

Al amparo de Ártemis

## COLECCIÓN ESTUDIOS HELÉNICOS

### DIRECTORES CIENTÍFICOS

Dr. César Fornis Vaquero, Catedrático de Historia Antigua (US, Sevilla)  
Dr. José Pascual González, Catedrático de Historia Antigua (UAM, Madrid)

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. César Fornis Vaquero, Catedrático de Historia Antigua (US, Sevilla)  
Dr. José Pascual González, Catedrático de Historia Antigua (UAM, Madrid)  
Dr. Adolfo J. Domínguez Monedero, Catedrático de Historia Antigua  
(UAM, Madrid)  
Dra. M<sup>a</sup> Soledad Milán Quiñones de León, Contratada Doctora (UAM, Madrid)  
Dr. Antonio Hermosa Andújar, Catedrático de Filosofía (US, Sevilla)  
Dr. Eduardo Ferrer Albelda, Catedrático de Arqueología (US, Sevilla)

### COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Dirce Marzoli, Directora del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid  
Dra. Laura Sancho Rocher, Catedrática de Historia Antigua (Unizar, Zaragoza)  
Dra. Miriam Valdés Guía, Catedrática de Historia Antigua (UCM, Madrid)  
Dra. M<sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo, Profesora Titular de Historia Antigua  
(UCM, Madrid)  
Dr. Julián Gallego, Universidad de Buenos Aires y Director del PEFSCEA  
(Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales  
de la Antigüedad)  
Dra. Claudia Antonetti (Università Ca'Foscari, Italia)  
Dr. Massimo Nafissi (Università degli Studi di Perugia, Italia)  
Dr. Hans Beck (Westfälische Wilhelms Universität Münster, Alemania)  
Dra. Violaine Sebillote Cuchet (Universite Paris 1 Pantheon-Sorbonne, Francia)  
Dr. Marc Domingo Gygax (University of Princeton, Estados Unidos)  
Dr. Nino Luraghi (Oxford University, Reino Unido)  
Dr. Stephen Hodgkinson (University of Nottingham, Reino Unido)

---

Irune Valderrábano González

---

# AL AMPARO DE ÁRTEMIS

Virginidades humanas y divinas  
en la Grecia Antigua

---

Prólogo de Francisco Javier González García

---

ESTUDIOS HELÉNICOS

---

  
eus  
Editorial Universidad de Sevilla

  
Ediciones

COLECCIÓN ESTUDIOS HELÉNICOS  
Núm.: 3

Primera edición: octubre 2021

Esta obra ha contado  
con la financiación de



Motivo de cubierta: Diosa Ártemis. Ánfora ática de figuras rojas, 470 a. C. Imagen cedida por el Museo Arqueológico Nacional Inv. 11119. Foto: Alberto Rivas Rodríguez

© Irune Valderrábano González, 2021

© del prólogo, Francisco Javier González García, 2021

© ilustraciones de Alejandro Merlán Casal

© de la edición: UAM Ediciones, 2021

Campus de Cantoblanco, C/ Einstein, 1 28049 Madrid  
<http://www.uam.es/publicaciones>  
[servicio.publicaciones@uam.es](mailto:servicio.publicaciones@uam.es)

© de la edición: Editorial Universidad de Sevilla, 2021

c/ Porvenir, 27 41013 Sevilla  
<https://editorial.us.es>  
[eus4@us.es](mailto:eus4@us.es)

Imprime: Podiprint

Maquetación y cubierta: Dosgraphic s.l. ([dosgraphic@dosgraphic.es](mailto:dosgraphic@dosgraphic.es))

Diseño: milhojas SCA

Todos los derechos reservados. De conformidad con lo dispuesto en la legislación vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización de la Editorial de la Universidad de Sevilla y Universidad Autónoma de Madrid Ediciones.

DEPÓSITO LEGAL: SE-1996-2021

ISBN UNIVERSIDAD DE SEVILLA: 978-84-472-2259-9

ISBN UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID: 978-84-8344-814-4

<https://dx.doi.org/10.15366/9788483448144.hel.03>

*A mi abuela Consuelo*



# ÍNDICE

PRÓLOGO. SOBRE VÍRGENES Y MITOS . . . . .	9
---	---

INTRODUCCIÓN. . . . .	13
-----------------------	----

## PARTE 1 LAS ΠΑΡΘΕΝΟΙ PROFANAS

CAPÍTULO 1. ¿QUIÉN ES LA ΠΑΡΘΕΝΟΣ? . . . . .	27
1.1. La imagen de las vírgenes . . . . .	28
1.2. Lazos de παρθένοι, lazos de muerte . . . . .	34
1.3. La virgen ante el altar . . . . .	37
1.4. Definiendo la παρθενεΐα . . . . .	44

CAPÍTULO 2. LAS NIÑAS SALVAJES . . . . .	51
2.1. Pequeñas fieras . . . . .	51
2.2. Domesticando niñas . . . . .	59
2.3. Arréforos, canéforos y moledoras . . . . .	67
2.4. Las osas de Braurón . . . . .	78

CAPÍTULO 3. EL SÍ DE LAS NIÑAS. . . . .	103
---	-----

CAPÍTULO 4. PARTOS GRIEGOS . . . . .	133
4.1. La luz del parto . . . . .	133
4.2. Parto y combate . . . . .	142
4.3. Comadronas, comadreas y diosas. . . . .	148

## PARTE 2 LAS VÍRGENES DEL OLIMPO

CAPÍTULO 5. LA FAMILIA DE ÁRTEMIS . . . . .	159
5.1. Hija y hermana de dioses . . . . .	159

5.2. Los trabajos de Leto . . . . .	166
5.2.1. La hija de Taumante y el hijo de Hera . . . . .	168
5.2.2. «La que hace venir» . . . . .	173
5.3. El parto de la diosa . . . . .	183
CAPÍTULO 6. ÁRTEMIS, LA PARTERA . . . . .	187
6.1. Guerreras del parto . . . . .	187
6.2. Pasos peligrosos. . . . .	194
6.3. Lazos estrechos . . . . .	200
CAPÍTULO 7. TRES DIOSAS VÍRGENES . . . . .	207
7.1. La παρθενεία de Ártemis . . . . .	207
7.2. La virgen de la guerra . . . . .	216
7.3. El fuego de la παρθένος . . . . .	231
7.4. Ártemis y sus hermanas . . . . .	244
CONCLUSIONES . . . . .	253
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	257
A) Enciclopedias y léxicos . . . . .	272
B) Diccionarios . . . . .	273
FUENTES LITERARIAS . . . . .	275



## PRÓLOGO. SOBRE VÍRGENES Y MITOS

No resulta en absoluto gratuito que Iruñe Valderrábano haya situado su libro bajo el amparo de Ártemis. Teniendo en cuenta el papel central que la diosa cazadora desempeñó en el proceso de tránsito de las muchachas helenas desde la infancia hasta la nubilidad, no hay, probablemente, un patronazgo divino mejor para acoger una investigación sobre la virginidad griega. Una protección divina que también se extiende al conjunto de la obra, cuyos contenidos se vertebran a través del estudio y del análisis de la mitología vinculada con la hija de Zeus y Leto, y a sus lectores que, gracias a este papel central de la virgen olímpica, llegan a conocer, bajo su tutela, el proceso de maduración de las antiguas jóvenes griegas, emulando, de ese modo, la situación en que aquellas se encontraban durante dicha etapa vital.

La investigación que se plasma en este libro, como bien señala la Dra. Valderrábano en su introducción, surge de un cuestionamiento, totalmente lícito, sobre cómo es posible que una cultura fuertemente patriarcal como la de la Grecia antigua haya reflexionado en sus mitos de un modo tan profundo y frecuente sobre la virginidad femenina, tanto humana como divina<sup>1</sup>, centrando, de ese modo, su atención en un aspecto que es la negación de la principal función social reservada por los griegos al sexo femenino: la reproducción. La obra, además de este acercamiento a la reflexión cultural helena sobre la virginidad, también se configura, en otro nivel de lectura, como una aproximación a algunas de las características que contribuyeron a la construcción del discurso masculino griego de sometimiento del sexo femenino y, en concreto, sobre el papel desempeñado por el mito en dicho proceso<sup>2</sup>.

A lo largo de los distintos capítulos que componen la obra, la autora nos introduce en el conocimiento de esas virginidades divinas y humanas de la Grecia antigua a que se hace referencia en su subtítulo. Su recorrido por la caracterización de la virginidad helénica se detiene, en la primera parte del trabajo, en las vírgenes humanas para, después de aclarar los conceptos de παρθένος y de παρθενεία, proceder a la presentación del proceso de «domesticación» que vivían las jóvenes helenas durante su paso de niñas a mujeres y cuya

---

1. Para el análisis de la misoginia helénica, disponemos en castellano del magnífico estudio de Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra, 1999.

2. Maurice Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal, 1986 (París: Fayard, 1982) ofrece un buen ejemplo de un proceso de este tipo.

culminación era el matrimonio y el parto. En la segunda parte, el foco se pone en las virgindades divinas. En sus primeros capítulos, dedicados al estudio de la biografía mítica de Ártemis, se presentan sus antecedentes familiares y su caracterización dentro de los relatos míticos para, a continuación, detenerse en uno de los aspectos más llamativos de esta diosa virgen y, por ello, nulpára: su relación con la maternidad, el parto y las estrechas relaciones entre esta última actividad, evidentemente femenina, y la guerra, dedicación de tonalidad claramente masculina para los griegos de la Antigüedad. La obra se cierra con un capítulo centrado en la comparación entre las tres vírgenes olímpicas (Ártemis, Atenea y Hestia) que tiene, como finalidad, explicar la utilidad que esta reflexión sobre la virginidad femenina pudo tener dentro de un discurso mítico de dominación masculina.

Pese al carácter central que, en la obra, ocupa el análisis mitológico, la autora no renuncia a otras fuentes de información complementarias, ya sean arqueológicas, literarias, iconográficas o epigráficas. A partir de estos materiales elabora su exposición, realizada con maestría y rigor, escrita con claridad y sencillez y en la que, en todo momento, manifiesta un magnífico conocimiento de la documentación antigua y una extensa erudición académica. Merece la pena destacar, además, que algunas de las cuestiones tratadas en la obra, como es el caso de las temáticas relacionadas con el embarazo o el parto, le permiten aunar su vocación de helenista y su actividad profesional como comadrona, situación vital que, en mi opinión, supone un valor añadido para el trabajo, pues aporta a algunos aspectos de la investigación un punto de vista distinto y enriquecedor, muy poco frecuente en el ámbito de los estudios clásicos.

El trabajo de Irune Valderrábano, como ella misma señala en su capítulo introductorio, se encuadra, desde un punto de vista teórico, dentro de los presupuestos de la antropología histórica formulada por la «Escuela de París», planteamiento teórico que la autora conoce de primera mano, gracias a su estancia parisina en el grupo de investigación «Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques (ANHIMA)» bajo la supervisión de Violaine Sebillotte-Cuchet. Desde un punto de vista metodológico, la presente investigación, como también indica la autora, sigue, para el análisis mítico, los presupuestos del método de análisis estructural de la mitología desarrollado por Claude Lévi-Strauss<sup>3</sup>, aproximación que, desde hace años, cuenta con importantes y reconocidas aplicaciones al ámbito de la mitología griega<sup>4</sup>.

---

3. Labor realizada a lo largo de los cuatro tomos de sus *Mitológicas*, como se apunta en la introducción del presente libro, y continuada posteriormente por Lévi-Strauss en trabajos como *La alfarera celosa*. Buenos Aires: Paidós (París: Plon, 1985) o *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama (París: Plon 1991).

4. Como, por ejemplo, entre otros: Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*. Madrid: Akal, 1983 (París: Gallimard, 1972); Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de*

El lector debe de tener claro que no se encuentra ante un trabajo sobre religión griega. En estas páginas no se ofrece un estudio del personaje de la diosa Ártemis, desarrollado desde las perspectivas de la historia de las religiones o de la arqueología del culto, cuya pretensión sea comprender y explicar los procedimientos, prácticas y actividades rituales vinculadas con dicha diosa o llegar a conocer cómo eran y se configuraban sus centros culturales. El mito, en contra de lo que en muchas ocasiones se piensa, rebasa con mucho el ámbito de la religión y de su relación exclusiva con el ritual<sup>5</sup>. Las relaciones entre mito y ritual ya no se pueden fundamentar en el establecimiento de un vínculo genético entre ambos, basado en llegar a determinar cuál de los dos es más antiguo y dio origen al otro. Tal y como hace ya tiempo señaló Leach<sup>6</sup>, el mito y el rito se implican entre sí, pues ambos son una y la misma cosa. El mito dice, a través de una narración, lo mismo que el ritual expresa en forma de acciones; los dos se constituyen como medios para la presentación simbólica del orden social, como sistemas que se expresan a través de distintos medios, la palabra y el gesto, pero que comparten una estructura en común.

Hace casi seis décadas Claude Lévi-Strauss nos hizo comprender que el relato mítico debía entenderse como un sistema semiológico, vinculado con una forma de pensamiento que actúa con una lógica distinta a la que rige nuestro pensamiento racional y abstracto<sup>7</sup>. Esta «lógica de lo concreto» es una consecuencia directa del carácter oral de las culturas en que el mito todavía está vivo. Es esta oralidad la que permite comprender, precisamente, su configuración como relato, como narración que explica o en la que se reflexiona sobre aspectos relacionados con la sociedad o la cultura de aquellos que cuentan dichas historias. El mito, por este motivo, no se puede circunscribir de forma exclusiva al ámbito de lo religioso. Su reflexión socio-cultural alcanza ámbitos que, traducidos a nuestra lógica y compartimentación de los saberes, tienen que ver, por ejemplo, con la ciencia y la filosofía, pues ofrece una explicación sobre la creación y la explicación del mundo, la naturaleza y el hombre; la literatura, oral en este caso, en tanto que relato; la psicología, al ser la plasmación de una forma de pensamiento y de un tipo de mentalidad y, por supuesto, la sociología y la ciencia de la cultura en tanto

---

*l'artisan en Grèce ancienne*. París: François Maspero, 1975; Luc Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*. Leyden: E. J. Brill, 1976.

5. Con respecto a la hipótesis clásica sobre la relación entre mito y rito ver Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. Nueva York-Londres: Routledge, 2002.

6. Edmund R. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama, 1976, págs. 35ss. (Londres: The Athlone Press University of London, 1964).

7. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica (París: Plon, 1962).

que creación social y cultural concreta de un grupo humano que, a través de esos relatos, sistematiza la comprensión de su entorno y su relación con él<sup>8</sup>.

El presente libro, en definitiva, nos ofrece, a través fundamentalmente del análisis de una serie de relatos míticos, una explicación del modo en que la «lógica griega de lo concreto» pensó, a través de sus mitos, su concepción de la virginidad femenina y le concedió un significado social y cultural, lo cual, dicho sea de paso, no es poca cosa.

Cierro ya estas breves páginas de presentación agradeciendo la amable invitación de Iruñe Valderrábano para hacerme cargo del prólogo de su obra. Aceptar esta tarea ha sido todo un placer, al igual que lo fue, en su momento, orientarla y dirigirla a lo largo del proceso investigador que culminó con la presentación de su tesis doctoral. Aprovecho esta oportunidad para expresar mis mejores deseos de éxito en su futura actividad y carrera investigadora, labor que quienes la conocemos y sabemos de su capacidad no dudamos que desarrollará con brillantez.

Llegados a este punto cedamos, por tanto, la palabra a la Dra. Valderrábano para que, amparados por Ártemis, nos guíe y nos conduzca por los senderos, algunos de ellos peligrosos, por los que discurrió la virginidad griega.

FRANCISCO JAVIER GONZÁLEZ GARCÍA  
Universidad de Santiago de Compostela

---

8. Para una exposición detallada de estos aspectos del mito ver Robert A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 2004.

## INTRODUCCIÓN

A ningún especialista o aficionado a la religión griega antigua le resulta extraño encontrar en la misma frase el nombre de Ártemis y el término de ‘vírgenes’. La virginidad, la *παρθενεία* griega, es uno de los atributos más característicos de esta diosa. La hija de Zeus presenta una imagen arquetípica de joven solitaria, algo ruda y de maneras poco refinadas que corre en quitón corto por los bosques asietando ciervos y azuzando perros. No se le conoce varón, ni dios ni mortal, esposo o amante. Solo como compañero de batida permite la presencia masculina; siempre cazando y siempre castos: definitivamente, el matrimonio no es para ella.

La diosa cazadora no es la única virgen del Olimpo. Otras dos deidades femeninas completan este exclusivo «club de castidad»: Atenea y Hestia. La primera, la inteligente hija de Zeus, domina la guerra del mismo modo que maneja el telar. La segunda, la hermana del «padre de los hombres y los dioses» (Hom. *Il.* 11.182-184), preside el centro del hogar y recibe las primeras ofrendas. Ambas diosas manifiestan su poder a través de los dominios y espacios que ocupan (la guerra, el tejido o el hogar), dejando entrever su relevancia en el orden olímpico; y ambas divinidades, junto con Ártemis, son vírgenes. De este modo, y a partir de estas básicas premisas, podría inferirse que el panteón heleno, esto es, la religión griega, otorgaba cierto lugar privilegiado a la virginidad divina, concretamente a la virginidad femenina.

De estas primeras observaciones surgen varios interrogantes: ¿por qué una cultura ideológicamente tan patriarcal como la de la Grecia antigua concedió un sitio privilegiado en su panteón para las diosas vírgenes?, ¿por qué se trata de personajes femeninos situados voluntariamente, además, al margen de la principal función que una sociedad de este tipo asigna a las mujeres?, es decir, ¿por qué los griegos reflexionaron a través de sus dioses y mitos sobre la virginidad femenina?

Todas estas cuestiones nos dirigen al ejemplo de las tres deidades mencionadas. Sin embargo, para afrontar el estudio de la reflexión mítica de los griegos sobre la *παρθενεία* me centraré en la figura de Ártemis, sin desvincularla de las otras dos vírgenes olímpicas.

En este punto, resulta imprescindible realizar unos breves apuntes sobre la religión griega antigua, concretamente, sobre su politeísmo. Burkert se refiere a él con estos términos: «Politeísmo significa que muchos dioses son venerados no solo en el mismo lugar y al mismo tiempo sino también por la misma comunidad y por el mismo individuo; solo la totalidad de los dioses constituyen el mundo divino»<sup>1</sup>.

---

1. Burkert 2007: 293.

Es decir, la antigua religión helena se asienta en la figura de diversos dioses antropomorfos que, en el caso de los Olímpicos, constituye una especie de «familia divina». De esta forma, distribuidos como padres, hermanos, esposas, hijos e hijas, los dioses griegos establecen una red de relaciones que conforman un complejo sistema. A esta organización se refiere Vernant cuando afirma que «un dios griego se define por el conjunto de relaciones que lo unen y lo oponen a otras divinidades del panteón»<sup>2</sup>; dicho de otro modo, no resulta posible comprender el sentido de un dios o de uno de sus atributos contemplándolo de forma aislada sin tener en cuenta las divinidades que lo rodean.

Bajo esta premisa, me propongo explorar la *παρθενεία* divina. Partiendo de Ártemis y su condición de virgen y observando los lazos que la unen a las castidades de Atenea y Hestia examinaré el concepto de virginidad en el Olimpo. Sin embargo, no prestaré atención únicamente a las vírgenes. Podría suponerse que acercarnos a la virginidad de una diosa exige alejarnos de aspectos sexuales y reproductivos como las bodas, el tálamo y el parto, de tal modo que, negando estos ámbitos, resultara más sencillo abordar la *παρθενεία* intocable de Ártemis. Incluso se podría considerar que la misma deidad, en su condición de *παρθένος*, no deseara mancharse con la sangre de las mujeres. No es el caso que nos ocupa. Nuestra diosa virgen, paradójicamente, presencia y domina el mundo sexual de las griegas. Las convierte en mujeres susceptibles de ser desposadas y, por ende, despojadas de su *παρθενεία*. Protege su camino hacia la maternidad, sendero peligroso colmado de gritos, dolor y sangre que, al igual que sus flechas, puede matarlas. Por último, cuida la crianza de los recién nacidos asegurando, así, la reproducción de la ciudad y, por consiguiente, su supervivencia. La diosa, en conclusión, preside a través de la virginidad procesos vitales que ella no sufre, pero que, como su biografía indica, protagoniza.

Tal y como se desprende de las líneas anteriores, me anclaré al mundo de las deidades, pero no dejaré de observar el mundo profano de las vírgenes y recién casadas. Las *παρθένοι* con sus ritos y transiciones hacia el matrimonio ayudarán a completar el complejo cuadro de la *παρθενεία* griega.

Considero preciso aclarar algunos detalles relativos a la elaboración del texto y, concretamente, a la metodología empleada, al análisis estructural y a las fuentes sobre las que trabajo: el material mítico literario. El estudio de los mitos, esos relatos creados y transmitidos por la tradición oral, así como sus funciones e interpretaciones han sido objeto de investigación por parte de antropólogos, sociólogos, filólogos, historiadores, psicólogos o teólogos, originando variadas escuelas metodológicas, diferentes perspectivas y dispares interpretaciones. Sin embargo, independientemente del sentido que cada

---

2. Vernant 1991: 29.

escuela interpretativa quiera darles, existen ciertos aspectos de los mitos griegos comunes y relevantes. En primer lugar, debemos ser conscientes de su definición como ‘relato’. Chantraine traduce el término por ‘secuencia de palabras que tienen un significado, discurso’<sup>3</sup>, y coincide, de este modo, con Liddell-Scott: ‘Palabra, discurso’<sup>4</sup>. Es decir, un mito es un discurso, un relato. Concretamente y para Jean-Pierre Vernant, es «un relato procedente de la noche de los tiempos»<sup>5</sup>, mientras que, según García Gual, «es un relato [...] que se caracteriza por presentar una “historia” [...] que viene de tiempos atrás y es conocido por muchos, y aceptado y transmitido de generación en generación»<sup>6</sup>.

Uno de los aspectos más relevantes del mito es su vinculación al lenguaje, elemento ampliamente tratado en la obra de Lévi-Strauss y referido por Barthes: «El mito es un habla elegida por la historia»<sup>7</sup>, y su dimensión social, apuntada por Mauss, quien considera el mito como «un hecho social, es decir, como un producto o como una manifestación normal de la actividad colectiva»<sup>8</sup>; o García Gual cuando observa que «incorporan una ancestral experiencia y una explicación simbólica de los fundamentos de la vida social»<sup>9</sup>. Como vemos, y citando a Burkert: «El mito es un fenómeno multidimensional»<sup>10</sup>, o, si preferimos una definición más detallada y completa:

El mito es ante todo una expresión, verbal, iconográfica o gestual. Expresión del imaginario, a falta de encontrar otro término, expresión de un espacio que ni es el de la realidad, ni el de la relación entre realidad y verdad. El mito en su acepción más amplia, sería la palabra misma, toda forma de palabra<sup>11</sup>.

Tras esta breve introducción al fenómeno mítico, advertimos la amplitud simbólica e interpretativa de este concepto, además de la variedad de factores que actúan sobre él, entre ellos, las diferencias entre la sociedad que los elabora y la que los analiza, como ocurre en nuestro caso. Centrándonos en nuestro ámbito de trabajo, no debemos olvidar que los mitos griegos han llegado a nosotros a través de textos, traspasando la frontera

---

3. Chantraine 1968: 718.

4. Liddell-Scott 1996: 1151.

5. Vernant 2000: 10.

6. García Gual 2010: 20.

7. Barthes 1999: 108-109. Para el autor, el mito constituye un sistema de comunicación y pertenece a la semiología, ciencia de las formas que estudia las significaciones independientemente de su contenido.

8. Mauss 1971: 147.

9. García Gual 2010: 32.

10. Burkert 1990: 11.

11. Delattre 2005: 41.

entre la tradición oral y la escrita. Es decir, los mitos «vividos» y «hablados» se nos presentan «escritos» y «traducidos» por los autores antiguos que los tomaron. Así, desde la Antigüedad clásica hasta nuestros días, los mitos se han pensado, analizado, ritualizado y diseccionado de diversas maneras correspondientes al contexto histórico de sus estudiosos. De este modo, el examen de estos relatos puede diferir no solo según el mitógrafo que los escribe, sino también en relación con el mitólogo que se acerca a ellos.

Esta primera barrera trazada entre el «mito original» y el «mito escrito» no debe distraernos del segundo inconveniente que encuentra el estudioso de lo mítico en la actualidad: la interpretación de los «redactores de mitos»<sup>12</sup>. En función del contexto histórico y sociocultural y de la línea metodológica seguida, las interpretaciones varían de tal modo que los resultados obtenidos pueden diferir. El caso de la figura de Edipo resulta ilustrador acerca de este fenómeno. Cuando Freud se acerca al mito del hijo de Yocasta, elabora una teoría sobre el deseo inconsciente de matar al padre para mantener relaciones sexuales con la madre. Si Lévi-Strauss aborda el relato, el haz de relaciones trazado le conduce a identificarlo como un mito de autoctonía<sup>13</sup>.

Insisto en no pasar por alto un detalle apuntado anteriormente: los mitos pertenecen a la tradición hablada. A través de la transmisión oral de generación en generación, estos relatos se crean y transforman en las sociedades a merced de diferentes actores como son los poetas, los filósofos o los trágicos. Así, los mitos cambian y se adaptan desde los versos cantados por los rapsodas hasta los textos escritos por los mitógrafos. El hecho de recibirlo en un soporte escrito no debe hacernos olvidar que tratamos con «material oral», es decir, que nos disponemos a entender la oralidad a través de textos<sup>14</sup>. La característica de nuestros mitos como «textos orales» imprime en ellos atributos especiales y cambiantes, sobre todo tras la aparición del alfabeto y su propagación entre los helenos.

Tras las líneas precedentes se evidencia la complejidad del material que utilizaremos en nuestro estudio, ya desde la sociedad que los imaginó. Ocupémonos, a continuación, de las teorías interpretativas de estos relatos y, concretamente, del marco teórico utilizado en mi estudio: el estructuralismo y la antropología histórica.

Lévi-Strauss, antropólogo iniciador de esta corriente metodológica, dedica parte importante de su obra al análisis del concepto mítico y a su método de aproximación. Es aquí donde el autor y el estructuralismo alcanzan la originalidad y relevancia de su línea

---

12. Delattre 2005: 145, afirma que la variante de un mito transmitida por un mitógrafo no puede considerarse como la versión pura del mito, sino como el resultado de una selección de datos y de una operación de escritura.

13. Lévi-Strauss 1968a: 193-197. Sobre el mito de Edipo y sus interpretaciones en función de la metodología analítica empleada, consultar Valderrábano González 2015: 68-72.

14. Havelock 2008: 77.



investigadora, puesto que el tratamiento de los relatos míticos que el antropólogo estudia difiere absolutamente de los precedentes. A través de la recogida de mitos americanos y de su análisis estructural, Lévi-Strauss explica y desarrolla su método, además de crear una teoría sobre el valor, posición y función de los mitos y sobre la manera más idónea de tratarlos. Observemos algunas características de su trabajo. La vinculación del mito con el lenguaje está clara para Lévi-Strauss: «El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado». El autor continúa su argumentación definiendo los elementos propios del mito como unidades constitutivas mayores: los mitemas, en cuyas relaciones grupales se encuentra la clave para la comprensión del significado del mito:

Las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino «haces de relaciones», y que solo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante<sup>15</sup>.

A partir de este tejido de haces de relaciones, se desarrolla el análisis estructural. Como muestra su examen del mito de Edipo, la ordenación de elementos y su relación permiten la lectura del relato a través de su estructura: «La estructura sincrónico-diacrónica que caracteriza al mito, permite ordenar sus elementos en secuencias diacrónicas (las hileras de nuestros cuadros) que deben ser leídas sincrónicamente (las columnas)»<sup>16</sup>.

De este modo, el antropólogo propone una interpretación innovadora del relato mítico. En lugar de tomar el mito aisladamente, Lévi-Strauss apuesta por un estudio del mito en relación con otros y se aleja de propuestas «cartesianas» que pretenden analizar el mito desmenuzando sus elementos de modo separado: «El estudio de los mitos plantea un problema metodológico en virtud del hecho de que no puede conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes como haga falta para resolverla»<sup>17</sup>. Según este modelo, aplicado en los cuatro volúmenes de sus *Mitológicas*, Lévi-Strauss pone en relación múltiples mitos y confía en la búsqueda de su estructura común: la comprensión del sentido mítico. Haciendo prevalecer la estructura del relato sobre su contenido, cree alcanzar la significación del mito<sup>18</sup>.

---

15. Lévi-Strauss 1968a: 190-191.

16. Lévi-Strauss 1968a: 193-195, 209, para quien esta estructura presenta una forma de cuadrícula ordenada en filas y columnas con las diferentes relaciones pertenecientes a un mismo haz agrupadas.

17. Lévi-Strauss 1968b: 15.

18. Esta alteración del valor estructura-contenido no ha sido pasada por alto por los críticos del método, aunque consideren la existencia de la estructura; así, por ejemplo, Douglas 1972: 97, tilda de reduccionista el análisis del antropólogo: «Saber que la estructura de la rima es a, b, b, a, no nos dice nada del contenido de un soneto, la estructura formal del mito no ayudará mucho a su interpretación». Para Yalman 1972: 109, 122, el antropólogo demuestra que «un análisis significativo de un mito o sus segmentos solo es posible en

En los haces de relaciones que Lévi-Strauss descubre, se presenta un concepto principal para su lectura: la oposición<sup>19</sup>. Este último binomio enfrentado es uno de los puntos claves del análisis estructural del mito. Así, Lévi-Strauss asegura que «las instituciones descritas en los mitos pueden ser opuestas a las instituciones reales. En realidad, ocurrirá siempre así cuando el mito trate de expresar una verdad negativa».

Otro de los aspectos en el que el análisis estructural resulta rompedor es el tratamiento de las versiones míticas. Lévi-Strauss propone «definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones»; de este modo, no debe omitirse ninguna variante, puesto que «no existe “versión verdadera”. [...] Todas las versiones pertenecen al mito»<sup>20</sup>.

Esta premisa parece lógica si tenemos en cuenta que la base del análisis estructural es la localización y el estudio de haces de relaciones. Conocer diferentes versiones de un mito puede ayudar a aclarar ese sistema de relaciones. Por otra parte, en muchos mitos resulta muy complicado conocer todas las variantes, de tal modo que sería difícil alcanzar su significado atendiendo a los supuestos estructuralistas<sup>21</sup>. Así, «un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero»<sup>22</sup>.

Sin embargo, el antropólogo es consciente de la variación del relato mítico: «Cada mito, apenas nacido, se modifica al cambiar de narrador»<sup>23</sup>. Asimismo, Lévi-Strauss «subraya constantemente la enorme variabilidad de la cultura e insiste en la interdependencia recíproca de las variaciones»<sup>24</sup>.

---

función de la posición que ocupan en la estructura total del mito en la cultura correspondiente», pero, del mismo modo, critica su método por formalista: «Lévi-Strauss [...] se concentra únicamente en el intento de trazar conexiones de naturaleza formal entre los mitos». Burrige 1972: 137, por su parte, habla de «su abierto rechazo a considerar el contenido», mientras que Kirk 1985: 56, 82-92 considera un error el planteamiento de que «la propia estructura de un mito es el vehículo del significado de dicho mito».

19. Lévi-Strauss 1968a: 187.

20. Lévi-Strauss 1968a: 197-199.

21. Como apunta Delattre 2005: 27, al observar diferentes versiones del mismo mito según los preceptos del análisis estructural el relato se transforma, pierde en precisión mas gana en definición sin ser posible identificarlo con una única narración sino con una suma de estas. Por su parte, Vernant 1982: 209, refiere que la diversidad de versiones no es un obstáculo para el análisis estructural y afirma que «con frecuencia es al confrontar las múltiples versiones, a través de sus diferencias, como se puede descubrir una estructura común». Sin embargo y aunque Lévi-Strauss 1968a: 188, sostiene que «estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos detalles en diversas regiones del mundo», como apunta Leach 1972: 19: «Es un error sugerir que Lévi-Strauss dice que “todos los mitos son lo mismo”. Dice más bien que, a cierto nivel de abstracción la estructura dialéctica redundante de todos los mitos es la misma».

22. Lévi-Strauss 1968a: 190.

23. Lévi-Strauss 1991: 610.

24. Leach 1970: 18. En referencia a las versiones y cambios del mito, Lévi-Strauss 1991: 582, toma en cuenta la naturaleza y transmisión del mito: «Propiamente hablando, jamás existe texto original: todo

Para concluir esta breve aproximación a los conceptos manejados por el estructuralismo, mencionaré la función u objeto que otorga el antropólogo al mito. Lévi-Strauss afirma que «el análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres»<sup>25</sup>. En su obra, el autor continúa argumentando que los mitos no nos instruyen sobre el orden del mundo, pero «nos enseñan mucho sobre las sociedades de las que proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento»<sup>26</sup>. De este modo, «el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión [...] de que él puede entender el universo»<sup>27</sup>.

Volviendo al método de investigación que utilizo, cabe señalar que, aunque fundamentado en el estructuralismo, se acomoda en la antropología histórica de la que participan las diferentes disciplinas comprometidas en el estudio de la Antigüedad griega: historia política y social, económica, jurídica, mitología, historia religiosa, arqueología, iconografía, historia del arte, análisis textual, epigráfica, geografía y etnografía, y que se desarrolla en el Centro Gernet de París<sup>28</sup>.

Así, su fundador, Jean-Pierre Vernant, pone de manifiesto la relación entre la historia y el mito y, si bien acoge la influencia de los postulados estructuralistas, se sitúa en la crítica postestructuralista y se distancia en su modo de analizar los textos en tres niveles<sup>29</sup>. El autor expone su método al analizar el mito de Prometeo en la obra de Hesíodo. En el primer nivel de análisis, Vernant comienza presentando

Un análisis formal del relato considerando sucesivamente (en la *Teogonía* primero y en *Los Trabajos* después) los agentes, las acciones y la intriga. Luego intentaremos confrontando los dos textos, deducir la lógica general del relato contemplado como un todo.

En el segundo nivel se continúa

---

mito es por naturaleza una traducción, tiene su origen en otro mito procedente de una población vecina pero extraña, o en un mito anterior». El autor contrapone al mito con la poesía pues al contrario que con esta última: «El valor del mito como mito [...] persiste a despecho de la peor traducción» (Lévi-Strauss 1968a: 190).

25. Lévi-Strauss 1968b: 21.

26. Lévi-Strauss 1991: 577.

27. Lévi-Strauss 1987: 38.

28. El Centro Gernet es conocido también como «Escuela de París» principalmente por el ámbito académico americano, o «Escuela de Vernant» por los investigadores españoles.

29. Iriarte 2011: 98-100.

Con un estudio del contenido semántico que tenga en cuenta todos los detalles en la arquitectura de cada secuencia y la red compleja de relaciones entre los elementos de las diversas secuencias.

El tercer nivel se dedicará a abordar

El contexto cultural o [...] la configuración del espacio mental (marcos de clasificación, desglose y codificación de lo real y delimitación de los campos semánticos) en cuyo seno han sido producidos los relatos míticos y en relación con los cuales el intérprete moderno puede restituirles, junto con toda su polisemia, su plena inteligibilidad<sup>30</sup>.

Vernant precisa que Lévi-Strauss trabaja con relatos orales, lo que excluye el análisis filológico profundo de las versiones, mientras que él afronta las variantes fijadas por la escritura; así, propone esta investigación en tres niveles: análisis formal del texto, análisis de sus contenidos semánticos y observación del contexto cultural<sup>31</sup>. De este modo, el helenista utiliza métodos propios del estructuralismo del antropólogo, adaptándolos al estudio de la Grecia antigua y añadiendo nuevos elementos, como el examen filológico de los textos y su contexto cultural.

Así, utilizo la metodología de la antropología histórica cercana a la escuela de Vernant por dos razones. En primer lugar, considero que, debido al carácter de las fuentes fundamentales de mi estudio, esto es, el material mítico, y a sus condicionantes previamente expuestas, sobre todo su condición de relatos orales transcritos siglos después de su creación, la consideración de sus diferentes variantes, transformaciones y transmisiones, el análisis estructural me permite aproximarme al objeto de mi estudio de modo más amplio. La segunda razón se refiere al propósito fundamental de mi investigación: comprender qué representa el concepto de *παρθενεία* en la cultura griega a través del pensamiento mítico y religioso. El objetivo de mi estudio no es profundizar en la figura religiosa o ritual de la diosa Ártemis u otras diosas del Olimpo sino acercarme al motivo de la virginidad a través de la lógica de los mitos que a ella se refieren. Para alcanzar esta finalidad y teniendo en cuenta la predominancia de los temas religiosos en los relatos míticos, el estudio de las deidades vírgenes resulta de particular interés. Si pretendo conocer, en la medida de lo posible, lo que significaba la *παρθενεία* para los griegos, no puedo dejar de observar a sus diosas vírgenes; las relaciones establecidas entre ellas

---

30. Vernant 1982: 154, 162-163.

31. Iriarte 2011: 17.

y el resto del panteón; y los mitos que protagonizan, para tratar de explicar por qué la virginidad resultaba útil para pensar en el mundo griego.

Puesto que mi propósito es abrir una reflexión amplia sobre la *παρθενεία*, no creo posible acotar mi estudio a una zona de la geografía helena o a un periodo concreto de tiempo. Aunque se tomen en cuenta aspectos contextuales de los mitos o ritos analizados, la virginidad en la Grecia antigua abarca más que la práctica de unos cultos en determinado momento histórico o de la configuración por suma de atributos de una u otra diosa en diferentes ciudades helenas. Su significado simbólico y social se desprende a través de estos relatos que muestran el carácter y atributos de las diosas vírgenes; sus ámbitos de actuación; las relaciones que establecen con el resto de dioses y también con los mortales que las veneran. De este modo, considero imposible desgajar el mundo divino de la *παρθενεία* de las vírgenes profanas o, más bien, de los testimonios míticos y rituales que protagonizan. También ellas son necesarias para buscar el sentido de la virginidad griega.

De la misma manera, considero inadecuado, al abordar una investigación sobre el concepto mítico de la *παρθενεία* basado en las fuentes textuales, establecer un periodo temporal cerrado, como si pudiera establecerse una solución de continuidad entre la virginidad de la Atenas clásica o la espartana del arcaísmo; o, incluso, la consideración de las vírgenes en la cultura romana. Por esto estimo útil y necesario emplear noticias de autores pertenecientes a épocas y lugares diferentes, como pueden ser Homero u Ovidio<sup>32</sup>. Resulta evidente la existencia de disparidades constatables entre ambas fuentes textuales, pero considero innegable observar la presencia de una tradición común que, acotándonos al objeto de estudio, la virginidad, expresa los mismos sentidos. Como mostraré en mi trabajo, no es posible constatarse diferencias relevantes entre la virginidad griega y la romana, aunque existan matices ajustados a cada momento histórico que deban tenerse en cuenta. Así, y a modo de ejemplo, no observamos que la Ártemis virgen y cazadora de Homero se reinterprete y traduzca en una Diana romana esposa y madre prolífica. Varían ciertos motivos; las intenciones o propósitos de los autores; las fuentes de las que ellos beben; o las interpretaciones que culturas posteriores en el tiempo realizan, pero el sentido o sentidos de esta *παρθενεία* helena se mantiene a lo largo de la cultura grecorromana.

---

32. Scheid y Svenbro 2014: 216-217 exponen la misma idea al estudiar el mito de Cerambo o el de la fundación de Alejandría fundamentados en un imaginario griego arcaico pero transmitido por fuentes helénicas: «No se puede dejar de calificar ni el primero ni el segundo de los mitos *como mitos* calificándoles de “leyendas” o de “construcciones tardías”, y concluyen: «no hay una época específicamente “mitopoyética” en Grecia; no ha existido un periodo donde “el pensamiento mítico” ha sido más fértil que posteriormente; no ha existido un periodo de invención opuesto a un periodo de exégesis».

De este modo y según estos preceptos, disertaré sobre partos divinos, nacimientos anómalos, hijos de madres, hijas de padres y hermanas vírgenes. Reflexionaré sobre la significación del parto en la Antigüedad y trataré de desvelar sus códigos. Consultaré médicos, naturalistas, filósofos, historiadores e incluso trágicos que alumbrarán para nosotros los caminos del parto, la oscuridad de los vientres, la luz del nacimiento, el arte de las comadronas y los tránsitos de las vírgenes y las recién casadas. Tras esta toma de contacto con el mundo divino, mítico y humano de los alumbramientos miraré de nuevo a Ártemis para descubrir su rol en la vida reproductiva de las griegas y finalizaré mi trabajo con la configuración definitiva de la *παρθενεία* divina a través del retrato de las otras vírgenes olímpicas.

Para facilitar la lectura del trabajo, opté por traducir al castellano las citas literales de otras obras en lenguas extranjeras. Con la misma idea, se redujeron al mínimo imprescindible, y siempre en nota al pie, los textos en griego y latín<sup>33</sup>. Siguiendo las normas de edición de la Editorial de la Universidad de Sevilla, los autores y obras antiguas se abrevian de acuerdo con el *Oxford Classical Dictionary*, mientras que para las publicaciones periódicas se utilizan las abreviaturas de *L'Année Philologique*. Los dibujos incluidos en el texto fueron realizados por Alejandro Merlán Casal para este libro, según las imágenes de obras griegas cuya procedencia se detalla al pie de las figuras.

No quisiera finalizar esta introducción sin recordar y agradecer la imponderable ayuda recibida en la elaboración de este trabajo. Puesto que se trata de una parte de mi tesis doctoral, los que acompañaron su nacimiento, compañeros, amigos y familia, se encontraban ya presentes años atrás. Del mismo modo, participaron en ambos proyectos mis profesores de la Facultad de Xeografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela, guías intelectuales en mi camino a través de la historia antigua. Así, reitero mi profunda gratitud a Marco Virgilio García Quintela, por la lectura del texto y sus pertinentes sugerencias; a Pedro López Barja de Quiroga, por sus apuntes romanos y profanos; a François Delpech, por sus eruditas charlas sobre leyendas y mitos en blanco y negro; a Alejandro Merlán Casal, por sus preciosos y precisos dibujos; al Museo Arqueológico Nacional, por la cesión gratuita de la imagen de la pieza utilizada como portada del libro; a la Universidad de Sevilla y la Universidad Autónoma de Madrid, por acoger la obra en su Colección de Estudios Helénicos; y, muy especialmente, a Francisco Javier González García, pilar académico y personal de mi recién estrenada actividad investigadora.

---

33. Para las traducciones de griego y latín al castellano utilizo las ediciones indicadas en el listado de fuentes literarias tras la bibliografía.