁶⁶

Afrodita queda despojada de sus rasgos guerreros (en relación con las mujeres), acentuándose aún más en el s.VI (en la iconografía) los de Atenea⁹⁶⁷, la diosa varonil, patrona y protectora de los hombres y de las mujeres atenienses, pero vinculada, en el caso de éstas, sólo a sus aspectos curotróficos y domésticos, como específicamente el tejido⁹⁶⁸. Afrodita permanece con un papel esencial en la iniciación a la sexualidad tanto matrimonial como extramatrimonial⁹⁶⁹, aunque se despoja, al menos en su relación con las féminas, de cualquier rasgo “varonil” (es decir, la deliberación política y la guerra) o de poder asociado a la victoria militar⁹⁷⁰, aunque estas características permanecen vinculadas a la diosa en su relación con el *demos*, como Pandemos y *Hegemone*.

Todo ello lleva a suponer la tendencia a una completa desvinculación no ya sólo real sino también, sobre todo, imaginaria, de las mujeres ateniense con la posibilidad de un acceso, aunque sea en el mundo de la “inversión ritual”, al poder político y guerrero, en el momento precisamente de la promoción y de la definición de la ciudadanía del *demos* (con Solón, los *zeugitai* y *thetes*), en la que las mujeres quedan, de algún modo, integradas pero al mismo tiempo supeditadas, a través de Atenea, al varón ateniense.

No vamos a entrar en detalle en los cultos y rituales que podrían haberse asociado en el arcaísmo, antes de la reorganización de Solón y del s.VI, con Afrodita “guerrera” que hemos analizado en detalle en otro lugar⁹⁷¹, sino tan sólo mencionar

⁹⁶⁵ Teseo como imagen del efebo ateniense en su iniciación: Jeanmaire, 1939, p. 228ss.; Neils, 1987. Bibliografía sobre el héroe: Valdés, 2006c, pp. 278-281. Ver para la preeminencia y el papel que adquiere el héroe a finales del s.VI el epílogo.

⁹⁶⁶ Pirenne-Delforge, 1994, p. 39; Monaco, 2001, p. 116 ss.; Harrison, 1990.

⁹⁶⁷ Durante el arcaísmo no es frecuente la representación de Atenea con casco hasta el s.VI: Ritter, 1997; Blomberg ha puesto de relieve que la imagen de Atenea con casco corintio no se generaliza hasta el s.V (Blomberg, 1996, pp. 90-92); ver también Ritter, 2001, p. 146. Hay, sin embargo, imágenes de Atenea con casco ya desde el alto arcaísmo, especialmente la imagen del Paladio: *cfr.* Simon, 1980 (1969), p. 188, abb. 169-171; Demargne, 1984, p. 965 (Paladio) y p. 969 (representación como Atenea *Promachos* a partir del s.VI en Atenas).

⁹⁶⁸ Ver n. 1005.

⁹⁶⁹ Rosenzweig, 2003, pp. 6-12; para Afrodita y su relación con la sexualidad ver también: Budin, 2002, p. 280.

⁹⁷⁰ Ya en Homero se “despoja” a la diosa de todo poder en este terreno (*Il.*, 5.428-430), aunque conserva plenamente su poder de “victoria” en el terreno del amor y la sexualidad en el *I* (aún cuando Zeus le pone también “cortapisas”). Este poder en el terreno de la victoria no sólo amorosa sino militar pervive en algunos lugares como en Corinto (Valdés, 2005c, p. 76ss.) y se percibe igualmente en su conexión con la “victoria” en *Lisistrata* de Aristófanes, o en algunos versos de Sófocles: Davison, 1987, pp. 286-290; *TrGF* IV fr. 941, 13; *Ant.*, 781-800.

⁹⁷¹ Valdés, 2005c p. 104ss.

las posibilidades en este sentido y la sustitución de Afrodita por Atenea en diversos cultos y fiestas de la ciudad.

En primer lugar merece la pena destacar la posibilidad de un culto a Afrodita como *Nike* o, al menos, con rasgos guerreros y curotróficos (la manzana o granada y el casco) en el bastión de Nike durante el s.VII⁹⁷², antes de la transformación del mismo en lugar de culto de Atenea *Nike*⁹⁷³, con la reorganización de las Panateneas, momento también, como se ha analizado más arriba, del nacimiento de Erictonio. Afrodita no sólo está vinculada a la victoria en varios lugares de culto (incluso con el epíteto *Nikephoros*, como en Argos⁹⁷⁴), sino que en Atenas la diosa también tiene estas reminiscencias de poder y de victoria; además se puede constatar una conexión especial de su culto con el bastión de *Nike* tanto en la literatura (en *Lisístrata*)⁹⁷⁵ como en la topografía (el culto de la Pandemos en las laderas del bastión)⁹⁷⁶. Por otra parte el inicio de la actividad cultural en esta zona (en las cuevas y nichos del bastión) se remonta ya al inicio del arcaísmo si no antes⁹⁷⁷, por lo que puede suponerse la existencia del culto a una diosa ya en esas fechas (s.VII), cuya iconografía, “heredada” por la *Atenea Nike* del s.VI⁹⁷⁸ remite, en otros lugares y también probablemente en la misma Atenas, al culto de Afrodita⁹⁷⁹.

Asimismo en la costa del Ática, en el lugar donde se desarrollaba la fiesta de las Oscoforias, se sustituye a Afrodita por Atenea después de la incorporación de Salamina con Solón⁹⁸⁰, momento que se aprovecha para dotar a la diosa políada del epíteto salaminio de Esciras y se asocia, de forma un tanto “forzada”, con Dioniso en la celebración iniciática (de jóvenes chicos y chicas) de las Oscoforias⁹⁸¹. La diosa del amor permanece no muy lejos de allí, en Colias, donde se vincula con elementos “marginales”, orgiásticos y “extranjeros”, como lo son, las mismas mujeres atenienses.⁹⁸²

⁹⁷² Valdés, 2005c, pp. 105-111.

⁹⁷³ Mark, 1993.

⁹⁷⁴ *Nikephoros* en Argos: Paus., 2.19.6.

⁹⁷⁵ Ver n. 970.

⁹⁷⁶ Ver n. 957. Afrodita en la “laderas de la acrópolis” en relación con Atenea: Loraux, 1990 (1981), p. 157ss.

⁹⁷⁷ Brouskari, 1997, p. 73.

⁹⁷⁸ Para la estatua de Atenea *Nike*, posiblemente sedente, con la granada/manzana en una mano y el casco en la otra ver Harpocración, s.v. *Nike Athena*; Beschi, 1967/68, p. 531; Mark, 1993, p. 93ss; Ridgway, 1992, p. 135.

⁹⁷⁹ Afrodita con una granada o un objeto redondo en la mano: Paus., 2.10.5; en un aríbalo del s.VII: Pirenne-Delforge, 1994, pp. 135-136; Johansen, 1923, pp. 141-142, Pl., XX, 1. Para una imagen sedente de Afrodita en Atenas en época arcaica sosteniendo un objeto redondo: Broneer, 1938, pp. 185-186, fig. 23 a y b y fig. 24.

⁹⁸⁰ Ver *supra* n. 958.

⁹⁸¹ Valdés, 2002, p. 187.

⁹⁸² Colias: Paus., 1.1.5; Plu., *Sol.*, 8. Aristófanes llama a las *Genetyllides* (epíteto de Afrodita y de ninfas en Colias) “*theos xenikos*”: Ar., *Nu.*, 51 y 52 y sch. Ar., *Lys.*, 52; Hsch., s.v. *Kolias*. Aristófanes llama asimismo a las *Potmiai Genetyllides*, *thelydriodes*, nombre que deriva de *thelydrias*, “hombre afeminado”, con el que se califica a Dioniso: Ar., *Th.*, 131 (*thelydrias*: Hdt. 7.153); Dioniso “*thelymorphos*” en Delfos: Filócoro *FGrH* 328 F 7. Ver para el culto de Colias: Raubitschek, 1974, pp. 137-138.

Afrodita está, de todas formas, como Atenea, asociada al tema de la autoctonía, por su relación estrecha con las Cecrópidas y con el ritual de las Arreforias, en el que estaban implicadas aquéllas junto al héroe Erictonio⁹⁸³, así como por su representación en imágenes del nacimiento del héroe en el s.V⁹⁸⁴. Afrodita permanece en época clásica como una diosa que acompaña a Atenea en el proceso iniciático, esposa de Hefesto, el padre del héroe “autóctono” y patrona de las curótrofas del niño, las Agláuridas o Cecrópidas. De hecho Afrodita es denominada ella misma “Curótrofa” en Atenas y representada en el s.VI con un niño (o niños) en sus brazos⁹⁸⁵, imagen y patrona, por tanto, con Atenea y las Cecrópidas, de las atenienses, madres, novias (como Afrodita *Nymphe*)⁹⁸⁶ y esposas, hijas, pero también heteras (en la legislación de Solón⁹⁸⁷); eso sí, la diosa es despojada, como aquéllas, de cualquier poder guerrero o de victoria, al menos en el terreno de la guerra y de la deliberación, como aparece ya claramente en Homero, donde se reafirma el papel y el poder de Afrodita (controlado y “supervisado” por Zeus, en el *himno homérico*)⁹⁸⁸ en el terreno del amor y la sexualidad.

Afrodita articula también, en definitiva, como Atenea, la integración de las jóvenes en la ciudad y en la *polis*, especialmente su integración en el *oikos* como esposas y su actividad relacionada con la sexualidad, la atracción y complementación sexual en el matrimonio así como la procreación⁹⁸⁹, aunque supeditadas al varón (y a la función reproductiva de la ciudad), como lo está la diosa misma a Zeus, despojada, además, de cualquier otra función que no sea estrictamente la de la sexualidad, situación que se perfila de forma más nítida y definida en el s.VI.

A través de la diosa y de las heroínas de la Acrópolis (como veremos más abajo), las jóvenes y mujeres atenienses se ven inmersas también, pero de forma subordi-

⁹⁸³ Ver notas 524 y 1006. Recientemente se ha vuelto a reafirmar el protagonismo de Afrodita en las Arreforias, especialmente a partir de la iconografía: Delivorias, 1997b; Pirenne-Delforge, 1994, pp. 58-59; Rosenzweig, 2003, pp. 50-52. Ver la nota siguiente.

⁹⁸⁴ Afrodita junto a Atenea en el nacimiento de Erictonio: Shapiro, 1998, p. 142 y n. 74 / (fig. 13 y fig. 14).

⁹⁸⁵ Afrodita como Curótrofa (con el niño en sus brazos) en representaciones hacia 580: Shapiro, 1989, pp. 121-122; Carpenter, 1986, pp. 24-25; Isler-Kerényi, 2001, p. 56 y pp. 119-120. Hadzisteliou-Price, 1978, p. 128. Afrodita con el epíteto Curótrofa: Antología Palatina, VI, 318.1; Ath., 13. 592 a (atribuido a Sófocles o a Homero: *Hom. Epigr.*, 12 Bumeister). Ver Pirenne-Delforge, 1994, p. 62.

⁹⁸⁶ Al suroeste de la Acrópolis existe un culto a *Nymphe* que posiblemente se venera como una epiclesis de Afrodita (asociada además con Afrodita Pandemos ya que compartían la misma sacerdotisa en época romana: IG II², 5149 del s.II d.C.); Wycherley, 1970; Rocca, 1972-73, pp. 419-450. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 23-24; Shapiro, 1989, 118, n. 2 y 121, n. 25. Aunque el templo es del s.V (cfr. Oakley – Sinos, 1993, p. 6), existen restos culturales (especialmente *loutrophoroi* asociados al mundo femenino y sobre todo a aspectos nupciales) desde el s.VII: Onofrio, 1995, p. 72; Dillon, 2002, p. 219. Los *loutrophoroi* se han encontrado también en otros lugares de culto de la diosa como Dafni además de otras cuevas o lugares asociados con las ninfas: Dillon, 2002, p. 219. Para Afrodita Pandemos (venerada también por la zona sudoeste de la Acrópolis) asociada al ritual del matrimonio y a sacrificios preliminares (*proteleia*): Dillon, 1999, p. 73.

⁹⁸⁷ Ver para prostitución con Solón: n. 957.

⁹⁸⁸ Vamvouri Ruffy, 2004, pp. 79-80.

⁹⁸⁹ Budin (2002, pp. 20-21) desvincula la sexualidad en Afrodita de la procreación; ver sin embargo: Valdés, 2005c, p. 2 con n. 8 y p. 248; Pirenne-Delforge, 2001, p. 175ss.

nada y tangencial, en el tema de la autoctonía, sin ser ellas las depositarias de este privilegio, como portadoras (del mismo modo que las princesas que llevan al niño Erictonio en la cista sin conocer su contenido) o simples espectadoras, como la diosa Afrodita en la iconografía, del nacimiento milagroso del héroe.

V.4. ATENEA, LAS MUJERES Y LA AUTOCTONÍA: GUARDIANAS Y CURÓTROFAS DE ERICTONIO

Como adelantábamos en el apartado anterior, en la esfera religiosa es fundamentalmente a través de Atenea y de las heroínas de la acrópolis (sin olvidarnos de Afrodita, que queda en un segundo plano) como las mujeres atenienses se integran, a través de cultos y ritual propios de la *polis*⁹⁹⁰, en la ciudadanía y específicamente en el mito de la autoctonía. Tampoco hay que dejar de lado su conexión con la Tierra, a través de fiestas de Deméter y a través de imágenes como la desarrollada en el s.V de Pandora, conocida como epíteto de la Tierra y representada en la base de la estatua de Atenea en la Acrópolis⁹⁹¹. La primera mujer, Pandora, se asocia, además en Atenas, con *Protogeneia*, la “primera nacida”, hija de Deucalión y de Pirra en unas versiones, pero conocida como hija de Erecteo en Atenas, junto a la misma Pandora, Procris, Creusa y Oritía, según el historiador ático Fanodemo⁹⁹². *Protogone* en Atenas, que tiene un vínculo especial con la Tierra y con Deméter, venerada como Core “*Protogone*” en Flia junto a estas divinidades en un contexto de cultos órficos, y cuyo nombre aparece en masculino (*Protogonos*) también en textos órficos antiguos, puede vincularse ya a aspectos ctónicos que se desarrollan en el Ática en el s.VI, momento en el que se inician probablemente los Misterios de Flia en relación con los Licómidas.⁹⁹³

⁹⁹⁰ En las Arreforias por ejemplo: ver notas 524, 730 y 860; o las Panateneas: *cfr.* Lefkowitz, 1996. Para el ciclo iniciático ligado a la Acrópolis y las Cecrópidas: Brulé, 1987; para Cecrópidas también: Powell, 1906; Kiilerich, 1989, p. 18; Gantz, 1993, p. 237; Kearns, 1989, p. 23ss.; Shapiro, 1995a. Kron, *LIMC*, I.1, 1981, p. 283ss.; Valdés, 2006c, p. 242ss. Gourmelen, 2004, p. 151ss.

⁹⁹¹ Mito de Pandora: ver *supra* n. 899. *LIMC* VII.1., s.v. *Pandora*, Zürich-München, 1994, 163-166 (M. Oppermann): el primer vaso que la representa es del 470 a.C. Simon, 1963a. Pandora se relaciona, además de con la Tierra, con los otros dos dioses fundamentales de la autoctonía en Atenas, Atenea y Hefesto que colaboran en la creación de la primera mujer: ver Shapiro, 1998, p. 149.

⁹⁹² Ver *Sud.*, s.v. Παρθέναι (Fanodemo, *FGrH* 325 F 4). *Pandoros* como hija de Erecteo: Apoll., *Bibl.*, 3.196. Ver Jacoby, 1954, vol. I, pp. 178-180; Jacoby cree que tanto Pandora como *Protogeneia* son introducidas entre las hijas de Erecteo después de Eurípides con el atidógrafo Fanodemo: pp. 179-180.

⁹⁹³ Pandora y *Protogeneia* asociadas también al tema de la autoctonía en la historia de Deucalión y Pirra en Píndaro, *Ol.*, 9.41-6. *Protogeneia* como hija de Deucalión y Pirra: Apolodoro, *Bibl.*, I, 7; Helánico *FGrH* 4 F 117. Eros-*Protogonos* en la Teogonía órfica antigua: West, 1983, p. 234; Martínez Nieto, 2000, pp. 221-222 y pp. 243-244 (hacia el 500); ver también: Brisson, 1995, p. 411. Para *Protogeneia* como posible epíteto de Gea y como hija de Erecteo y hermana de Pandora ver Guthrie, 1970 (1955), p. 100; ver también la nota anterior. Core *Protogone*: Paus., 1.31.4. Para los cultos de Flia, lugar de desarrollos místicos que se remontan al s.VI: ver notas 166 y 177.

En cualquier caso, en el mito de autoctonía, los protagonistas fundamentales son Erictonio, Atenea y los varones atenienses, no las mujeres, que “imitan” a la Tierra en su labor procreadora y son consideradas de una raza aparte.⁹⁹⁴

Antes de analizar el papel de Atenea, vamos a centrarnos en las Cecrópidas o Agláuridas (muy vinculadas a la diosa), y en las hijas de Erecteo, como Creusa o Ctonia, quienes se destacan en el mito y en el culto como transmisoras, curótrofes y guardianas de la autoctonía, del mismo modo que las mujeres atenienses, sin ser depositarias de la misma, pero participando, de algún modo, de ella⁹⁹⁵.

En la iconografía del s.VI aparecen ya las Cecrópidas, Aglauro, Herse (o Curótrofa en las inscripciones)⁹⁹⁶ y Pandroso, esta última la única fiel al mandato de Atenea que disponía por tanto de un santuario propio en la cima de la acrópolis junto a la diosa, en el centro mismo del “espacio autóctono”. Además de las imágenes, el nombre de Aglauro está también documentado en el s.VI en una inscripción de un vaso de figuras negras⁹⁹⁷. Aunque las Cecrópidas son probablemente figuras culturales y mitológicas antiguas en Atenas⁹⁹⁸, los testimonios iconográficos muestran que adquieren relevancia en el s.VI, probablemente al mismo tiempo que comienza a revalorizarse y desarrollarse el tema de Erictonio (a partir de Erecteo), criado por Atenea, hijo de Hefesto (introducido ahora en el mito) y de la Tierra.

Los tres nombres de las heroínas muestran su relación primordial con la fertilidad de la tierra⁹⁹⁹, así como su vínculo (en Curótrofa) con el cuidado del niño Erictonio y de los jóvenes de Atenas, de quienes son patronas, especialmente Aglauro, que asume el patronazgo de los *couroi* ya posiblemente desde época arcaica, momento al que podría remontarse el juramento de los efebos, como suponen varios autores¹⁰⁰⁰. Esta función curotrófica y maternal, se percibe también en el papel de las Cecrópidas (Aglauro, Pandrosos y Curótrofa) en las *Deipnophoria*, celebradas en la fiesta de las Osoforias y posiblemente en las Panateneas¹⁰⁰¹. Las Cecrópidas eran veneradas de modo especial en el *genos* de los Salaminios, encargados de la fiesta, como muestra la inscripción de esta

⁹⁹⁴ Loraux, 1990 (1981), pp. 75-117. Para las mujeres que «imitan» a la Tierra ver n. 888 *supra*. Mujeres como una “raza aparte” en Hesíodo: ver n. 899.

⁹⁹⁵ Para la preeminencia de lo femenino (en especial de las Cecrópidas, pero también de Gea, la Tierra, y otras figuras femeninas, como la propia Atenea) en la representación de los orígenes autóctonos atenienses: Gourmelen, 2004, pp. 62 y 70.

⁹⁹⁶ Herse como intrusa: Brulé, 1987, p. 38ss.

⁹⁹⁷ Para vasos con las Cecrópidas y específicamente Aglauro: ver n. 576. Santuario dedicado a Pandroso en la Acrópolis en el recinto en el que se hallaba el olivo sagrado de la diosa, junto al “Erecteion”: Paus., 1.27.2; Filócoro, *FGrH* 328 F 67. Shapiro, 1995a, p. 43. Kron, 1999, p. 82. Para las fuentes puede verse Powell, 1906.

⁹⁹⁸ Ver argumentos en Valdés, 2005b.

⁹⁹⁹ Brulé, 1987, p. 30 (en concreto “el rocío”); Kron, *LIMC*, I.1, 1981, p. 283ss. En la etimología de Herse y Pandroso está el “rocío” (utilizado también para referirse al semen de Hefesto): Powell, 1906, p. 30ss.; Boedeker, 1984, p. 100ss.; Rosenzweig, 2003, pp. 48-49; Gourmelen, 2004, pp. 153-154.

¹⁰⁰⁰ Ver notas 31 y 1310. Efebos o *couroi* vinculados de modo especial a la cueva de Aglauro.

¹⁰⁰¹ Las madres imitan a las Cecrópidas cuando llevan la cena y cuentan mitos en las Osoforias: Filócoro, *FGrH* 328 F 183. Posibilidad de *Deipnophoria* en honor de las Cecrópidas también en la *pannychis* de las Panateneas: Valdés, 2002a, p. 165 con n. 68 (con bibliografía).

familia¹⁰⁰², remontándose este vínculo posiblemente a fechas anteriores, aunque quizás reforzado en el momento de la consolidación del control de Salamina por parte de Atenas, momento de reorganización de las Osoforias en el s.VI.¹⁰⁰³

Hace ya tiempo que se asociaron las jóvenes atenienses, especialmente las arréforas, con las Cecrópidas, teoría que es comunmente aceptada¹⁰⁰⁴. Las niñas y jóvenes de Atenas “se miran” por tanto en las heroínas en su proceso formativo y en su iniciación a su papel estipulado dentro de la sociedad ateniense: hijas, esposas y madres de ciudadanos, y todo lo que ello conlleva, como el aprendizaje del tejido¹⁰⁰⁵, o los ritos iniciáticos hacia la edad adulta, el descubrimiento de la sexualidad¹⁰⁰⁶ y la preparación hacia el matrimonio¹⁰⁰⁷ (como las canéforas que se dejaban ver en la procesión de las Panateneas)¹⁰⁰⁸, así como la curatofía, el cuidado y la protección (en la que fallan dos de las tres Aglaúridas, Herse y Aglauro) del niño Erictonio, imagen del ciudadano ateniense.¹⁰⁰⁹

Sin embargo esta relación de las niñas y jóvenes atenienses con las Cecrópidas se da sólo a través de la mediación de las niñas aristocráticas de buena familia que representan¹⁰¹⁰ al resto de las atenienses, privilegio que se conserva intacto en época clásica.¹⁰¹¹

¹⁰⁰² Del s.IV: Ferguson, 1938; Sokolowski, 1962, n° 19; SEG 21.527. Para una edición más reciente: Lambert, 1997.

¹⁰⁰³ Cfr. Valdés, 2002a, p. 175ss. y p. 187ss.

¹⁰⁰⁴ Planteada por Schmidt (1968) y desarrollada por Burkert, 1998 (1966).

¹⁰⁰⁵ Ver Brulé, 1987, p. 99ss. Bruit-Zaidman, 1992, pp. 353-354. Atenea como Potnia del tejido ya en época micénica: Milani, 1982, p. 35. También Pandroso está vinculada a esta actividad como “la primera con sus hermanas, en fabricar vestidos de lana para los hombres”: Phot., Sud., s.v. *himatidion*; Gourmelin, 2004, pp. 160-161.

¹⁰⁰⁶ Como el rito mismo de las arreforias y otras actividades de las arréforas, asociadas igualmente con Afrodita, como el juego de pelota: ver Delivorrias, 1978, p. 22; Pirenne-Delforge, 1994, p. 59; Rosenweig, 2003, pp. 49-50. Juego de pelota asociado en la iconografía con cestas y con la actividad de tejer lana: Lissarrague, 1995, p. 95

¹⁰⁰⁷ Atenea protectora del matrimonio desde la Acrópolis: Blundell, 1998 (imagen sublimada de la mujer en la diosa Atenea).

¹⁰⁰⁸ Caneforia inaugurada por Erictonio para las Panateneas y otras fiestas: Filócoro, *FGrH* 328 F 8 (= Harpocración y Suda, s.v. *kanephoroi*). Canéforas también en otras fiestas como las Dionisias: Wilson, 2000, p. 26 (para ricos, organizada casi como una liturgia); en Brauronias: Filócoro, *FGrH* 328 F 101; Perusino, 2002. Roccos, 1995. Ver también para esta figura: Lefkowitz, 1996, pp. 79-80; Dillon, 2002, p. 37ss. La primera canéfora conocida fue la mítica Oritía (hija de Erecteo) quien, a punto de casarse, fue raptada por Boreas cuando participa en procesión hacia la Acrópolis en honor de Atenea (las canéforas portaban en los *kana* el cuchillo sacrificial y otros elementos como grano). Las canéforas son mencionadas en las comedias de Anaxándrides y de Menandro (Dillon, 2002, p. 38), aunque existen documentos iconográficos de las mismas en vasos atenienses desde mediados del s.VI (Dillon, 2002, p. 39), siendo, sin embargo las primeras representaciones del 600 en Corinto (Dillon, 2002, p. 41). Las canéforas se encuentran en varios festivales como las Panateneas, las Epidauria, las Dionisia, la fiesta de Meter, las Eleusinia, la expedición a Delfos...

¹⁰⁰⁹ Para la historia de Erictonio en las fuentes ver más arriba el capítulo 4 (especialmente n. 568).

¹⁰¹⁰ Cfr. Wilson, 2000, pp. 42-43; Wohl, 1996, pp. 65-67; Turner (1983) muestra que muchas de estas jóvenes (como las arréforas) son de *gene* aristocráticos; ver también Mauricio, 1998. Arréforas elegidas de buena familia: Harpocración, s.v. Ἀρρηφορεῖν; An. Gr. Bekker, I, 446, 18; 202.4; elegidas por el *basileus*: Etym. Magn. p.362, 38; Suda E 2504, II, p. 373, 1, Adler. Mismo criterio para las canéforas: Phot., Lex, s.v. *kanephoros*; An.Gr. Bekker, I, 270.31; Suda, s.v. *kanoun*; Pl., *Hipparch.*, 229c; sh., Ar., *Ach.*, 242a.

¹⁰¹¹ Cfr. Plácido, 1995b, pp. 211-212.

Además de las Cecrópidas o Agláuridas, las hijas de Erecteo como Creusa o Ctonia¹⁰¹², tienen un papel también en el mito de autoctonía, en el que se ven reflejadas las atenienses. Especialmente la historia de Creusa como madre de Ion (con Juto o con Apolo *Patroos*, el ancestro de los atenienses), es un mito que se desarrolla en el s.VI, como hemos visto más arriba¹⁰¹³. La heroína se convierte en transmisora indispensable de herencia de autoctonía, como la epiclera ateniense cuya condición es regulada en la legislación de Solón.¹⁰¹⁴

La mujer ateniense transmite la propiedad, del mismo modo que la ciudadanía/autoctonía, sin ser ella misma directamente “propietaria” o “titular” de ambas. Creusa es junto a Ion y Apolo *Patroos*, objeto de atención especial en la construcción de la ancestralidad de Atenas no sólo autóctona sino también jonia, con el culto de Apolo *Patroos* y Apolo *Hypo Makrais*¹⁰¹⁵ y la reivindicación de la ciudad como “la más antigua tierra de Jonia”¹⁰¹⁶, mito que se retoma con énfasis especial en momentos conflictivos y delicados del imperialismo ateniense del s.V durante la guerra del Peloponeso con el *Ion* de Eurípides.¹⁰¹⁷

Además de las heroínas de la Acrópolis, como las Cecrópidas y las Jacíntidas¹⁰¹⁸, que en época clásica y específicamente en el s.IV se convierten en icono del patriotismo y del sacrificio por la patria¹⁰¹⁹, tal vez ya desde el momento de crisis que supuso la guerra del Peloponeso, también Atenea, la diosa “varonil”, tiene su vertiente o faceta como representante de las mujeres. La diosa se presenta como curótrofa con Erecteo ya en Homero, en momentos en los que, en efecto, los papeles de los dioses del Panteón no están tan “delimitados”¹⁰²⁰ y se constituye en patrona de la iniciación femenina al matrimonio en la Acrópolis con Afrodita¹⁰²¹, así como de las labores propias de las mujeres atenienses, específicamente el tejido, actividad a la que se da una dimensión cívica especial y sublimada con el *peplos* de

¹⁰¹² Apolodoro, *Bibl.*, III, 15, menciona a Ctonia, Procris, Oritía y Creusa; ver Gantz, 1993, p. 242ss. *LIMC*, III, 1, s.v. *Chtonía*, Zürich-München, 1986, 293-294 (E. Simon). Oritía como canéfora: n. 1008. El rapto de Oritía, hija de Erecteo, se representaba en el *peplos* ofrecido a Atenea: Nonno, *Dion.*, 39, 188-189. Para Oritía y Procris en fuentes de época arcaica: n. 627. Para Creusa ver capítulo primero y Valdés, 2006c, pp. 244-245. Para las hijas de Erecteo o Jacíntidas ver notas 627 y 1018.

¹⁰¹³ Ver capítulo I y Valdés, 2006a.

¹⁰¹⁴ Ver notas 922 y 928.

¹⁰¹⁵ Con restos en el s.VI, en la cueva del noroeste de la Acrópolis: ver n. 53.

¹⁰¹⁶ Sol., 4 D.

¹⁰¹⁷ Ver n. 47.

¹⁰¹⁸ Para Jacíntidas: Mikalson, 1976; Kron, 1999, p. 78.

¹⁰¹⁹ Shapiro, 1995a, pp. 40-42. Kron, 1999, p. 78ss.; para Aglauro en esta dimensión: Filócoro *FGrH* 328 F 105 (sch., Dem., 19, 303). Jacíntidas: Dem., 20.67; *Leocorai*: Dem., 60.29; para las fuentes de las Leócoras: Brunnsaker, 1968. Para la función cívica de las mujeres en Atenas: Lefkowitz, 1996, pp. 81-88.

¹⁰²⁰ Para el papel curotrófico de Atenea con Erictonio: Brulé, 1987, esp. pp. 56-58. Aun cuando la diosa es desde su origen una divinidad ligada a la guerra (ver Rehak, 1999), existen otros elementos y facetas (vinculadas a la fertilidad por ejemplo) en la funcionalidad de la diosa: ver Demargne, 1980. Demargne, 1984. Cassimatis, 1982. Recientemente en Deacy-Villing, eds., 2001 (especialmente la introducción de los editores). Más bibliografía en Valdés, 2006c, p. 238ss.

¹⁰²¹ Ver *supra* n. 1007. La diosa se encuentra también en Esparta en la Acrópolis con Afrodita con esta función: Villing, 1997.

las Panateneas en el s.VI realizado por las arréforas y *ergastinai*¹⁰²². En esta faceta la diosa se conoce como Atenea *Ergane*, según Angiolillo ya desde el s.VI¹⁰²³, venerada junto a Hefesto en las *Chalkeia*, momento en que comenzaba la labor del *peplos*, patrona igualmente de otros sectores “marginales” incluidos en la ciudadanía, como los artesanos en el s.VI.¹⁰²⁴

Este patronazgo tiene su proyección epigráfica y votiva en las dedicaciones que realizan mujeres atenienses, como únicas oferentes, a la diosa en la Acrópolis¹⁰²⁵, práctica que parece que se pierde en el s.V, aun cuando lógicamente de estas ofrendas costosas participan, como para las Arreforias, sólo las mujeres con recursos y/o linaje. También dentro de esta clase social se seleccionan a las canéforas de las Panateneas¹⁰²⁶, que llevan el *kanoun* o la cesta con el cuchillo del sacrificio¹⁰²⁷ y que sirven¹⁰²⁸, como las Cecrópidas, y específicamente la fiel Pandroso, a la diosa¹⁰²⁹. Las canéforas, establecidas, según el mito, por Erictonio¹⁰³⁰, se integran en esta imagen cívica jerarquizada de las Panateneas, en la que las jóvenes¹⁰³¹ tienen su valor como futuras madres y esposas de ciudadanos, a través de quienes se perpetúa la ciudadanía y el mito de autoctonía.

Atenea es por tanto patrona de las mujeres atenienses, pero en el contexto del “orden” de la *polis*, de lo que se espera de la “buena esposa”, incluida en el cuerpo cívico que se subordina al varón, transmisora y elemento fundamental para la perpetuación del mito de autoctonía, aunque sin disfrutar ella misma de este privilegio, como la “menor” que se dibuja en la legislación ateniense, esencial en el engranaje cívico pero sin derecho activos en este terreno.

Muy gráfica es la imagen de las jóvenes y mujeres que tejen el *peplos* de la diosa¹⁰³², que tiene representado un tema ligado con la autoctonía: la lucha contra gigantes (nacidos de la tierra) y la victoria de Atenea¹⁰³³. Las mujeres están al ser-

¹⁰²² Ver en esta línea: Blundell, 1998.

¹⁰²³ Angiolillo, 1997, pp. 70, 113. Valdés, 2005d, p. 21.

¹⁰²⁴ Valdés, 2005d, p. 22. Ver *supra* el capítulo de los artesanos y Hefesto.

¹⁰²⁵ Ver *supra* n. 941. Para dedicaciones de artesanos en segunda mitad del s.VI: n. 500.

¹⁰²⁶ Ver *supra* n. 1010.

¹⁰²⁷ Dillon, 2002, p. 63; Wilson, 2000, p. 22.

¹⁰²⁸ Otras mujeres que participan en las Panateneas: Hurwit, 1999, p. 47. Para mujeres y Panateneas ver especialmente: Lefkowitz, 1996.

¹⁰²⁹ Sacrificio a la heroína cada vez que se sacrificaba a Atenea: Filócoro *FGrH* 328 F 10. La primera sacerdotisa de Atenea fue Aglauro: Filócoro, *FGrH* 328 F 106. La diosa Atenea era venerada también con los epítetos de Aglauro y Herse: Harp., s.v. *Aglauros*; Sch., Ar., *Lys*, 439.

¹⁰³⁰ Ver n. 1008.

¹⁰³¹ Para la *parthenos*: Sissa, 1990 (1987), esp., p. 76ss. Para la asociación de sacrificio de virgen y muerte de hombres en guerra, así como para el valor de la *parthenos*: Dillon, 2002, p. 72. Relación de la guerra con la virginidad: Iriarte, 2002, p. 146ss.

¹⁰³² Para el *peplos* de Atenea ver notas 523 y 876 *supra*. Tejido en iconografía: ver n. 1006. Para el valor de las imágenes como fuente privilegiada para asomarse a la condición e “imagen” de la mujer en la sociedad ateniense: Veyne –Lissarrague –Frontisi-Ducroux, 2003 (1998).

¹⁰³³ Para gigantomaquia en *peplos* ver: Ridgway, 1992, p. 127; ver *supra* n. 875. También motivo en vasos de Panateneas: Shapiro, 1997, p. 66. El escolio de Elio Aristides (13,189,4 Jebb = 3, 323 Dindorf),

vicio, por tanto, de Atenea *Nike*, Victoriosa, establecida y vinculada, ahora en el s.VI¹⁰³⁴, con la ideología masculina que confiere a los varones la superioridad, específicamente ligada al mito de la autoctonía.

Las mujeres atenienses, que quedan en un “segundo plano” en el mito de autoctonía, encuentran, quizás, una vía más eficaz de “integración” y de cierto “poder” en torno a los ritos de Deméter, ligados a la reproducción natural y humana y en los que participan sólo ellas, como las Tesmoforias o las Haloa; estos ritos, necesarios para la ciudad, eran hasta cierto punto controlados por ellas (como algunos ritos dionisiacos)¹⁰³⁵, causando, además, cierta ansiedad en el colectivo de varones ciudadanos¹⁰³⁶, así como despertando el temor a la posibilidad de que se convirtieran en instancias de reversión del poder masculino en la ciudad como de hecho ocurre en el imaginario¹⁰³⁷.

Otra vía de integración que se enfatizan en el s.VI, son los cultos místéricos como el de Eleusis, donde el papel de las sacerdotisas de las diosas tiene relevancia desde antes¹⁰³⁸, y otros desarrollados ahora que atañen igualmente a Deméter (la Madre) y/o a Dioniso, lo que se percibe en las representaciones de Dioniso a partir del 540; se enfatiza asimismo, según Isler-Kerényi, el papel de Dioniso como patrono de la iniciación e integración femenina y no ya sólo de la masculina, específicamente en época de los Pisistrátidas.¹⁰³⁹

En definitiva, las mujeres quedan relegadas o marginadas tanto en relación con la ideología de la autoctonía, como en cuestiones relativas a ciertos poderes o dere-

señala la fundación de las Panateneas como consecuencia de la muerte del gigante Asterio. Para autoctonía de gigantes: Zacharia, 2003, p. 57. Ver también sobre este tema (en esculturas de la acrópolis): notas 614 y 801. En las representaciones de la lucha contra los gigantes del s.VI en la cerámica aparecen, entre otros dioses, habitualmente Hefesto y Gea: LIMC, VI.1, Zürich-München, 1992, pp. 215-216 (gigante llamado “*Perichthonios*” en uno de ellos: n° 105). Relación de los gigantes, también “nacidos de la tierra”, con la autoctonía de Erictonio: Gourmelen, 2004, p. 335.

¹⁰³⁴ Para la posibilidad de un culto en el bastión de *Nike* de Afrodita armada ligada también a las mujeres y especialmente a rituales de reversión, de lo que queda cierta huella en *Lisístrata* de Aristófanes y en la asociación del culto (y de su sacerdotisa, especialmente en la obra de Aristófanes) con Afrodita: Valdés, 2005c, p. 104ss. y *supra* en texto.

¹⁰³⁵ Tesmoforias, Haloa y otras fiestas de mujeres también asociadas a Dioniso: Zeitlin, 1982 (esta autora señala que el s.VI en Grecia es una época de promoción de misticismo dionisiaco y órfico y de expansión de misterios eleusinos). Para ritos de Deméter ver: Brumfield, 1981, p. 73ss. Chirassi Colombo, 1979. Lowe, 1998; Robertson, 1999. Dillon, 2002, p. 109ss. Más bibliografía en Valdés, 2005g, p. 304ss.

¹⁰³⁶ Ver n. 904 y Foley en notas 912 y 948.

¹⁰³⁷ En *Lisístrata* o en *Asamblea de mujeres* por ejemplo: n. 948. Ver Cartledge, 1993, pp. 74-75 y 83 (cómo pueden convertirse estos rituales en instancia de rebelión). Puede consultarse también para el tema de la reversión: Versnel, 1987. Valdés, 2007c.

¹⁰³⁸ Misterios de Eleusis abiertos en el s.VI no sólo a extranjeros sino a las “clases bajas” con Pisístrato: Valdés, 2004b. Para Eleusis y los Misterios en el s.VI (con bibliografía): Valdés, 2002a, p. 213ss. Posibilidad de que la tumba de dos mujeres muy ricas de Eleusis de inicios del s.VIII sean de las sacerdotisas de la diosa: Coldstream, 1977, pp. 78-80. También tendría una relevancia especial la sacerdotisa de Atenea *Polias*. Para sacerdocios femeninos: Savalli, 1983, p. 93ss. Simon, 1991. Kron, 1996. Dillon, 2002, p. 73 ss (sacerdotisas de Atenas sobre todo: p. 84 ss). Bibliografía general sobre el tema: Valdés, 2006c, p. 250. Destaca el papel de las figuras femeninas (las diosas, Deméter y sobre todo Perséfone) con una posible reflejo social: Suter, 2002.

¹⁰³⁹ Ver n. 944.

chos “masculinos”, en concreto, la deliberación y la guerra. Sin embargo, aun cuando los asuntos públicos están en manos de los varones ciudadanos, éstos dependen para la reproducción de la ciudadanía, de las mujeres atenienses, a quienes se controla eficazmente a través de la legislación y de la ideología, y específicamente a través de su situación subordinada en el mito de la autoctonía, aunque inspiran, precisamente por su poder en ese terreno de la reproducción, cierto temor y prevención.

Quizás la exclusión más eficaz es aquella que no es completa, pues permite al excluido, en este caso las mujeres, relegadas en la ciudadanía activa y en el mito de autoctonía, participar, en forma subordinada, de la ideología masculina dominante, hasta el punto de considerarse parte integrante de la misma (sin disfrutar sin embargo de los mismos derechos), tal y como se ve en el discurso de Praxitea, la mujer del rey autóctono de Atenas, en el *Erecteo* de Eurípides, citado por Licurgo¹⁰⁴⁰, en el que la reina entrega a su propia hija por este ideal y se erige en defensora de este privilegio, identificándose ella misma (y a las mujeres atenienses) con el *demos* “autóctono” :

“¿Dónde encontrar una ciudad que nos supere? Su pueblo no es extranjero, venido de fuera: *somos* (cursiva mía) por nacimiento autóctonos (αὐτοχθονες δ' ἔφυμεν)”.

¹⁰⁴⁰ Licurgo, *Leocares*, 100 (Fr. 50, lin. 8 Austin).