

LA PRESENCIA DE LA MUJER GRIEGA EN LA SOCIEDAD: DEMOCRACIA Y TRAGEDIA

*The presence of the greek woman in society:
democracy and tragedy*

Domingo PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [0213-2052 (2000) 18, 49-63]

RESUMEN: A partir de una afirmación de Ana Iriarte, se considera que la historia de las relaciones de género debe enfocarse como parte de una historia sexuada de las sociedades. Así, el papel de la mujer en el *oîkos* forma parte de la sociedad de la pólis, donde destacan la reproducción y la prostitución. Las contradicciones entre lo positivo y lo negativo de sus papeles justifican que el hombre ateniense haya feminizado los aspectos contradictorios de la sociedad en que vive, principalmente a través de la tragedia de época democrática.

Palabras Clave: Reproducción, prostitución, sociedad esclavista, democracia, tragedia.

ABSTRACT: Based on a statement by Ana Iriarte, it is considered that the history of gender relations should be approached as part of the sexualized history of societies. Thus, the role of women in the *oîkos* formed part of the *polis* society, where reproduction and prostitution were very important. The contradictions between the positive and negative sides of their roles justify the fact that the men of Athens feminized the contradictory aspects of the society they in mainly through the tragedy of the democratic age.

Key Words: Reproduction, prostitution, slave society, democracy, tragedy.

La situación de desplazamiento social en la que se hallan las mujeres a lo largo del desarrollo de las sociedades históricas, junto con el relativamente reciente movimiento de reacción encabezado por las feministas dentro de las sociedades industriales, ha favorecido que en ocasiones se hayan planteado las relaciones entre los géneros como si se tratara de una dicotomía independiente de las existentes en los distintos momentos de la vida de las colectividades humanas.

Por ello resulta interesante el planteamiento del libro de P. Cartledge¹, donde la dicotomía entre hombre y mujer se contempla en el marco de las otras dicotomías de las sociedades antiguas. Sin embargo, un enfoque excesivamente estructuralista, basado de modo rotundo en el concepto de alteridad, impide percibir de manera general las relaciones múltiples existentes entre las diferentes formas de oposición en el marco de las comunidades antiguas, pues cada una se estudia de modo independiente y sucesivo.

El planteamiento de las relaciones entre géneros como fenómeno independiente conduce desde luego a desenfoques derivados de la aplicación a las sociedades antiguas de criterios modernos, ahistóricos, para cuyo análisis se usan términos tendentes a la valoración moral. Tal es el caso de la obra, por otra parte estimable por haber reunido tal número de datos en su época y ofrecer una visión de las relaciones sexuales exenta de valoración moral, escrita por H. Licht en 1931 y traducida en España en 1976². La comprensión de la diferente moralidad de las relaciones sexuales antiguas no se extiende sin embargo al juicio sobre la situación social de las mujeres. En las páginas 21-22 dice: «Es casi innecesario hoy día subrayar el hecho de que el aserto, a menudo oído, de que la mujer casada griega era indigna es fundamentalmente falso [...] pero no se podía honrar más a una mujer de lo que los griegos honraban al tipo de la madre [...]. El reino de la esposa comprendía el control absoluto de los asuntos domésticos, de los que era dueña y señora [...] las mujeres griegas tomaban tan a pecho las estrictamente limitadas tareas (mas no por ello menos nobles) que les imponían sus deberes domésticos, que no tenían tiempo para pequeñas o dolorosas meditaciones sobre su existencia [.../...] Pero la inconsistencia del comentario sobre la indigna posición de la mujer griega queda indiscutiblemente de manifiesto por el hecho de que en los testimonios literarios más antiguos, el matrimonio, y con él la mujer, se describe de un modo más íntimo y encantador de los que puede imaginarse». Más tarde, página 26, el autor parece querer hacer una aclaración: «No hay que olvidar que todo lo dicho hasta aquí respecto al matrimonio en los tiempos homéricos, sólo se refiere a las vidas de grandes hombres, reyes y nobles, y que poco o nada sabemos de la situación de las mujeres de las clases inferiores», aunque termina volviendo a las

1. P. CARTLEDGE, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, 1993, recientemente reeditado con algunas modificaciones y ampliaciones.

2. H. LICHT, *Sexual Life in Ancient Greece*, Nueva York, Barnes & Noble, 1932= *Vida sexual de la antigua Grecia*, Madrid, Felmar, 1976. Se cita por la traducción española.

posiciones originales: «Pero si consideramos que la epopeya homérica nos da información completa del bajo pueblo— campesinos, ganaderos, cazadores, pastores, pescadores—, el hecho de que nada diga sobre las mujeres puede considerarse como una prueba de que la vida de las mujeres estaba limitada al hogar...» y cita el famoso párrafo de Tucídides, II,45,2, en que Pericles alude a la oscuridad de las mujeres elogiosamente.

El hecho de afirmar la satisfacción de las esposas-madres, que reciben un trato privilegiado, incluso dentro de las mujeres ilustres de la épica requiere varios matices. En primer lugar, el derivado de la estructura de clases, a la que Licht hace una alusión ambigua, pero que en realidad establece diferencias entre una posición y otra, según el grado de honorabilidad ligado a la capacidad reproductora de las mujeres, o bien capaces de engendrar a los vástagos de las clases dominantes o bien sólo bocas nuevas difíciles de sostener en situaciones subordinadas dentro de una agricultura casi de subsistencia. El segundo matiz es el derivado de la supuesta capacidad de juicio de la satisfacción ajena, sobre todo en un tiempo remoto, en condiciones históricas que no conviene asimilar a las actuales. Ello va unido al hecho de que constituye un asunto igualmente difícil de dilucidar el de la satisfacción personal, dentro de una sociedad en que la falsa conciencia se ve potenciada por toda clase de instrumentos ideológicos capaces de enmascarar la realidad a través de la potencia de un mundo imaginario enormemente rico, como sin duda es el griego, creador de la más rica mitología y de una literatura de tal proyección en la tradición posterior. En relación con ello conviene tener en cuenta la cuestión derivada de la creación del mundo heroico como modelo de mundo irreal, pero ideológicamente eficaz, en el que se inserta la imagen femenina transmitida en la educación de los jóvenes griegos. Los testimonios literarios más antiguos no reflejan pues más realidad que la contenida en el *corpus* ideológico de la aristocracia representado por la tradición homérica. Se deduce de aquí la banalidad de las afirmaciones simples y antihistóricas, aun incluidas en un libro valioso. La cuestión es precisamente que todo ese montaje ideológico sobre la virtud revela una realidad profunda más conflictiva. Sólo así se explica la afirmación de Pericles, citada, contenida en Tucídides, II,45,2, según el cual el *kléos* o fama de las mujeres debe ser lo menor posible entre los varones en su viudedad. No deben dar ocasión de que se hable de ellas ni para bien ni para mal. La discreción aparece como un arma de la represión masculina, enunciada en un momento crítico de la historia de la ciudad, más que como la exaltación de una virtud que caracteriza su modo de vida. El mismo *corpus* que promueve la publicidad de las labores heroicas de los varones proclama el anonimato de las mujeres.

Sí tiene en cuenta Licht, en página 30, hasta qué punto resulta determinante, en el mundo griego de la *pólis*, el hecho de encontrarse en contacto con la periferia que hacía para ellos sorprendentes algunas costumbres, como las de los lidios, que, según Heródoto, I,93, permitían prostituirse a las jóvenes con el fin de pagarse el ajuar. La apreciación griega de las relaciones de género se ve así inmersa en las relaciones más complejas entre los diferentes pueblos, precisamente en el

momento, posterior a las guerras médicas, en que tales relaciones aparecen definidas como el sustento de una nueva forma de dependencia social, al facilitar la esclavización del bárbaro. La alteridad en las relaciones de género se ve profundamente imbricada con la alteridad de las relaciones étnicas, vinculada a la alteridad en las relaciones de explotación del trabajo³.

En las jornadas sobre *Roles sexuales* celebradas en Madrid en 1990, Ana Iriarte ya ponía de relieve algunos de los problemas aquí planteados y defendía con meridiana claridad la necesidad de estudiar la relación de la Historia de las Mujeres con el total de la Historia⁴. Sólo dentro de la complejidad general de las relaciones humanas se puede percibir hasta qué punto las relaciones de género están presentes en toda la vida de los antiguos, precisamente por vincularse con el conjunto de la sociedad. La historia «sexuada» no consiste en estudiar sólo las relaciones de género y aislar lo femenino, sino en estudiar la historia global teniendo en cuenta el papel de las relaciones de género y observar lo femenino en la totalidad, único modo de comprenderlo, al mismo tiempo que se reivindica de otro modo el papel femenino y se penetra en la historia global con una perspectiva rica, donde las partes se comprenden en el conjunto.

Ana Iriarte, en página 10, ponía de relieve hasta qué punto el *Económico* de Jenofonte representaba un esfuerzo ideológico por definir los papeles masculino y femenino en la sociedad clásica, más que un reflejo fidedigno de la realidad. De creer a Jenofonte, habría que considerar como un hecho comprobado la superioridad de la mujer en el *oikos*⁵, mientras que la *pólis* se describe como el ámbito de la acción masculina. Sin embargo, el propio Jenofonte pone de manifiesto que incluso en el *oikos* la decisión está en manos del hombre y la mujer tiene que estar controlada, lo que se presenta como forma de defensa de la *pólis* por ejemplo en el discurso de Lisias (I) en defensa de Eufileto. El importante papel de la mujer como instrumento de reproducción se traduce también en que, al tener un hijo, permite al marido confiar en su fidelidad, mientras que la infidelidad lo priva del control de la casa, lo que, según la defensa, justifica el asesinato del amante, pues dice que por ese procedimiento ha actuado en defensa de la *pólis*. De este modo, el teórico papel protagonista de la mujer en el *oikos* se ve supeditado al marido y al ámbito de acción de éste al servir de fundamento de la continuidad y reproducción de la *pólis*. De hecho, el *oikos* es más bien el lugar donde el hombre mantiene encerrada a la mujer⁶. Así se justifica el papel del marido como perro guardián den-

3. F. HARTOG, *Le mirage d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.

4. A. IRIARTE, «Contra una historia asexuada de la antigua Grecia», en M^a J. RODRÍGUEZ MAMPASO, E. HIDALGO, C. G. WAGNER, eds., *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 9, ss.

5. D. Plácido, «Polis y oikos: los marcos de la integración y de la "desintegración" femenina», en M^a J. RODRÍGUEZ MAMPASO, E. HIDALGO, C. G. WAGNER, eds., *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, 15-21.

6. E. C. KEULS, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993, 108, ss.

tro de las relaciones productivas de la familia, tal como se define en las *Memorables* de Jenofonte (VII,2), entre los consejos que Sócrates dedica a Aristarco. En la casa del *áporos*, por otro lado, según Aristóteles (*Política*, VI, 8=1323a5-6), se justifica el uso de la mujer como fuerza productiva cuando el marido no está en condiciones de poseer mano de obra esclava. Las relaciones se revelan conflictivas desde el momento en que se tienen en cuenta las diversas caras de la realidad. El teórico papel protagonista dentro del *oïkos* se delimita en el ámbito de la reproducción, pero ésta se halla bajo el control del marido, dentro de los límites del *oïkos* tanto como en las relaciones de éste con la *pólis*, pues, en definitiva, ésta cuenta con aquél como base estructural y, por ello, el protagonismo de la mujer en el *Económico* de Jenofonte se presenta como un elemento enmascarador que sólo sirve para promover su reproducción en términos no conflictivos, donde el conflicto se oculte detrás de la aparente concordia. Casos como el de Eufileto ponen de relieve las auténticas relaciones humanas entre los géneros, al estudiarlas en el conjunto de las relaciones humanas en el *oïkos* y en la *pólis*.

La cuestión depende de la condición del varón, pues si el *áporos* puede llegar a utilizar a la mujer como mano de obra en sustitución de los esclavos, la mujer de casa rica se presenta como un factor que asienta al rico en la ciudad, por lo que las diferencias sociales entre los varones repercuten en el papel desempeñado por las mujeres, pero, en cualquier caso, sirven de instrumento para la producción, y no sólo para la reproducción, en distintos papeles según las circunstancias, siempre para su buen funcionamiento supeditado al control masculino. Por eso Sócrates le aconsejaba a Aristarco que se presentara como *phúlax kai epimelétes*. En efecto, desde el momento en que, en ese mismo texto, se señala como reproductora del sistema esclavista, eso la coloca en posición de influir en el modo de producción mismo. Ella es desde luego la que cuida de la salud de los dependientes (VII,37) y vigila sus relaciones sexuales (IX,5)⁷. Así pues, la historia femenina no sería la de las relaciones entre hombre y mujer dentro del *oïkos*, sino la de la *pólis* constituida por la presencia de la mujer en el *oïkos*, condicionante de la vida de la *pólis* y condicionada por ella.

Dentro de este ambiente, según Aristóteles (*Política*, I,12=1259a37-1260b20), la supeditación de la mujer en el *oïkos* es la propia del sistema de la *pólis*, no de la monarquía, como sería el caso de los hijos. En la *Ética a Nicómaco* (VIII,10,5-12,7=1160b33-1161b11), las relaciones entre hombres y mujeres se enmarcan entre las relaciones de *philia*, como en las heterías. Así se identifican con las relaciones entre los ciudadanos libres de la *pólis*, donde las dependencias de tipo clientelar parecen liberarse de los sistemas de explotación. El planteamiento aristotélico responde a la creación de mecanismos ideológicos que hagan aceptable la situación, sobre

7. D. PLÁCIDO, «La mujer en el *oïkos* y en la *pólis*: formas de dependencia económica y de esclavización», F. REDUZZI, A. STORCHI, *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Nápoles, Jovene, 1999, 15.

la base de que los mecanismos que funcionan son más complejos, dentro de unas relaciones entre *pólis* y *oïkos* en que están presentes las formas de explotación esclavistas. Como entre los *betairoi*, las relaciones de dependencia se hallan sublimadas, situadas por encima de la explotación, que en cambio correspondería a relaciones despóticas, las que se identifican tanto con las propias del monarca oriental como con los mismos dueños de esclavos, los *despótai*.

A veces, dentro de las relaciones de hetería, se ha planteado por ello como diferente a la del resto de las mujeres la posición social de la hetera, a la que se considera libre⁸. Sus lazos serían los más parecidos a los que se establecen entre ciudadanos en las jerarquizaciones entre los libres. La hetera puede arruinar sin embargo la fortuna de un propietario en el *Económico* de Jenofonte (I,13), en una visión eminentemente contradictoria, como la que está presente de modo extenso en la imagen de la mujer griega desde la imagen de Pandora. Con ello se representa, en dos planos diferentes, en el mito y en la clasificación sociomoral de Aristóteles, el carácter contradictorio de todo lo que tiene que ver con la mujer, los peligros que representa, sus atractivos y la necesidad del contacto con ella para la reproducción⁹. La mujer libre aparece como causante de desgracias. El paradigma de la independencia de la hetera está representado por una figura como la de Neera, a cuya hija sin embargo le está vedado el acceso a las prácticas sacras propias de la ciudadana¹⁰. La hetera se halla en condiciones ambiguas, desde luego. Al menos participa en el banquete de los hombres, por lo que sus formas de comportamiento pueden definirse como propias de una situación típica de los estados de transición en los estatutos sociales y ciudadanos, como la de los jóvenes¹¹, igualmente subordinados en las relaciones de hetería. Ahí se dan las relaciones de *philia* y de *hetairía* que justifican la supeditación definida por Aristóteles para las mujeres en general. Es frecuente por ello identificar a la hetera con el papel de la mujer en general, por la identificación de la hetera con las relaciones de *hetairía*. Por el contrario, no se saca esa impresión favorable si se contemplan las condiciones de vida de las prostitutas¹², pues la *porné* es, en efecto, objeto de venta como el esclavo, según se desprende de la misma etimología de la palabra¹³. La sociedad esclavista, que rezuma dependencias escalonadas, más o menos relacionadas con la producción, genera así mismo entre las mujeres situaciones desiguales,

8. C. MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, París, A. Michel, 1983= *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea, 1990, p. 68 de la traducción española.

9. B. S. THORNTON, *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Oxford, Westview, 1997, 69, ss.

10. D. PLÁCIDO, «La mujer en el *oïkos* y en la *pólis*: formas de dependencia económica y de esclavización», F. REDUZZI, A. STORCHI, *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Nápoles, Jovene, 1999, p. 16.

11. C. CALAMÉ, *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari, Laterza, 1992, 82, ss.

12. H. HERTER, «Il mondo delle cortegiane e delle prostitute», en G. ARRIGONI, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 363-397.

13. J. DAVIDSON, *Courtesans Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, Fontana, 1998, p. 117.

desde la esclava a la *déspoina*, incluso entre heteras y prostitutas, todas ellas, sin embargo, subordinadas a los varones, por muy imprescindibles que puedan ser sus funciones en la vida de éstos, o precisamente en función de ese carácter imprescindible.

Otras cuestiones plantea el problema de la prostitución sagrada y la función de la mujer en la actividad económica de los varones, así como de las divinidades que presiden su función. La diosa del amor, que define su funcionalidad, aparece como primordial en Empédocles, como divinidad primigenia que ha experimentado en el desarrollo histórico una evolución para transformarla en divinidad funcional adecuada a las relaciones de género dentro de la *pólis* (Ateneo, XIII,510BC)¹⁴. En Corinto, según Estrabón VIII,6,2¹⁵, como justificación de la riqueza de la ciudad se citan como hierodulos más de mil heteras, ofrecidas a la diosa Afrodita por hombres y mujeres, donde gastaban el dinero los navegantes en el curso de su actividad comercial que también enriquece a la ciudad. Había heteras donadas por quienes las habían consagrado a la diosa. También en XII,3,36, se menciona Comana, que el autor compara con la situación de Corinto. Curiosamente, las mujeres del Acrocorinto, según Plutarco, *De Herodoti malignitate*, 39(871a), habrían rogado a la diosa que imprimiera en los varones amor por el combate contra los bárbaros; su función de apoyo a la actividad del varón en la *pólis* tiene aquí dos caras: el comercio y la guerra. Así se expresa también Ateneo, XIII,573CD, donde parece evidente la función cívica de tales heteras (573e-574b), pero el poeta Alexis, citado por Ateneo, diferencia claramente la heteras de las mujeres libres en la celebración de las Afrodisias. Incluso en las fiestas de la patrona aparece definida la dependencia. Por otro lado, la Astarté fenicia, identificada frecuentemente con Afrodita, otras veces se identifica con Hera o Atenea, como en Lindos, lo que puede hacer pensar que la prostitución sagrada que se identifica con Astarté estaría representada en Grecia por lugares de culto variados, en una funcionalidad extendida de las divinidades femeninas. No sólo en Afrodita la función reproductora se entremezcla con la propia de la prostitución.

Reproducción y prostitución aparecen como las dos caras de la función femenina, en su proyección social e ideológica. La dependencia de la hetera la libera de las dependencias procedentes de la función reproductiva. El rango social se ve en cierto modo compensado. Por ello, la unión matrimonial como tema literario sólo aparece con el objeto de asegurar la transmisión de la institución o como canto de preparación de las jóvenes en los partenios. Predomina aquí el aspecto reproductor. Pero también existe el rapto como tema mítico, que crea situaciones dramáticas, como la de Ion en Atenas, desarrollada en la obra de Eurípides. El control de la virginidad, como por ejemplo en Esquines *Contra Timarco*¹⁶, tiene un paralelo en el

14. LICHT, p. 11.

15. C. BONNET, Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques, Roma, CNR, 1996, p. 93.

16. LICHT, p. 53

plano ideológico, a través del mito, en la misma historia de la paternidad de los dioses, como en el caso citado de Ion, consecuencia de las violaciones de las mujeres mortales. El primer acto sexual como acto divino asume míticamente los rasgos de la iniciación. El mismo aspecto iniciático, sin embargo, sublimado en las hierogamias donde se une el dios a la mortal, permanece en un plano más vital y realista en el mundo de la comedia. De ahí, de los aspectos contradictorios que obligan a depender de las mujeres y al mismo tiempo a manifestar la superioridad del macho, a través del control de la reproducción y de la virginidad, como arma ideológica que garantiza el tipo de reproducción social deseado, se produce el fenómeno de la «maldad» de las mujeres encarnada en Pandora, el don portador de las desgracias. Las virtudes y los vicios de la mujer se expresan de modo contradictorio¹⁷. Por eso se discute si Eurípides las trataba bien o mal¹⁸, al quedar situadas entre la causa de los males y la opresión masculina. La mujer «buena» no debe exceder los límites del *oïkos*¹⁹, pues su presencia fuera de él plantea problemas de comprensión para la visión esquemática del mundo de los varones dominantes. El instrumento de control quedaría él mismo descontrolado. El esquema de comprensión de las relaciones humanas quedaría roto.

Así se explican las complejas relaciones de las mujeres con la ciudadanía. Las mujeres, como los esclavos, están excluidas de la ciudadanía, pero entre ellas se distinguen las libres de la heteras. Sin embargo, precisamente dentro de esta complejidad, en el momento de apogeo de la democracia ateniense, en el año 451/0, se estableció como elemento restrictivo de la ciudadanía la ley por la que no se reconocía como ciudadano al *metréxenos*, el hijo de madre no ciudadana. Ello sirve para afirmar el papel de la mujer como reproductora, no sólo del *oïkos*, sino de la *pólis*. Sólo la ciudadana es capaz de reproducir la comunidad cívica. Ella no participa, pero se convierte en el factor determinante de la participación del varón. Tal situación crea problemas ideológicos de definición de la ciudadanía misma en el momento en que ésta desempeña un papel más determinante para la comprensión de la estructura de la *pólis*. El mito de la disputa de Atena y Posidón por el patrocinio de Atenas les quitaba los derechos, pero las restricciones de la democracia utilizaban su papel reproductor como reproducción de la misma ciudadanía. Su papel social de este modo sirve como germen de conflictos reales e ideológicos aptos para el drama.

La ciudadanía como arma defensiva frente a las formas de dependencia se potencia precisamente cuando la dependencia esclavista está más extendida, en el paso de la República al Imperio en Roma y en la época de la democracia ateniense.

17. I. SAVALLI, *La donna nella società della Grecia antica*, Bolonia, Pàtron, 1983, p. 99.

18. Licht, p. 61

19. A. Carson, «Putting her in her Place: Woman, Dirt, and Desire», en D. M. HALPERIN, J. J. WINKLER, F. I. ZEITLIN, *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, 1990, p. 156.

Sin embargo, el papel reproductor de la ciudadanía no impide que para las mujeres sean mayores las posibilidades de caer en la esclavitud, como no ciudadanas. Ello ocurre precisamente cuando el sistema democrático e imperialista presiona más fuertemente en la necesidad de reproducir las formas de relación entre géneros. Como se ve por los textos relativos a acciones bélicas donde los vencedores matan a los jóvenes en edad militar y esclavizan a mujeres y niños, sus posibilidades de caer en la esclavitud es igual a la de los niños, aunque sean de familias ciudadanas, porque de hecho no cumplen ni unos ni otras con las normas de integración en la comunidad ciudadana. En definitiva, viene a ser la misma circunstancia por la que se distingue el joven, como objeto de amor homosexual, del varón adulto²⁰. Las dependencias aparecen vinculadas al sexo de tal modo que la «libertad» de la mujer suele identificarse con la falta de pudor. La cuestión de la libertad queda así en relación con la dependencia sexual, junto con los efebos²¹. La libertad resulta contradictoria con su condición jurídica, pero se juzga desde un punto de vista moral.

Existen también diferencias en los rituales iniciáticos, que integran al varón, pero no a la mujer²². Para ésta, la iniciación representa el matrimonio, que se define, no como integración, sino como exclusión de la *pólis*, pero también como instrumento de su reproducción. Por ello, eran diferentes las prácticas iniciáticas de los espartanos en relación con el matrimonio, para ellos y ellas, según Plutarco, *Licurgo*, 15, que encajan dentro de las prácticas matrimoniales que representan el entorno ritual de la reproducción y la incitación al amor. Se trataba de reforzar la fecundidad, tanto por la incitación amorosa como por la contención. En Esparta perviven ciertas prácticas comunitarias que justifican la participación de las mujeres desnudas en pruebas iniciáticas. Ahora bien, las pruebas de las mujeres siempre se realizan antes del matrimonio²³, mientras que las de los varones se relacionan con su reconocimiento como miembro de la comunidad.

En el plano religioso, con vistas al mismo, en líneas generales el ritual iniciático masculino y el femenino permanecen separados y bien diferenciados²⁴. Ahora bien, los rituales familiares, que monopolizan los *gêne* aristocráticos atenienses, sólo se reproducen colectivamente a través de grupos sacerdotales restringidos, que representan ideológicamente el papel femenino dentro de la colectividad, controlada por los miembros de las familias poseedoras de los plenos derechos. Sólo ellos pue-

20. E. CANTARELLA, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991 (Editori Riuniti, 1988), 58, ss.

21. Licht, pp. 15-16.

22. E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, 29, ss.

23. G. ARRIGONI, «Donne e sport nel mondo greco», en G. Arrigoni, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 64.

24. S. G. COLE, «Ragazzi e ragazze ad Atene: koureion e arkteia», en G. ARRIGONI, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 15-31.

den conocer *tà árreta*, los secretos de las tradiciones religiosas áticas²⁵. Así, las arréforos se nombran entre los *eugeneîs*. Los rituales cívicos constituyen un modo de reproducir en lo ideológico la comunidad cívica y en ellos repercuten las normas del *oîkos*. En definitiva, lo que se sublima en los rituales femeninos es el papel de la mujer en el *oîkos*, aunque tomen forma de fiesta cívica²⁶. Al hacerse cívica, la fiesta rural reproduce, no la comunidad campesina, sino la propiedad rural integrada en la *pólis*, por lo que son los *géne* aristocráticos dominantes los que monopolizan el ritual a través de sus hijas. La comedia conserva aspectos rurales como signo de alteridad, porque allí el campesino se representa como un hombre alternativo a la *pólis*, aunque la *pólis* esté compuesta por campesinos, pero se ha creado la dualidad ideológica que permite al *oîkos* presentarse como fundamento de la *pólis*, después de que se ha producido el sinecismo. Las ambigüedades de la mujer en la *pólis* se explican en ese contexto dentro del proceso de transformación del mismo. La mayor o menor integración en el mundo de la *pólis* se traduce en una mayor o menor dependencia de las mujeres en el sentido del control de sus actividades relacionadas con la reproducción, pero se mantiene el modelo ideológico representado por el mundo mítico, en algunos de sus aspectos, porque el mundo mítico también tiene que ofrecer múltiples caras. En Esparta, en cambio, la comunidad conserva prácticas comunes, porque su formación como *pólis* ofrece rasgos diferentes, donde teóricamente se conserva la unidad de la comunidad originaria.

En este mundo, los amores femeninos constituyen un campo de especial interés²⁷. Las prácticas religiosas femeninas, sus satisfacciones y sus frustraciones en favor del matrimonio, se hacen patentes por ejemplo cuando Safo pierde a sus amadas. El amor se define como algo que se desarrolla en los círculos internos²⁸ donde se relaciona con la reproducción de la clase dominante a través de la iniciación de las doncellas de la aristocracia, lo que marca diferencias claras con la sexualidad que se manifiesta en Aristófanes, que conserva aparentemente prácticas iniciáticas comunitarias aldeanas, aunque de hecho la comedia se haya integrado en la ciudad. En esa situación, está en condiciones de ofrecer varias caras de la realidad femenina.

Por todo ello, la creación y desarrollo de la institución matrimonial sostiene sus relaciones conflictivas con el amor²⁹. Las relaciones contradictorias entre matrimonio y amor se marcan en general a lo largo de la historia de la antigüedad, pero

25. D. PLÁCIDO, «La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, 1995, 212; y «Los rituales áticos, entre géneos, dêmos y pólis», *ARYS*, 1, 1998, 63-65.

26. P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion à l'époque classique. Mythe, cultes et société*, París, Les Belles Lettres, 1987.

27. LICHT, p. 10

28. A. IRIARTE, *Safo. Siglos VII-VI a.C.*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 24, ss.

29. J. BOSWELL, *Las bodas de la semejanza*, Barcelona, Muchnik, 1996, 79, ss.

se manifiestan más claramente en algunos géneros y en algunas circunstancias históricas específicas³⁰.

Desde Hera y Zeus en la *Iliada*, el matrimonio se ve acompañado del engaño y la seducción. La pareja es modelo de matrimonio desigual. Pero también los dioses se definen como superación de la dicotomía en la gran complejidad de las relaciones de lo divino con lo femenino, uno de los aspectos en que se muestra la pertinencia del politeísmo³¹. Las referencias no se hacen de modo mecánico. Las diosas no son siempre la esposa reproductora o la protectora de los amantes.

Se insertan aquí también los problemas derivados del mundo de la mitología, pues la función de las diosas³² introduce la complejidad en el problema de la función «materna». El conflicto se muestra al definir la relación o no con la reproducción del sistema, en la *kourotrophía*, en el papel de las madres en la tragedia, en las figuras que guían a los jóvenes en su efebía, unas veces madres, como Deméter, otras vírgenes, como Atenea.

La tragedia constituye en este aspecto un escenario privilegiado para el desarrollo de esta complejidad. En ella está presente la mujer de un modo destacado³³. Las mujeres adoptan un papel protagonista y llevan la iniciativa, pero desde la perspectiva masculina³⁴, como el protagonismo de la Marianne que simbolizaba la revolución francesa. No indica un protagonismo femenino, sino de los aspectos femeninos de los hombres, en cuanto la revolución ha destacado los aspectos menos estáticos y sistemáticos de la condición humana, los contrarios a los que identificaban con los masculinos. Igualmente, las mujeres de la tragedia no reflejan sólo el conflicto de las relaciones de género, sino el conflicto de la sociedad en general. Así, Alceste combina el heroísmo con el papel femenino de esposa y madre³⁵. Importa que sean mujeres porque en ellas se ve más clara la representación del conflicto que afecta a los varones, lo que a su vez lleva a la presencia destacada del derecho femenino³⁶. Es el problema que se plantea desde el inicio el libro de Synnove Des Bouvrie³⁷: cómo las mujeres tienen tanto protagonismo en un género literario que se desarrolla en un mundo donde no lo tienen. Ello revela que la tragedia es campo privilegiado de la diacronía, donde se inserta la historia

30. De hecho, G. LAMBIN, *La chanson grecque dans l'antiquité*, París, CNRS, 1992, dedica dos capítulos diferentes, el II y el III, a las canciones de amor y a las de matrimonio.

31. N. LORAUX, «¿Qué es una diosa?», ed G. Duby, M. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 1991, p. 55.

32. Loraux en *Historia de las mujeres*, p. 51

33. H. P. FOLEY, «The Conception of Women in Athenian Drama», en H. P. FOLEY, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, Gordon and Breach, 1981, 127-168.

34. J. P. GOULD, «Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens», *JHS*, 100, 1980, 38-59.

35. C. SEGAL, *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, y and Commemoration in Alceste, Hippolytus and Hecuba*, Durham-Londres, Duke University Press, 1993, 74-75.

36. A. IRIARTE, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Madrid, Akal, 1991, p. 52.

37. S. DES BOUVRIE, *Women in Greek Tragedy*, Oslo, Norwegian University Press, 1990, p. 11.

de la humanidad³⁸. Si todo se centra en la Atenas del siglo V, es porque la Atenas del siglo V se constituye en entidad en que la experiencia histórica pasa a formar parte de la ideología presente³⁹. No sólo sirve para explicar los «orígenes», sino la realidad presente como conjunto derivado de la experiencia que justifica y legitima el presente. Por eso el mito trágico es femenino de modo privilegiado. Por una parte, por la importancia de la mujer para reproducir el sistema democrático, a través del papel privilegiado de la ciudadanía. Por otra, porque la democracia es el sistema que revela más claramente la contradicción, que a su vez se hace especialmente patente en la tragedia. Por ello, como problema del hombre democrático, se revelan las contradicciones que estaban presentes en figuras como las de Helena y Clitemestra desde la épica, según se señala en *Odisea*, XI, 438-9⁴⁰, causa de muchas muertes y urdidora de engaños respectivamente. La democracia pretende la integración del conflicto en la conciencia. Eso ocurre de modo privilegiado en la tragedia con las mujeres a través del dionisismo, donde su protagonismo es destacado. La apropiación de lo femenino representa el modo privilegiado en la democracia para expresar los problemas de la sociedad, como hará la revolución francesa al apropiarse la figura de Marianne.

Los problemas del derecho arcaico y moderno, femenino y masculino, de la *gens* y de la tribu, se integran a través del conflicto con fuerte protagonismo de la mujer. El mundo masculino asume así la feminidad, porque lo femenino se revela como más complejo, en paralelo con la complejidad de la ciudad democrática⁴¹. Las relaciones entre griegos y bárbaros también se manifiestan de modo descarnado en la figura de Medea, eje de las contradicciones de la ciudad democrática.

El clasicismo se entiende así, en el arte y en el pensamiento, como concepto que reúne la dinámica antigua, lugar privilegiado de las contradicciones, como marca de una vitalidad que será responsable de su función modélica⁴². Asimismo, en el teatro el clasicismo incorpora la dinámica de una historia sexuada con presencia femenina a través de la tragedia.

Con la asunción de las contradicciones que ya está presente en la *Orestía*, aparece dramáticamente expresada en Sófocles y adquiere su carácter de callejón sin salida en Eurípides, la sensibilización de los problemas de la comunidad se convirtió en escena adecuada para el protagonismo femenino de la tragedia⁴³. En la

38. Como en la Semana Santa, desde la «madre» hasta las nuevas relaciones postprogresistas, pasando por los gremios medievales, por la ciudad barroca y por el nacionalcatolicismo.

39. D. PLÁCIDO, «El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática», *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, ed. por J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ, C. G. WAGNER, 51-8.

40. THORNTON, cit., p. 89.

41. F. I. ZEITLIN, «Playing the Other: Theater, Theatricality and the Feminine in Greek Drama», en J. J. WINCKLER, F. I. ZEITLIN, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, p. 58.

42. D. PLÁCIDO, «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktiká*, Atenas, 1985, 221-5.

43. G. THOMSON, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence and Wishart, 1950², pp. 347, ss.

Orestía, el *oîkos* desempeña el papel de la *pólis*, con lo que el protagonismo femenino representa un paralelo con la situación real. Los asuntos públicos de la *pólis* se entienden a través del *oîkos*, como la tragedia masculina se entiende a través del protagonismo femenino⁴⁴. La distinción entre *pólis* y *oîkos* queda menos definida para poder representar la historia de la formación de la *pólis* en el sinecismo. En la democracia las mujeres no son protagonistas desde el punto de vista político, pero su papel reproductor en el plano político a través del *oîkos* potencia la concentración de la problemática social de la ciudad democrática en ellas, por ser precisamente expresión contradictoria de los aspectos contrapuestos del protagonismo y la marginación. En el sacrificio a Dioniso previo al festival trágico están presentes las mujeres. En definitiva, el hombre ateniense se ve obligado a identificarse con ellas, al encarnar la complejidad que él mismo experimenta en el plano de las relaciones democráticas. Del mismo modo que la ciudad democrática asume en la tragedia la tradición aristocrática de los ciclos épicos, la ciudad masculina asume la historia femenina ideológicamente integrada en el *oîkos*. Así asume en el plano sexual la misma liminalidad que entre democracia y aristocracia, entre campo y ciudad. La mujer griega está pues presente en la sociedad democrática y en la tragedia como expresión privilegiada de la contradicción y la vitalidad de las relaciones humanas que pueden calificarse como clásicas, en el sentido que le confiere su proyección modélica en la historia de la humanidad. De este modo, su protagonismo queda una vez más subsumido dentro de un mundo dominado por la perspectiva masculina, que usa de la mujer como instrumento para la comprensión de su propia realidad, cuando ésta se revela tan contradictoria como se concebía la naturaleza femenina en todos los órdenes de la vida desde la perspectiva masculina, atractiva y peligrosa. La tragedia revelaría así, a través del protagonismo femenino, la naturaleza atractiva y peligrosa de la ciudad democrática misma.

44. D. PLÁCIDO, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 234.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIGONI, G., «Donne e sport nel mondo greco», en G. Arrigoni, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 55-128.
- BONNET, C., *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, CNR, 1996.
- BOSWELL, J., *Las bodas de la semejanza*, Barcelona, Muchnik, 1996.
- BRULÉ, P., *La fille d'Athènes. La religion à l'époque classique. Mythe, cultes et société*, París, Les Belles Lettres, 1987.
- C. CALAME, *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.
- *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991 (Editori Riuniti, 1988).
- CARSON, A., «Putting her in her Place: Woman, Dirt, and Desire», en D. M. Halperin, J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, 1990, 135-169.
- CARTLEDGE, P., *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, 1993.
- COLE, S. G., «Ragazzi e ragazze ad Atene: koureion e arkteia», en G. Arrigoni, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 15-31.
- DAVIDSON, J., *Courtesans Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, Fontana, 1998.
- DES BOUVRIE, S., *Women in Greek Tragedy*, Oslo, Norwegian University Press, 1990.
- FOLEY, H. P., «The Conception of Women in Athenian Drama», en H. P. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, Gordon and Breach, 1981, 127-168.
- GOULD, J. P., «Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens», *JHS*, 100, 1980, 38-59.
- HARTOG, F., *Le mirage d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.
- HERTER, H., «Il mondo delle cortegiane e delle prostitute», en G. Arrigoni, ed., *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 363-397.
- IRIARTE, A., *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Madrid, Akal, 1991.
- «Contra una historia asexual de la antigua Grecia», en M.^ªJ. Rodríguez Mampaso, E. Hidalgo, C. G. Wagner, eds., *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, 3-13.
- *Safo. Siglos VII-VI a. C.*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.
- KEULS, E. C., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993.
- LAMBIN, G., *La chanson grecque dans l'antiquité*, París, CNRS, 1992.
- LICHT, H., *Sexual Life in Ancient Greece*, Nueva York, Barnes & Noble, 1932= *Vida sexual de la antigua Grecia*, Madrid, Felmar, 1976.
- LORAU, N., ¿Qué es una diosa?, ed G. Duby, M. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 1991, 29-69.
- MOSSÉ, C., *La femme dans la Grèce antique*, París, A. Michel, 1983= *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea, 1990.
- PLÁCIDO, D., «La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, 1995, 207-215.
- «El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática», *Héroes, semidiosos y daimones*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, ed. por J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, 51-8.

- «La mujer en el *oikos* y en la *pólis*: formas de dependencia económica y de esclavización», F. Reduzzi, A. Storch, *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Nápoles, Jovene, 1999, 13-19.
- «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktiká*, Atenas, 1985, 221-5.
- «Polis y oikos: los marcos de la integración y de la "desintegración" femenina», en M^a J. Rodríguez Mampaso, E. Hidalgo, C. G. Wagner, eds., *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, 15-21.
- «Los rituales áticos, entre *génos*, *dêmos* y *pólis*», *ARYS*, 1, 1998, 63-65.
- *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997.
- SAVALLI, I., *La donna nella società della Grecia antica*, Bolonia, Pàtron, 1983.
- SEGAL, C., *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, y and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, Durham-Londres, Duke University Press, 1993.
- THOMSON, G., *Aeschylus and Athens. A in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence and Wishart, 1950².
- THORNTON, B. S., *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Oxford, Westview, 1997.
- ZEITLIN, F. I., «Playing the Other: Theater, Theatricality and the Femenine in Greek Drama», en J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 63-69.