

Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas

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

COMITÉ CIENTÍFICO

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

Miriam Valdés Guía

PRÁCTICAS RITUALES
Y DISCURSOS FEMENINOS
EN ATENAS

Los espacios sacros de la *gyne*

ESTUDIOS HELÉNICOS


eus
Editorial Universidad de Sevilla


Universidad Autónoma
de Madrid

COLECCIÓN ESTUDIOS HELÉNICOS
Núm.: 1

Primera edición: junio 2020

Imagen de cubierta: Copa de figuras rojas con menades danzando en torno al idolo de Dioniso situado junto a un altar (450-400). A: cara A. Berlin, Antikensammlung: F2290. (© Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz. Foto: Johannes Laurentius).

© Miriam Valdés Guía, 2020

© UAM Ediciones, 2020
Campus de Cantoblanco, C/ Einstein, 1 28049 Madrid
<http://www.uam.es/publicaciones>
servicio.publicaciones@uam.es

© Editorial de la Universidad de Sevilla, 2020
c/ Porvenir, 27 41013 Sevilla
<https://editorial.us.es>
eus4@us.es

Imprime: Pinelo artes gráficas. Telf. 954 39 25 46 - Sevilla
Maquetación y cubierta: Cuadratín Estudio
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 34-2020
ISBN EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA: 978-84-472-2945-1
ISBN UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID: 978-84-8344-731-4

A mis hijos

ἂ δ' εἰς θεοὺς αὖ –πρῶτα γὰρ κρίνω τάδε– μέρος μέγιστον ἔχομεν [...] ταύτη τὰν θεοῖς ἔχει δίκη θήλεια.

Ahora bien, en cuanto los asuntos de los dioses, que considero de primera importancia, [las mujeres] tenemos la mayor parte [...]. De este modo, el derecho femenino se mantiene firme en lo concerniente a los dioses

Eurípides, *Melanipa cautiva*, fr. 495 Collard-Cropp

παιδοποιεῖσθαι [...] καὶ τελετῶν καὶ ἱερῶν καὶ τιμῶν μετέχειν τῶν ἐν τῇ πόλει.

Engendrar hijos [...] y tener parte [las *astai*] en las celebraciones de misterios, en el culto a los dioses y en los honores en la ciudad

Pseudo Demóstenes, *Contra Neera* (59), 113

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	15
---------------------------	----

INTRODUCCIÓN	17
------------------------	----

PARTE 1 ALINEADAS CON DEMÉTER

CAPÍTULO 1. EL <i>LOGOS</i> SEXUAL Y REPRODUCTIVO EN LAS FIESTAS DE DEMÉTER	27
1.1. Introducción	27
1.2. La risa de Deméter: <i>aischrologia</i> y licencia verbal femenina	28
1.3. <i>Kalligeneia</i> y εὐπαιδία	36

CAPÍTULO 2. JUSTICIA Y DELIBERACIÓN FEMENINAS EN LAS TESMOFORIAS	45
2.1. Introducción	45
2.2. Resonancias políticas de las Tesmoforias	47
2.3. Tesmoforias y Areópago	52
2.4. Justicia y deliberación femeninas	60
2.5. <i>Logoi</i> femeninos en Tesmoforias	67
2.6. Conclusión	70

PARTE 2: DESPOSADAS CON DIONISO

INTRODUCCIÓN A LA PARTE 2	73
-------------------------------------	----

CAPÍTULO 3. <i>BASILINNA</i> Y JURAMENTO DE LAS <i>GERARAI</i>	81
3.1. Las Antesterias: una fiesta de renovación comunitaria	81
3.2. <i>Basilinna</i> y <i>gerarai</i>	84
3.3. El juramento de las <i>gerarai</i> : paralelismos con el de los arcontes	89

CAPÍTULO 4. LOS “RITOS SECRETOS”	
EN BENEFICIO DE LA <i>POLIS</i>	93
4.1. Introducción	93
4.2. Las Antesterias, las <i>gerarai</i> y la muerte / reconstitución de Dioniso	94
4.3. “Los ritos secretos”: la confluencia de las imágenes y de los textos	99
4.4. <i>Theoinia</i>	111
CAPÍTULO 5. EL <i>HIEROS GAMOS</i> Y LA TOPOGRAFÍA	
DE LAS ANTESTERIAS	119
5.1. Introducción	119
5.2. <i>Basilinna</i> , Ariadna y Dioniso.	125
5.3. La procesión en carro y la topografía de la fiesta	134
CAPÍTULO 6. ¿ <i>LENAI</i> EN ATENAS?	
6.1. Introducción	143
6.2. Los testimonios más antiguos: Hesíodo y Heráclito.	143
6.3. Las Leneas en Atenas: ¿fiesta nocturna de mujeres?	145
6.4. El papel de las mujeres en el despertar de Dioniso de la muerte y la renovación de la producción vinícola	150
6.5. Una fiesta de origen agrario.	153
6.6. Yaco en las Leneas y en la celebración de las Tíades: similitudes de la fiesta de Atenas y la de Delfos	155
6.7. Las Leneas y las mujeres en el marco de la <i>polis</i> de Atenas.	159
CAPÍTULO 7. EN CAMINO A DELFOS: LAS TÍADES	
7.1. Introducción	163
7.2. Celebración de las Tíades atenienses en Delfos: muerte de Dioniso y despertar de <i>Liknites</i>	164
7.3. <i>Gerarai</i> , Tíades e <i>Iobaccheia</i>	169
7.4. Confluencia de ritos de las Tíades y de las <i>gerarai</i> : el testimonio iconográfico	174

PARTE 3:
BAJO LA ÉGIDA DE ATENEA Y EL PODER DE CIPRIS

INTRODUCCIÓN A LA PARTE 3	183
CAPÍTULO 8. MUJERES, MATERNIDAD, CUROTROFÍA Y AUTOCTONÍA	
	189
8.1. Introducción	189
8.2. La maternidad de la Tierra en Grecia arcaica y clásica	190
8.2.1. La maternidad humana	190
8.2.2. Gea se hace madre	192
8.2.3. El culto a Gea en Atenas	209
8.2.4. Conclusión	213
8.3. Atenea, Gea, Pandora y las Cecrópidas. Autoctonía de las <i>gynaiikes</i> , guardianas y curótrofas de Erictonio	216
8.3.1. Pandora	216
8.3.2. Cecrópidas, Eréctidas y Atenea	230
CAPÍTULO 9. LA <i>POLIS</i> COMO UN <i>OIKOS</i> : EL TEJIDO DEL <i>PEPLOS</i> , LA ESTATUA DE POLIAS Y EL SACERDOCIO DE ATENEA	
	243
9.1. Tejiendo el destino de la ciudad: la costura del <i>peplos</i>	243
9.2. La sacerdotisa de Polias y sus ayudantes	255
9.3. La limpieza y adorno de la estatua	265
9.4. La “ocupación” de la acrópolis por parte de las mujeres	268
CAPÍTULO 10. LA MÍMESIS DE <i>PALLAS</i> : ENTRE PALENE Y LA ACRÓPOLIS	
	275
10.1. Introducción	275
10.2. La mimesis de Atenea en carro: el episodio de Fíe y Palene	277
10.3. Palene, Palas, los Palántidas, Heracles y los gigantes	279
10.4. Una pírrica femenina imitando a Atenea	281
10.5. <i>Kallinikos komos</i> : la <i>parthenos</i> y el héroe en carro	284

CAPÍTULO 11. MIRRINA, SACERDOTISA DE ATENEA NIKE: UN SACERDOCIO DEMOCRÁTICO “ENTRE ATENEA Y AFRODITA”		291
11.1. El nombre de Mirrina		291
11.2. Mirrina, la sacerdotisa de Atenea Nike		295
11.3. El epitafio (<i>IG I³ 1330 = SEG 12.80</i>)		300
11.4. El lécito (<i>IG I³ 1285</i>)		303
11.5. Consideraciones y reflexiones sobre Mirrina.		304
CAPÍTULO 12. DISCURSOS SOBRE LA VICTORIA Y LA PAZ FEMENINAS EN <i>LISÍSTRATA</i> DE ARISTÓFANES: EL PAPEL DE MIRRINA.		311
12.1. Introducción		311
12.2. La Mirrina aristofánica.		312
12.3. Afrodita, el bastión y Mirrina: seducción y reversión		314
12.4. Discursos “femeninos” sobre la Paz.		317
CAPÍTULO 13. LOS ESPACIOS SACROS DE AFRODITA: ENTRE EL CENTRO Y LA PERIFERIA.		323
13.1. Atenea <i>versus</i> Afrodita		323
13.2. Afrodita y la victoria: los cultos del bastión y de las laderas de la acrópolis.		338
13.3. Afrodita, las Cecrópidas y la curotrofia		353
13.4. Afrodita en las “periferias” del espacio cívico: <i>logoi</i> de reversión y de sexualidad		359
13.4.1. Falero, Colias y las Oscoforias		359
13.4.2. Una Atenea con rasgos de Afrodita: Esciras y Esciron		367
13.4.3. Afrodita en Dafni		383
13.5. Conclusión		388
A MODO DE EPÍLOGO		389
ÍNDICE DE FIGURAS		393
ABREVIATURAS		403
BIBLIOGRAFÍA		405

AGRADECIMIENTOS

Este libro es fruto de una larga trayectoria que, iniciada desde el estudio de la religión griega, me ha llevado a adentrarme en el fascinante mundo de la mujer en Atenas arcaica y clásica. Al partir, en algunos casos, de trabajos ya publicados, aquí actualizados, la investigación se remonta a varios años atrás por lo que comenzaré mis agradecimientos por indicar la ayuda financiera de los Proyectos del Ministerio que hemos tenido en estos últimos años (HAR2009-07819; HAR2012-30870, HAR2015-65456-P). Mi gratitud también para los evaluadores anónimos de este libro, por sus comentarios, sugerencias y correcciones. Quiero agradecer asimismo de forma especial a las revistas y editores que han visto de buen grado la reutilización de gran parte del material ya publicado, aquí remodelado o actualizado, y que cito al inicio de los apartados pertinentes, especialmente a Juan Ramón Carbó, Manuel J. Rodríguez, Rosa Cid y Alberto Bernabé. No puedo dejar de mencionar y de agradecer a Violaine Sebillote cuya invitación a un seminario del excelente Proyecto *Eurykleia* (ANHIMA) en el que hablé de Mirrina, la sacerdotisa ateniense, y que constituye un capítulo del libro, me llevó inicialmente a interesarme más a fondo por estas cuestiones.

Debo agradecer especialmente también a los colegas y amigos que me han ayudado con el farragoso y a veces ingrato aparato gráfico, especialmente a Soledad Milán, por su ayuda con los mapas, a Carmen Sánchez, Adolfo Domínguez, Paloma Cabrera* y Margarita Moreno. Agradezco a las instituciones que gratuita y amablemente me han facilitado los permisos y las imágenes, y especialmente, también, a Vasiliki Machaira y a Kevin Glowaki. Por supuesto tampoco me olvido de los directores de esta “Colección de Estudios Helénicos”, César Fornis y José Pascual, compañeros y amigos. La colección, codirigida por la Universidad de Sevilla y la Universidad Autónoma de Madrid, sin duda tendrá un futuro editorial exitoso y trascendente para la investigación de Grecia en nuestro país.

Gracias también al Grupo de investigación de Grecia (en el marco del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid), del que soy directora, por su respaldo y por todo lo que he aprendido de ellos,

* Mientras corregía las últimas pruebas de este libro me enteré del triste fallecimiento de Paloma Cabrera. Sea esta obra, también, un pequeño homenaje a esta gran mujer. Echaremos de menos su buen quehacer profesional y, sobre todo, su calidad humana.

desde mi querido maestro y amigo, Domingo Plácido, de cuya lectura e inteligentes apuntes se ha beneficiado este manuscrito, pasando por compañeros actuales del Grupo como Fernando Echeverría y M^a Cruz Cardete. Especialmente a M^a Cruz le agradezco su constante apoyo, su amistad, su compromiso y dedicación. No puedo olvidarme de todos los jóvenes investigadores que tanto aportan a la investigación, a la gestión y a la visibilidad del Grupo de manera muchas veces desinteresada y de quienes he aprendido y aprendo cada día: Diego Chapinal, Arturo Sánchez, Mar Rodríguez, Aida Fernández, Fernando Notario, Chiara M. Mauro. No puedo dejar de mencionar el apoyo, aliento y ánimo que me dan otras colegas y amigas del Departamento como Marga Sánchez, Carmen Blánquez, Estela García o Charo Hernando: gracias por las risas y por esa solidaridad femenina que anima el día a día hasta en los días más oscuros.

Finalmente ¿qué habría hecho sin el aliento de mi familia? De toda ella, pero en especial de mi marido, Fernando, que está ahí siempre que lo necesito y que me apoya en todo incondicionalmente, también y especialmente en los momentos difíciles: ¡gracias! Para concluir debo mencionar a mis hijos, Ana, Santiago y Rafa, a quienes dedico este libro. Sin su alegría y jovialidad sin duda lo habría terminado mucho antes pero no mucho mejor ni con la inspiración que su amor me ha otorgado para, con mayor o menor éxito, abordar un tema tan interesante y trascendente para el conocimiento de la Atenas clásica. Muchas gracias a todos vosotros y a tanta gente que en este proceso me ha alentado o simplemente ha estado o está a mi lado.

INTRODUCCIÓN

La mujer ateniense, la *gynē*, en Atenas arcaica y clásica tiene un papel relevante tanto desde el punto de vista de la ciudadanía como de la religión cívica.¹ Se ha hablado últimamente con frecuencia de una ciudadanía religiosa clara de las mujeres. Recientemente J. Blok ha explorado esta noción de ciudadanía vinculada a la participación en “*ta hiera kai hosiá*”, frente a la definición más restringida de Aristóteles que excluye a los que no participan en la deliberación política y judicial.² Por su parte V. Sebillote Cuchet ha indagado en un concepto más amplio de ciudadanía, no restringido solo a la actividad deliberativa y judicial, y que va más allá de una ciudadanía religiosa, tratando de acercarse a la cuestión desde una perspectiva de antropología histórica. Esta autora plantea una definición en la que entran aspectos como el vínculo con el territorio, la filiación, la participación en los actos cotidianos de la ciudad que garantizan la salvación de la misma, respeto de las normas sociales incluyendo, en primer lugar, los actos rituales, y garantía de una serie de derechos con diferencias según la dignidad, la edad, el sexo y el estatuto social dentro del grupo de parentesco.³ El hecho de que la exclusión de la asamblea plantee una lógica más compleja que solo la “dominación masculina”, como reivindica acertadamente esta autora, no implica que no exista una preeminencia y un dominio masculinos claros del varón ciudadano con respecto a la mujer ciudadana en

1. Osborne 1993, Sourvinou-Inwood 1995: 116; Georgoudi 2005a (en este ámbito se borran casi del todo las desigualdades entre los sexos y la actuación religiosa femenina adquiere su propia dinámica); Dillon 2006: esp. 223 ss. Papel de sacerdotisas: Connelly 2007; Dillon 2016. Matiza y señala que las mujeres tienen un papel menor que los hombres: Horster 2010. Cole (2004: 98 ss) enfatiza la asimetría también en los roles de género entre mujeres y hombres en lo religioso y señala que cuando las mujeres tienen mayor protagonismo en el servicio ritual público (122 ss), especialmente en el cargo de las sacerdotisas, «la mujer se convierte en un hombre» («converted the female to a male»: p. 122; *contra*: Georgoudi 2005a: 77). Brulé (2001: 27, 44-45) incide en el hecho de que el servicio a los dioses confiere tanto a hombres como a mujeres derechos y deberes específicos aunque señala también que los hombres instrumentalizan a las mujeres. Goff (2004: 161, 192, 226) propone “una ciudadanía latente” de las mujeres griegas.

2. Ciudadanía religiosa: Foley 1982: 11-12; Georgoudi 2005a: 76; Borgers 2008; Blok 2009a; Blok 2017: esp. 43-46, 72 ss, 187 ss. Esta autora distingue, dentro de los privilegios de la ciudadanía, el desempeño de *timai*, en el que participan hombres y mujeres (y se caracteriza por esa participación en “*ta hiera kai hosiá*”) y dentro de ellas las *archai* (solo desempeñadas por varones ciudadanos). Para la definición de Aristóteles: ver nota 12.

3. Sebillote Cuchet 2016a (destaca también elementos de la ciudadanía como la *time*, y la participación en “*hiera kai hosiá*”); Sebillote Cuchet 2018: esp. 9.

cuestiones tan importantes y vitales como las decisiones que se debatían en la asamblea sobre la gestión de la *polis* en un sentido muy amplio: la guerra, la paz, los gastos públicos, la inauguración de cultos nuevos y otras cuestiones religiosas –como, entre otras, la supervisión financiera de los cultos–⁴, las decisiones en política interna y externa, etc.

Esta obra, que recoge algunos trabajos previos ya publicados –con actualizaciones– y otros inéditos, pretende centrarse en el papel religioso cívico de la mujer casada ateniense, dejando de lado, aunque sin dejar de mencionarlas, a las niñas y a las jóvenes antes del matrimonio. Hemos querido explorar, a través de estas páginas, el espacio religioso de las *gynaikes* atenienses en este periodo en Atenas en el ámbito público de la religión cívica donde desempeñan un papel equiparable o equiparado al del varón. Dejamos, por tanto, de lado el ámbito más “privado” del *oikos*⁵ así como el de otras fiestas consideradas “privadas”, como las Adonias, dedicadas a Afrodita, u otras manifestaciones religiosas de piedad individual o familiar.

Trataremos de ver cómo se construye la versión femenina del poder público y político masculino en el ámbito del ritual. Asimismo prestaremos una atención especial a lo que podría vislumbrarse como un “discurso” o “discursos” femeninos en relación a su actividad ritual, central en la *polis*. En muchas ocasiones estas voces femeninas no serán sino los discursos que los varones ponen en boca de las mujeres.⁶ En cualquier caso la actividad o práctica ritual puede presentarse también como el “discurso” o *logos* de la *gyne* en una sociedad donde uno de los roles asignados a la mujer por la sociedad de los varones ciudadanos es el silencio.⁷

No pretendemos hacer un estudio exhaustivo de estos aspectos rituales, sino simplemente trazar unas pinceladas que ayuden a profundizar en la comprensión de los

4. Mikalson 2016: 124-144, 190 ss.

5. Aunque existe, sin duda, una transversalidad entre *oikos-polis* que dificulta la separación neta y unos límites demasiado estrictos. Ver Piérart-Dasen 2005. Para lo inadecuado que resulta a veces la distinción de “público” y “privado” para la religión de la *polis* y la necesidad de hacer otras distinciones: Mikalson 2016: 12. Para este asunto puede consultarse también Schmitt-Pantel 2012.

6. Para este tema: McClure 1999: 27 ss. Para lenguaje femenino en el ritual público diferente del masculino: Cole 2004: 117 ss. Para la imposibilidad de reconocer la voz de mujer en lo religioso, a través de los textos de los varones: Goff 2004: 3. Visión más optimista: Dillon 2006: 225.

7. En Homero (*Od.* 1.356) Telémaco le dice a su madre: «mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder en la casa» (Trad. J.M. Pabón). Eur. *Med.* 815 (no discrepar del marido); *Áyax*, 293 (silencio, adorno de las mujeres). En *Hipólito* de Eurípides se manifiesta el deseo de que las mujeres no hablen: 645-648. Xen. *Oec.* 7.5 (ver, oír y preguntar lo menos posible en el caso de la joven antes del matrimonio). Silencio de la mujer modélica: Arist. *Pol.* 1260a11. Alabanza al silencio de las mujeres en el discurso de Pericles: Thuc. 2.45.2. Cf. McClure 1999: 34. Ver más adelante nota 53.

modos de actuar y de incidir (“agency”) de las mujeres ciudadanas en la comunidad política ateniense, específicamente, en este caso, a través de lo religioso. Esta actuación tiene sus características específicas y su modalidad propia que implica, con frecuencia, la ocupación de espacios públicos en la ciudad arcaica y clásica. Esta movilidad atañe al tema de la reclusión o no de la mujer ateniense en el *oikos*, puesto en duda, negado o matizado recientemente,⁸ no solo en relación con el ámbito de lo religioso sino en un sentido más amplio que afecta, entre otros aspectos, al laboral.⁹

No vamos a detenernos en el papel de la mujer en el contexto rural de los demos aunque haremos referencias esporádicas a ello. Tampoco nos centraremos en las niñas y en las *parthenoi*, sino en las mujeres casadas ciudadanas, en las *astai*,¹⁰ que gozan seguramente de mayor libertad de actuación (especialmente las ancianas), mujeres con relevancia en ritos, muchas, sin duda, de la élite, con cierto poder e influencia en la vida pública a través de su actividad ritual y religiosa.¹¹ Analizaremos, pues, la incidencia en la comunidad, de determinados ritos de mujeres centrales en la vida de *polis* para su reproducción y continuidad.

El trabajo está dividido en tres partes, una dedicada a Deméter con quien se identifican las madres atenienses; otra, a Dioniso, desposado con la *basilinna* como representante de

8. Contra idea de reclusión: Cohen 1989; Cohen 1991: 149 ss; Demand 1994. 23-35. Matizan la idea de reclusión espacial pero sin anularla: Jameson 1990: 181 ss (habla de espacios comunes, de reclusión conceptual y de comportamiento); lo sigue: Nevett 1994. Presencia de las mujeres en el espacio público de la *polis* reconocido a través de fuentes como la iconografía o la arqueología, a pesar del discurso masculino de reclusión: Nevett 2013; en esta línea enfatizando la idea de flexibilidad de los espacios y con discusión y bibliografía: Foxhall 2013: 116-121. También Picazo 2008: 73 ss. Pritchard (2014) sostiene, sin embargo, la idea de que las fronteras en los espacios masculinos y femeninos de la casa son más conceptuales que físicas pero que el ideal de reclusión se mantiene en líneas generales y añade que no se puede aplicar a las clases bajas. Para la construcción histórica del espacio según el género pero también a partir de otros parámetros en Atenas: Davidson 2013. Contra la división tajante por género del espacio doméstico: Sebillote Cuchet 2017: 78-79. Para una reflexión reciente de estas cuestiones en ámbito griego y romano destacando también la flexibilidad de los espacios y su carácter polivalente: Cid 2019: esp. 175-178.

9. En relación con el ámbito laboral: Brock 1994: 345 (especialmente de clases bajas); Bundrick 2008: 311 ss; Picazo 2008: 108 ss; Sebillote Cuchet 2016b (señala la importancia de distinguir entre mujeres).

10. Para los matices de este término así como de *politis*: Fouchard 1984; Fouchard 1997: 26; Mossé 1985; Patterson 1987; Blok 2017: 157 ss.

11. Para la participación en “*ta hiera kai hosiá*” como elemento de definición ciudadana: Blok 2017: 72 ss; esta autora señala cómo las mujeres atenienses son partícipes de las *timai* (honorarios) que dan nombre a todos los oficios públicos en una parte de los cuales (los religiosos) participan también ellas. El texto de Pseudo Demóstenes (59.113) con el que comenzábamos este libro podría considerarse como una descripción de los “derechos” de las mujeres ciudadanas: procrear (ciudadanos) y participar en la celebración de los misterios, en *ta hiera* (el culto a los dioses, especialmente el sacrificio) y en las *timai* (cargos u honorarios públicos). Cf. Blok 2017: 188 ss; Sebillote Cuchet 2016a: 198, n. 47.

las mujeres (y hombres) de Atenas; y una tercera, la más larga, repartida “entre Atenea y Afrodita”, bajo cuya custodia y protección se sitúan también las *gynaikes* en esta *polis*. En estas prácticas rituales de las mujeres ciudadanas se vislumbran discursos femeninos de distinta índole que trataremos de desentrañar, aunque no siempre lo lograremos, no solo por estar mediados por el pensamiento masculino fundamentalmente ciudadano, sino por el ambiente secreto y sacro en el que se desarrollan algunos de estos rituales. Estos discursos, en caso de acceder a ellos, serían también representativos de las mujeres de cierta posición que pueden representar a las mujeres ciudadanas e incluso al resto de las mujeres, pero siempre desde el tamiz de su posición privilegiada y de su estatuto. Muchos de estos *logoi* parece que se presentan como alternativos a los discursos “oficiales” de los varones ciudadanos, pero también, sin duda, están alineados e impregnados, en muchos casos, por la ideología dominante, creemos que fundamentalmente masculina, que nutre elementos ideológicos y culturales comunes. Dentro de esta ideología se perciben igualmente divergencias según sea la procedencia socioeconómica y el estatuto de los grupos o sectores en los que se gestaron ciertas nociones e ideas.

Se descubren “saberes” como el tejido o la narrativa y discursos alternativos –o no– sobre múltiples temas: la sexualidad, la reproducción, la currotrofia, la relación madre-hija, la preocupación por la prole y los hijos, la paz, la justicia, la toma de decisiones, el poder, la victoria, la guerra, la educación. Estos *logoi* están, además, teñidos de elementos rituales y mitológicos y son muchas veces difíciles de desentrañar, como una madeja, pues reflejan una construcción variada, multiforme y no unitaria de la realidad. Su aparente unicidad viene del carácter común de exclusión de todas las mujeres en algunos aspectos,¹² lo que hace que se presenten como un todo, como es el caso, en la comedia de Aristófanes, de los discursos de Lisítrata, unida con las mujeres ancianas, con verduleras, panaderas, vendedoras de ajos, venteras, y con las extranjeras. Además, se representa a la *gyne*, en esta obra, como una hetera en el caso de Mirrina. La idea de la unicidad del *genos gynaikon* es también una construcción griega antigua, claramente expresada en Hesíodo, en relación con el surgimiento de Pandora, y retomada en la propia Atenas, por ejemplo, en el discurso de Aristófanes.¹³

Por otra parte, nos fijaremos no solo en el discurso hablado o intuido a través de fuentes indirectas, sino en el “acto” como discurso, acompañado también por *logoi*,¹⁴

12. Aristóteles define la ciudadanía como la participación deliberativa y judicial: Arist. *Pol.* 1275b 18-23. Sigue estrictamente esta definición (contrariamente al uso de *politís* y *aste* para mujeres en otras fuentes y en el mismo Aristóteles: Arist. *Pol.* 1275b33 y 1278a28; cf. Patterson 1986: 49-67) para diferenciar entre ciudadanos y no ciudadanos: Fröhlich 2016: 118-119. *Contra*: Blok 2017: esp. cap. 5; Sebillote Cuchet 2018.

13. Pandora: ver el apartado 8.3. Aristófanes: ver nota 25.

14. Ver *infra* nota 338.

especialmente en los rituales de Dioniso donde se realiza, en ambiente sacro y secreto, lo “indecible” e “innombrable” pero que es crucial para la reproducción de la *polis*. También el acto de tejer el *peplos* de la diosa expresa un relato (la lucha contra los gigantes y la victoria de Atenea y, por ende, de Atenas) pero es asimismo un discurso de las mujeres ciudadanas que hilan y tienen en sus manos, como las Moiras, el destino de la ciudad: el pasado, presente y futuro de la comunidad.

Este libro, por tanto, quiere poner de manifiesto, a través de estudios concretos y de pinceladas, sin ánimo de exhaustividad, el papel de las *gynaiques* atenienses en ámbito religioso, indispensables para la “reproducción” de la *polis*, en ritos en los que se crean, además, espacios de encuentro, de solaz, de comunicación, de discursos y de “poder”. Estos ritos se realizan, al mismo tiempo, en el corazón de la ciudad y forman parte innegable de la ideología de la ciudadanía,¹⁵ siendo al mismo tiempo, en ocasiones, percibidos como una “alternativa” y vistos con desconfianza por los varones ciudadanos y como un riesgo o una amenaza, acotados espacial y temporalmente al rito. Las mujeres ciudadanas ocupan los espacios sacros, públicos y cívicos, pero en muchos casos alejadas de la mirada de los hombres, tanto en el corazón físico y espacial de la ciudad (la acrópolis y en otros lugares del *asty*), como también en lo construido como periférico, liminal y “marginal” no solo en un sentido espacial o físico sino en cuanto al peligro inherente a estos espacios/acciones rituales. Esto se da en las Tesmoforias, por ejemplo, en el templo de Limnas, abierto un día al año, en el baño de Palas, así como en Colias y en Esciron, etc. En ocasiones son espacios donde la *gyne* coincide con los que están aún por integrarse en la ciudadanía entendida en su sentido restringido de ejercicio de los derechos deliberativos y judiciales (efebos, niños, además de niñas y *parthenoi* que nunca lo harán) no solo por no ejercer ninguno de estos colectivos estos derechos, sino porque son construidos como peligrosos, ambiguos y alejados de los comportamientos normales.¹⁶ Estos grupos, sin embargo, no dejan, al mismo tiempo, de imitar –aunque con “sello” propio– esos comportamientos “políticos” de los varones, tanto en la preparación, por ejemplo, de los efebos a la vida adulta, como en la actividad religiosa cívica, a título propio, de la *gyne*.

El poder religioso de las mujeres ciudadanas deriva también, en parte, de la percepción y construcción, con variaciones, de un vínculo privilegiado de la mujer con divinidades

15. Foley 1982: 11: «Lysistrata emphasizes that the women of Greece share in the citizenship of their cities not only through their power to produce heirs and guard the interior domestic space. As in many cultures, they exercise symbolic and ritual power for the city, both in their own public festivals like the Thesmophoria and in state cults involving the entire population».

16. Vidal-Naquet 1981.

centrales de la producción, reproducción, generación y crecimiento vital, como Deméter y Dioniso, que presentan, como sabemos, un lado “amenazante”, peligroso y alternativo. La capacidad femenina de contacto con lo “Otro”, lo intangible en la cultura griega en general y en Atenas en particular (los muertos, por ejemplo), es evidente. Además, en esta *polis* se produce una fuerte alineación de las mujeres ciudadanas en general (*gynaikes* pero también *parthenoi* y niñas) con Atenea que patrocina de forma estrecha, contrariamente a lo que a veces se piensa, su experiencia religiosa y humana y su vínculo con la *polis* y la ciudadanía. Por último, Afrodita se constituye en imagen y espejo de las mujeres casadas o en tránsito hacia matrimonio y al ejercicio de la sexualidad en Atenas, con una función complementaria a la de Atenea y las Cecrópidas. Además, se configura también como referente, en el caso de las mujeres, de los aspectos más alternativos de la reversión y de la inversión femeninas en espacios acotados y aceptados de transgresión, en los que en ocasiones Afrodita coincide tanto con Deméter y Perséfone como con Dioniso, y donde se generan supuestamente *logoi* femeninos sobre sexualidad.

En todos estos contextos encontramos mujeres ciudadanas, *astai*, que “hablan” de sexo, de reproducción, del futuro de las hijas (retando a veces a los maridos/padres) y de los hijos, de la paz, de la dirección de la ciudad, de solidaridad femenina y de alternativas de comunicación, de finanzas y de economía, de hacer o dejar de hacer la guerra, de justicia, de vínculos privilegiados con las divinidades. Son mujeres que “salen” con mucha frecuencia –y estamos hablando solo de los aspectos religiosos– fuera del *oikos*, no solo a los templos y santuarios y a espacios públicos acotados para el ritual (como, por ejemplo, al oeste de la acrópolis en la zona del Areópago), sino a espacios agrestes y rurales (en ritos de Dioniso: *Theoinia*), a las montañas hacia Delfos (las Tíades), siguiendo a Dioniso. Son mujeres que ocupan el centro público, político y religioso de la ciudad: el Pritaneo, el *Boucolion*, la acrópolis, el Areópago; mujeres que sacrifican,¹⁷ que beben vino y consumen carne; mujeres que juran una ley sacra solemnemente en presencia del heraldo público (*basilinna* y *gerarai*); mujeres que resuelven conflictos internos y “juzgan” (en las Tesmoforias) y que representan a la comunidad global ante la divinidad (la *basilinna*, la sacerdotisa de Polias, las sacerdotisas de las diosas eleusinas), o a comunidades más pequeñas (la sacerdotisa de Atenea Esciras en los Salaminios, la de Atenea en Palene en la asociación de Atenea Palénide), etc.

Este libro intenta por tanto ver y analizar cómo se construye, desde lo religioso, la identidad femenina, especialmente de la mujer ciudadana (la *gyne*) tanto por parte de los varones, como, en la medida de lo posible, de las mismas féminas, a partir de su

17. Ver para el tema de mujer y sacrificio la nota 73 y 199.

realidad sociocultural y de su experiencia religiosa en el contexto global de una comunidad compartida, conflictiva y compleja. El marco temporal es la *polis* de Atenas de los siglos sexto al cuarto a.C., con atención también, en la medida de lo posible, al cambio histórico en diversos aspectos. En esta identidad hay discursos y contradiscursos con lenguajes y *logoi* que emulan los de los varones, pero también otros propios y muchos que son comunes. Hay coincidencias y divergencias, debates y dialéctica, y en todo ello el elemento religioso juega un papel esencial. En cualquier caso, la identidad religiosa de la *gyne* ateniense afecta a la ciudad entera e incide, sin duda, en el “corazón” de la *polis* y de la vida cívica. En estos aspectos religiosos no es que las mujeres “invadan el espacio de los varones” sino que por ellas mismas tienen un rol y una responsabilidad de cara a la ciudad, con funciones parejas a las de los varones ciudadanos y con las mismas competencias en el desempeño de estas responsabilidades y un control similar al de los hombres.¹⁸ Una sacerdotisa tiene un importante papel público como ha señalado S. Georgoudi, ya que es «une femme qui parle, fait des déclarations, manie de l’argent, impose des amendes, châtie les coupables de sacrilège, intente des procès à ceux qui lèsent ses intérêts, une femme qui se trouve souvent en contact étroite avec les autorités civiques». En este sentido las sacerdotisas tienen “la palabra”, por ejemplo, para hacer un informe o pedir algo en relación con un culto que les concierne, aunque a veces lo hacen a través de intermediarios como su *kyrios* o los prítanos.¹⁹

Este papel relevante y esencial así como la capacidad de actuación de las mujeres (sin perder de vista las distinciones entre ellas), no impide reconocer al mismo tiempo, en mi opinión, una sociedad en muchos casos fuertemente polarizada, donde se pone de manifiesto la confrontación, y donde está presente también la dominación²⁰ y la imposición del varón ciudadano en la *polis*, quizás con frecuencia interiorizada, asumida y asimilada por las mujeres, en el caso que nos ocupa, ciudadanas.

El libro pretende también analizar y profundizar en cuestiones más genéricas o más concretas de la religión griega, en especial en determinados cultos y ritos cívicos de

18. Georgoudi 2005a: 77-78. Por ejemplo, en Esquines (*In Ctes.* 17-18) las mujeres reciben *hiera* y dirigen a los dioses las oraciones en beneficio del pueblo (igual que los varones).

19. Georgoudi 2005a: 79-80; no está claro, en cualquier caso, que las sacerdotisas rindieran cuentas, como los sacerdotes y otros cargos rituales masculinos, delante de la asamblea (aunque sí pueden reportar a los prítanos lo actos de impiedad cometidos), aunque quizás sí lo harían, en algunos casos, delante del consejo. Ver *JG II*² 776, 863, 928, 1456 A lin. 23. En sus actuaciones las sacerdotisas no siempre precisaban de un *kyrios*: Kron 1996: 141.

20. Para la matización de este concepto en la Antigüedad y en época contemporánea y la necesidad de contextualizarlo en lo que se ha dado en llamar “interseccionalidad” (el entrecruzamiento de dominaciones) ver Sebillote Cuchet 2018: 13 ss, esp. 17.

Atenas de este periodo que están sometidos a debate y en los que intentamos aportar nuevas interpretaciones. Las fuentes que utilizamos, dentro de la escasez, son múltiples, fundamentalmente literarias, epigráficas, arqueológicas, pero también, de modo especial, iconográficas. Estas últimas, con su idiosincrasia particular y su propio lenguaje, permiten adentrarse muchas veces en terrenos en los que ni la literatura ni la epigrafía llegan a penetrar, por lo que se constituyen en una fuente privilegiada.

Como señalábamos al inicio, por último, el libro contiene textos ya publicados actualizados y modificados y otros inéditos, pero que pretenden estar ensamblados con un hilo conductor interno coherente y unos objetivos concretos comunes: explorar las prácticas rituales, los discursos y los espacios sacros de la *gynē* en Atenas.

En definitiva, la documentación, escasa, permite asomarse e intuir un mundo femenino religioso, aún en gran medida por explorar, que es esencial para comprender globalmente la sociedad y la *polis* de Atenas en época arcaica y clásica y el papel que en ella desempeña la religión cívica.

PARTE 1

ALINEADAS CON DEMÉTER

CAPÍTULO 1. EL *LOGOS* SEXUAL Y REPRODUCTIVO EN LAS FIESTAS DE DEMÉTER²¹

1.1. Introducción

Quizás una de las fiestas que más se han estudiado en el mundo griego son las Tesmoforias, una de las celebraciones más antiguas y expandidas en ámbito helénico en la Antigüedad.²² No pretendemos aquí hacer un análisis exhaustivo de esta fiesta ni de otras similares de Deméter, sino tan solo realizar algunas reflexiones en relación a los *logoi* femeninos sobre sexualidad y reproducción que se dan en ella. La idea es centrarnos fundamentalmente en el ritual de *aischrologia*, de insultos ritualizados, y lo que éste anuncia: la alegría y el fin del ayuno y del luto en la festividad, que se realiza de forma más concreta al comienzo del tercer día, el de *Kalligeneia* (“hermoso nacimiento”). En ese día las mujeres celebran un banquete para regocijarse con el encuentro entre madre e hija, Deméter y Core (FIG. 1), así como por la esperada fecundidad humana y natural. Además, nos ocuparemos de la fiesta desde una perspectiva más global, como ocasión para la reunión festiva de las mujeres reunidas en el Tesmoforion,²³ apartadas y alejadas de la mirada de los hombres y del *oikos*.²⁴ La ocasión se presenta, entonces, también, como un tiempo para la reunión en un espacio propio, común, del *genos gynaiikon*,²⁵ de

21. Adaptado del artículo M. Valdés, «La risa de Deméter: *aischrologia* y *Kalligeneia* en las Tesmoforias de Atenas», *ARYS* 13, 2015, 31-46 (Valdés 2015b).

22. Para la fiesta en general véase: Deubner 1932: 50-60; Burkert 1985: 242-246; Parke 1977: 82-88. Detienne 1979: 183-214; Simon 1983: 18 ss; Brumfield 1981: 73 ss; Sfameni Gasparro 1986: 233 ss; Dietrich 57; Versnel 1993: 235 ss; Cole 1994.

23. En Atenas existen dos teorías sobre la localización del Tesmoforion, una lo sitúa en la Pnix, lugar de reunión de la asamblea, y se basa en una única referencia en Aristófanes (*Thesm.* 658; Thompson 1936; Henderson 1996: 92-93), pero que podría entenderse en sentido figurado de “asamblea”. Otros autores, desde Broneer, lo han entendido así y han situado el Tesmoforion en el Eleusinion: Broneer 1942; Clinton 1996: 112. Esta última opción es coherente con otras localizaciones de santuarios de Deméter en las laderas de la acrópolis: cf. Cole 1994; Sfameni Gasparro 1986: 246. Para la posibilidad de que el Tesmoforion abarque una zona amplia e implique también al Areópago, ver el capítulo siguiente.

24. Zeitlin 1982: 129-130.

25. Hes. *Theog.* 590. En la comedia de Aristófanes (*Thesm.* 309-310) se distingue el pueblo de los atenienses del de las mujeres, que se cita a continuación: *περὶ τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν*. En 330-331, Aristófanes se dirige a ellas como *Ἀθηναίων εὐγενεῖς γυναῖκες*, mujeres bien nacidas de Atenas. Cf. Loraux 1990[1981]: 93, 126-127.



Figura 1. Relieve votivo con Deméter y Perséfone. Primer cuarto del s.V a.C. Eleusis, Archaeological Museum. Inv. No. 5085. (©Hellenic Ministry of Culture. Foto A. Domínguez Monedero)

encuentro y de afirmación femeninos. En este contexto particular, aunque delimitado y acotado espacial y temporalmente, se alimenta una posible ideología o una cultura común compartida, al menos para las mujeres ciudadanas, en la que probablemente se manifiestan elementos divergentes e incluso opuestos a la ideología oficial masculina, sin dejar de estar inserta, al mismo tiempo, en ella. Este contraste se manifiesta en lo que Versnel llamaría “inconsistencias”²⁶ del ritual donde la coherencia y la contradicción están al mismo tiempo presentes y encuentran su sentido.

1.2. La risa de Deméter: *aischrologia* y licencia verbal femenina

Bien conocido es el episodio de Yambe en el *Himno Homérico a Deméter*, en el que cuando la diosa llega a Eleusis y rechaza probar comida y bebida, Yambe, en algunos

26. Versnel 1993.

relatos presentada como una vieja, le hace reír con su discurso obsceno.²⁷ A partir de aquí Deméter admite el *kykeion*, bebida hecha de agua, harina y poleo, y acepta el puesto de nodriza de Demofonte, el hijo de los reyes de Eleusis, Celeo y Metanira.²⁸ Similar a la historia de Yambe es la de Baubo (FIG. 2), conocida en ambiente órfico pero seguramente con raíces en tradiciones locales agrarias del Ática. El relato de Clemente de Alejandría la presenta así:

Baubo, que había recibido a Deo en hospitalidad, ofreció a la diosa el ciceón, pero ella rechazó cogerlo y no quiso beberlo (puesto que se encontraba de duelo). Baubó se entristeció mucho pensando que la despreciaba y entonces, levantado su túnica, muestra su desnudez a la diosa. Deo se divierte con el espectáculo y a duras penas acepta la bebida, alegre con la visión. Después de hablar así, se subió el peplo y mostró todo su cuerpo, hasta las formas que menos convienen. Se encontraba presente el niño Yaco y, riéndose, le golpeaba con la mano por debajo del pecho. Y, cuando la diosa se sonrió en su corazón, aceptó la multicolor copa, donde se hallaba el ciceón.²⁹

27. *Hom. Hymn. Dem.* 202 ss. Yambe de Halimunte citada también por Filico (s. III a.C.): Page 1942: 402-407 (lin. 11 ss). Para este himno véase Norsa 1927; Latte 1954. Gallavotti 1931; Scarpi 1976: 150. Yambe, la vieja (γερατιών) de Halimunte de costumbres rurales, tiene, en Filico, un discurso risible (γελοῖος λόγος): lin. 7-8; inculca y campesina locuaz (lin. 12) que vive lejos de todo, termina diciendo a Deméter: «si quieres aflojar los vínculos de tu duelo, yo puedo liberarte» (ἐγὼ δὲ λύσω): lin. 15 (Traducción propia). La *aischrologia* se asocia con la “liberación” y la “libertad”: ver nota 35. También Nicandro describe a Yambe como locuaz, “sin puerta” (ἄθύροισιν): Philoch. *FGrHist* 328 F 103 (= Nic. *Al.* 132 y escolio a *athuroisin*, ed. M. Geymonat 1974: 73). En Nicandro Yambe viene de Tracia y es esclava de Metanira; también en Hipponax, Test. 21 y 21a Degani 1983. Apolodoro, quien describe a Yambe como *graia* (Apollod. *Bibl.* 1.5.1), señala el episodio como *aition* de la *aischrologia* de las Tesmoforias. Yambe en relación con la fiesta también en Diodoro: Diod. Sic. 5.4.7. Para este lenguaje de las Tesmoforias similar al de un burdel: cf. Cleom. *De motu circulari corporum caelestium*, 2.1. 489. Para Yambe y *aischrologia*: Richardson 1974: 213-217 (epónimo del ritmo yámbico); Sfameni Gasparro 1986: 67. En *Helena* de Eurípides (v. 1346-1352) es Afrodita, y no Yambe, la que hace reír a Deméter (Cerri 1983: 181), y Zeus, posiblemente “Miliquio”, quien dulcifica la ira de Deméter: vv. 1339-1345. El Yambo tiene su origen posiblemente en este tipo de rituales de Dioniso y Deméter: O’Higgins 2003: 4; O’Higgins 2001: 139. Burkert 1985: 243.

28. Richardson 1974: 213 y Apéndice IV (344-348); Clinton 1992: 28-37; según este autor el himno está más referido a las Tesmoforias que a los Misterios. Posiblemente *aition* de las dos fiestas: Valdés 2002a: 222. *Kykeion* en Clem. *Al. Prot.* 2.21 (en este caso asociado con Baubo: ver nota siguiente) en relación con los Misterios de Eleusis: «ayuné, bebí el ciceón, cogí el cesto, y después de probarlo, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto» (Trad. M^aC. Isart Hernández). Se rompe el ayuno para beber el *kykeion* (poleo) en Ar. *Pax*, 712. cf. Scarborough 1989: 19-25.

29. Clem. *Al. Prot.* 2.20 (Baubo y Disaules autóctonos = Kern, fr. 52) y 2.21 (Trad. M^aC. Isart Hernández); Eus. *PE*, 2,3, 31-35. Arnob. *Nat.* 5.25-26. A diferencia de Yambe, Baubo se encuentra en el ámbito del culto en determinados lugares, como Paros (*IG* XII, 5, 227: del s. I a.C.), Naxos (*SEG* 16.478);



Figura 2. Figurilla de terracota de Baubo encontrada en el santuario de Deméter y Core de Priene (Staatliche Museen zu Berlin 8616 © Foto: Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz. Fotograf/in: Johannes Laurentius)

En este caso la risa no la provoca el *logos* obsceno sino el gesto, es decir, la dramatización de ese *logos*, por parte de esta mujer, conocida en la tradición también como nodriza de la propia Deméter, de la que se ha señalado que sería una especie de *alter ego*.³⁰

cf. Sfameni Gasparro 1986: 172. Para Baubo: Richardson 1974: 215-216; Graf 1974: 168-71; Olender 1985: 3-55; este autor destaca, entre otros aspectos, su carácter de nodriza –*tithene*– mencionado por Hesiquio (s.v. Βαυβώ). Para iconografía *cf.* Karaghiorga-Stathacopoulou 1986: 87-90 (figurillas votivas que podrían representarla con la cabeza en el sexo). Baubo como la vulva mítica o la personificación del órgano sexual femenino: Devereux 1984. La versión órfica de la leyenda eleusina, de la que no se tiene constancia antes del s. IV (Tragilos *FGrH* 12 F 4), es probablemente muy antigua y, como señala Richardson (1974: 81 ss), derivaría de una de las versiones locales (luego, ática) que este autor supone incluso más antigua que la del *Himno Homérico*; *cf.* Graf 1974: 158 ss. Para la figura de Baubo también: O’Higgins 2001: 139 ss; Vohryzková 2005: esp. 45 ss (especialmente interesante es su vínculo con las nodrizas de Dioniso: 56, n. 3). Para Yambe y Baubo, en relación con la imagen de la Gorgona, y la imagen del sexo femenino: Vernant 2007: esp. 1489-1490. Para la risa de Deméter desde una perspectiva comparativa en relación con los mitos de Japón: Lévêque 1988b.

30. Vohryzková 2005: 60.

Sin duda estas historias forman parte del *aition* de la *aischrologia* o de los insultos ritualizados, fundamentalmente entre mujeres,³¹ en las fiestas de Deméter, que suelen ir acompañados de la manipulación de representaciones de órganos genitales masculinos y femeninos, con frecuencia en forma de panes o pasteles, que no se limita, por ejemplo en las Tesmoforias, a este momento del ritual.³² No sabemos si el discurso verbal de carácter sexual, que no contiene solo insultos sino también chistes, burlas, frivolidades, iría acompañado de gestos obscenos o no, pero podría coincidir con el ritual denominado “*morotton*” en el que las mujeres se golpean entre sí con un objeto tejido de corteza.³³

También en otras fiestas de Deméter como las Haloa o las Estenias se daba el ritual de *aischrologia*. En las Estenias las mujeres se insultaban o injuriaban unas a otras (*loidorein*), blasfemaban (*blasphemerein*) y se hacían burlas (*diaskoptein*) de noche.³⁴ Especialmente significativo es el pasaje de un escolio de Luciano sobre las Haloa, también celebradas de noche:

En este día hay también una ceremonia de mujeres realizada en Eleusis, en la que se gastan bromas (*παιδιαι*) y se hacen burlas (*σκώμματα*). Las mujeres actúan aquí solas y son libres de decir lo que quieran³⁵ y, de hecho, se dicen las cosas más vergonzosas (*ἄσχιστα*); la sacerdotisa encubiertamente se acerca a las mujeres y les susurra en el oído recomendaciones de adulterio —como si fueran secretas (*ἀπόρρητόν*). Todas las mujeres se pronuncian cosas vergonzosas (*ἄσχηρα*) e irreverentes (*ἄσεμνα*) unas a otras.³⁶

31. Aunque no exclusivamente: se dan también en contextos mixtos en fiestas de Deméter como, por ejemplo, el *gephyrismos* de los Misterios de Eleusis (Hsch. s.v. γεφυρίς; sch. Ar. *Plut.* 1014; Ar. *Ran.* 391-394; Estrabón, 9.1.24) o en el culto de Deméter Mysia en Argos (Paus. 7.27.10), así como en fiestas de Dioniso: Suda, s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν σκώμματα; Phot. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν; cf. Hoffmann 1989. Origen rural de la *aischrologia* en los *phalika*: Arist. *Pol.* 1449a12; cf. Rosen 2006.

32. En las Tesmoforias de Atenas es en el primer día, en *Anodos*, cuando se recobran los restos de los cerdos (*choiros*) —imagen también del sexo femenino— junto con los panes en forma de órganos genitales masculinos: sch. Luc. *Dial. Meret.* 2.1, 276.15–20 Rabe. Teodoreto señala la existencia de modelos de genitales femeninos a los que las mujeres rinden culto en las Tesmoforias: *Affect.* 3.84; cf. Ath. 14.647 a (citando a Heráclides de Siracusa) quien habla de vulvas en Siracusa; Burkert 1985: 244.

33. Hsch. s.v. μόροττον. Aunque la noticia está referida a Siracusa en Sicilia.

34. Para esta fiesta: *IG II²* 674.6-8. Phot. s.v. Στήνια. Hsch. y Suda, s.v. Στήνια. Ar. *Thesm.* 834 y escolio. Sfameni Gasparro 1986: 254-258.

35. La libertad de palabra de las mujeres se asocia con la liberación de la diosa de su dolor en Filico a través de la palabra obscena: ver nota 7 *supra*. Para estos aspectos ver McClure 1999.

36. Sch. Luc. *Dial. Meret.* 7.4, 280.212-219 Rabe (Traducción propia). La *telete* (lin. 12) a la que alude el escolio a Luciano debe ser lo mismo que la *pannychis* que menciona Alcifrón, 4.6.3-4. Para Haloa, cuya principal incógnita es a quién estaba dedicada, pues las fuentes aluden a Deméter, Dioniso y Poseidón, véase Deubner 1932: 60; Sfameni Gasparro 1986: 287 ss; Robertson 1984; Parker 1987: 142; este autor señala que es probablemente una fiesta solo de Eleusis; Parker 2005: 199-201; Brumfield 1981: 117 ss; O’Higgins 2001: 143.

A continuación se describe el banquete preparado solo para mujeres y en el que además de pasteles en forma de órganos genitales masculinos y femeninos, hay varios tipos de alimentos, relativamente elitistas, algunos asociados con la sexualidad y entre los que se encuentra bastante pescado³⁷ lo que podría hacer referencia al papel de Poseidón³⁸ en la fiesta.

La interpretación clásica de la *aischrologia* (y del *anasyrma* de Baubo) va en la línea de la promoción de la fertilidad, bien sea como rito impulsor de la misma, bien sea por su carácter apotropaico, que tiene como objetivo alejar el peligro y, consecuentemente, la posible infertilidad. Esta explicación de fertilidad³⁹ que la mayoría de los autores no ponen en duda, no agota, en cualquier caso, las interpretaciones del rito ni de la fiesta⁴⁰ en la que, desde nuestro punto de vista, hay que aplicar consideraciones históricas (temporales y espaciales) que permiten descubrir o enfocar nuevos significados o acentuaciones del rito, dependiendo del contexto.

La licencia verbal o *aischrologia* de las mujeres en las Tesmoforias coincide con el segundo día de la fiesta, *Nesteia*, y anunciaría ya el siguiente, el de *Kalligeneia*. *Nesteia* es el día de mayor “alejamiento” de la civilización en la fiesta. Se vuelve a lo primigenio y se evocan condiciones de vida arcaicas. En las Tesmoforias las mujeres duermen en cabañas (*skenai*), reproduciendo el “viejo modo de vida”.⁴¹ En esa jornada las mujeres,

37. Casi todos los alimentos enumerados tienen un carácter elitista y algunos claramente afrodisíaco como la langosta y los huevos (Alexis Fr. 279 Kock = Ath. 2.63e); los salmonetes (el τριγλῆς), parece que se asocian con los banquetes de Hécate (Ath. 7.325a-d; Davidson 1997: 9) —que tiene un papel destacado en el *Himno Homérico a Deméter*—, aunque también se liga con la sexualidad, en este caso para impedir el embarazo. Agradezco estas indicaciones a Fernando Notario. Para estos alimentos: García Soler 2001: esp. 143, 184-185; Davidson 1997: 9-11.

38. Poseidón está relacionado, en varios cultos, con Afrodita, como, por ejemplo, en Egina donde las “Afrodisias” se celebran en el contexto de una fiesta de Poseidón (para Haloo como fiesta de Poseidón ver Robertson 1984); en ella se comía en silencio y se recordaba la vuelta de los que partieron a Troya (Plut. *Quaest. Graec.* 44) y tenían un papel las heteras (Ath. 13.588 e y 59 f).

39. Los ritos de las Tesmoforias se han interpretado, desde Frazer (1969[1890]: esp. 408, 533 ss), como “magia simpática” para promover la fertilidad (cf. Farnell 1977[1896-1909]: 104; Deubner 1932: 50-60) y se ha señalando también su carácter apotropaico: cf. Henderson 1975: 13, n. 30, con cierta crítica a lo específicamente apotropaico. Ver Brumfield 1996: 69-7. Valor apotropaico del *anasyrma* o de la exposición de los genitales: Vohryzková 2005: 58.

40. Varios niveles de lectura de la fiesta: Versnel 1992: 33; ampliado en Versnel 1993:235 ss. Cf. Zeitlin 1982: 144-145. Para las distintas aproximaciones a la fiesta de una forma resumida: Faraone 2011: 25-26.

41. En Eretria ese día las mujeres no cocinan con fuego sino al sol: Plut. *Quaest. Graec.* 31, 298b-c. Cabañas (*skenai*): Ar. *Thesm.* 658. Vuelta a los orígenes en Sicilia: Diod. Sic. 5.4.7. Además, en Atenas, no se reúnen los tribunales ni el Consejo: ver nota 49.

imitando el luto de Deméter, ayunan⁴² y se echan sobre lechos de *lygos* (*vitex agnus castus*), conocida como planta anafrodisiaca, suspendiendo, de ese modo, las relaciones normales entre los sexos. Esta separación de los sexos y anulación de las relaciones sexuales normales se da durante toda la fiesta y afecta de modo específico a las *antletriai* que tienen un protagonismo especial en el primer día y tenían que guardar una castidad de tres días; la sacerdotisa de Deméter, por otra parte, no se casaba.⁴³ Esto se produce en un ambiente de reversión del orden,⁴⁴ en el que, según Versnel, las esposas vuelven al estatuto de *parthenoi*,⁴⁵ al momento del tránsito hacia la madurez a través de la “muerte ritual”. En *Nesteia* posiblemente se evoca el desposorio entre Hades y Perséfone⁴⁶ al

42. Sch. Ar. *Thesm.* 80. Plut. *Dem.* 30.4; Plut. *De Is. et Os.* 69, 378 e; Ath. 7.307. Richardson 1974: 220. “Olor de ayuno” y relación con el mito de Lemnos: Pierre 2008: 86-87.

43. Plut. *De Is. et Os.* 69, 378 e; Steph. Byz. *s.v. Miletos*. Hsch. y Phot. *s.v. κνέωρον*; castidad de tres días de *antletriai*: sch. Luc. *Dial. Meret.* 2.1, 276.4-5 Rabe; la sacerdotisa de Deméter no se casaba: Luc. *Dial. Meret.* 7.4; Luc. *Tim.* 17; Sch. Luc. *Dial. Meret.* 7.4, 279.21 Rabe. Propiedades del *lygos* o agnocasto y relación con Tesmoforias: Dsc. 1.103; sch. Theoc. *Id.* IV, 25b; *Id.* VII, 68a; sch. Nic. *Th.* 71; Plin. *HN* 24.59 ss; Ael. *NA* 9.26; Gal. XI.807 Kühn. Eustath. *Od.* 9, 453; cf. Fehrle 1966: 139 ss; Sfameni Gasparro 1986: 231; Scarborough 1991: n. 102; Riddle 1992: 61, 79, 81; Pierre 2008: 86-87. Las propiedades anafrodisiacas de esta planta, con capacidad para purificar y combatir las afecciones del útero y limpiarlo, no tienen que ser contrarias, *pace* Pierre (2008: 88), a otras que estimulan la lactancia y la menstruación, sino, más bien complementarias.

44. Idea de reversión: Versnel 1993: 241-43, 287-88; Bremmer 1994: 77; Bierl 2009: 150-51; Zeitlin 1982. También en Burkert (1985: 242 ss) que lo interpreta como modo de reforzar el orden establecido; Demand 1994: 117-118 (reafirmar las normas y el control masculino); en esta línea, acentuando el carácter catártico de la fiesta: Pierre 2008. Inversión del orden: Vohryzková 2005: 29-31 (separación de los sexos, autonomía de las mujeres). Otro aspecto quizás asociado a la inversión es la liberación de prisioneros: ver nota 51. La actitud de Deméter en el himno amenaza las relaciones entre hombres y dioses porque se interrumpieron los sacrificios (*Himno Homérico a Deméter*, 353-4); el segundo día, *Nesteia*, está asociado a este luto de Deméter: ver nota 42.

45. A punto del matrimonio (*nymphaí*): Versnel 1992; Versnel 1993: 245 ss, esp. 253 ss (contra la idea de iniciación en la fiesta: p. 252, con n. 88; ver nota siguiente).

46. Idea de “matrimonio sagrado” de las mujeres que celebran las Tesmoforias con Plutón: Prytz Johansen 1975: 78-87; este autor ve las Tesmoforias como una ceremonia de iniciación; *contra*: Suter 2002: 101 ss, que lo enfoca más bien como un *hieros gamos* destinado a promover la fertilidad. En cualquier caso, no está clara la participación de las jóvenes pues las noticias son contradictorias; según Luciano (Luc. *Dial. Meret.* 2.1) iban las jóvenes con sus madres; según Calímaco (fr. 63 Pfeiffer) le estaba vedado a las jóvenes; cf. Estrabón, 1.3.20. Aunque las jóvenes acudieran quizás su presencia no era lo central (Sfameni Gasparro 1986: 237-238) y tal vez no participaban de todos los ritos; Foxhall (1995: n. 43) cree que las jóvenes después de menarquia podían asistir a fiesta. Lo esencial era la presencia de mujeres maduras, casadas que volvían a la “virginidad”: Versnel 1993: 256 ss. En el caso de participar, quizás las jóvenes tenían un mayor protagonismo el tercer día en el que Deméter en el mito se reúne con su hija Core, en *Kalligeneia*, como se aprecia en la obra de Aristófanes: cf. Bowie 1993: 216; Ar. *Thesm.* 1155-9.

consumir las mujeres, como la diosa, semillas de granada, otra planta también con propiedades ginecológicas, emenagogas, como el poleo, pero símbolo al mismo tiempo del matrimonio y de fertilidad.⁴⁷ De este modo las féminas vuelven a ser Core, pero Core en cuanto que desposada con Hades,⁴⁸ imagen de la “muerte” ritual de la joven *nymphē* en el tránsito de su ser de *parthenos* al de *gyne*. A esta “muerte” o tránsito es al que retornan las esposas de Atenas en este día.

En este contexto de inversión el consejo (la *Boule*) de Atenas no se reúne ni tampoco lo hacen los tribunales.⁴⁹ Parece, además, que es el día en el que se liberan prisioneros de las cárceles. Precisamente en esta jornada “nefasta” para la deliberación masculina, especialmente judicial que queda anulada,⁵⁰ se produce la “libertad o licencia” verbal de las mujeres que Aristófanes en las *Tesmoforiantes* presenta como verdadera “deliberación” en asamblea, previa reunión de la *Boule* femenina (*Thesm.* 373) para juzgar a Eurípides por calumnias, como vemos en el texto:

Oíd todas. Al Consejo de las mujeres, siendo presidenta Timoclea, secretaria Lisila, y ponente del decreto Sóstrata, le ha parecido bien lo siguiente: que se celebre sesión de la Asamblea al

47. Las mujeres no llevan coronas de flores (sch. Soph. *OC*, 681), y no pueden comer las semillas de las granadas que han caído al suelo, lo que indica que comían semillas de granada: Clem. Al. *Prot.* 2.19.3. Deubner 1932: 58; Versnel 1993: 254. La granada tiene propiedades ginecológicas contraceptivas (Riddle 1991: 11-13; Riddle 1992: 24-25, 52; Nixon 1995: 86), y purifica el útero: cf. Hippoc. *Nat. Mul.* 32; Hippoc. *Mul.* 2.192; *Nat. Mul.* 5; 60; *Mul.* 1.90. La granada está asociada a la sangre de Dioniso (Clem. Al. *Prot.* 19.3). Granada como símbolo del matrimonio: Muthman 1982; bajo este aspecto está asociada también a Afrodita, como la manzana, en Sición, por ejemplo, donde era representada con una granada (con connotaciones ctónicas y matrimoniales) y una paloma: Paus. 2.10.5; Valdés 2005b: 35. Relación con matrimonio y sexualidad: Versnel 1993: 255. Como símbolo también de fertilidad (a través de la magia simpática promovida por el *hieros gamos* y por tanto por la relación sexual que simboliza la semilla de granada): Suter 2002: 81, 98.

48. El estatuto de la *parthenos* en ese estadio tan “avanzado” del proceso iniciático femenino puede desprenderse también del crocote que llevaban las mujeres en las Tesmoforias: Ar. *Thesm.* 138, 253, 941, 1044, y 1220; cf. Bierl 2009: 228. Llevado por Ifigenia antes de su muerte que sustituye su desposorio con Aquiles. El crocote era ofrecido a la diosa justo antes del desposorio: Calame 2002: 57-59. Prepara a la mujer para la sexualidad: Sourvinou-Inwood 1988: 127-130.

49. Ar. *Thesm.* 79 ss: [Pariente]: «Pero, ¿cómo? Hoy ni los tribunales juzgan, ni hay sesión de la asamblea, pues estamos en el día de en medio de las tesmoforias». Eurípides: «Eso precisamente, me temo, es lo que causará mi ruina, pues las mujeres se han conjurado contra mí y hoy van a celebrar en el templo de las Tesmóforas una asamblea para deliberar sobre mi muerte» (Trad. L. Gil Fernández).

50. Ver Aristófanes en nota anterior. En Tasos en el “día de suplica” (*prostrophe*) en las Tesmoforias, entre otros, estaban prohibidas las denuncias con delación sumaria o constricción física: Salviat 1958. En ese día se liberaban prisioneros: ver nota siguiente.

amanecer el día de en medio de las Tesmoforias, en el que disponemos de más tiempo, y que se discuta en primer lugar a propósito de Eurípides qué castigo se le debe imponer, pues parece que delinque contra todas nosotras. ¿Quién quiere tomar la palabra?⁵¹

Nos encontramos pues, en ese día, la licencia verbal de las mujeres; por una parte en el sentido de la *aischrologia*, con un lenguaje percibido como vergonzoso por los varones,⁵² no común en las mujeres decentes, las esposas, habitualmente confinadas al silencio en la Atenas de época clásica;⁵³ por otra parte, la licencia se entiende en el sentido de una libertad de palabra y una deliberación “política” y “judicial” que la comedia presenta como una reversión y un absurdo. Quizás, sin embargo, podría tener una base real en la existencia de una “deliberación” femenina en el contexto de la fiesta.⁵⁴ En este sentido se ha pronunciado Faraone en un artículo en *The Journal of Hellenic Studies* donde compara lo que ocurre en esta comedia de Aristófanes con una práctica judicial alternativa a la de los varones, llevada a cabo por parte de las mujeres⁵⁵ y vinculada a los templos de Deméter. Según Faraone en esta práctica no solo se establecen maldiciones con castigo de la divinidad para el que ofenda de cualquier modo a las mujeres, sino que, hipotéticamente, se produce una posibilidad de resolución del conflicto.⁵⁶ No vamos a detenernos en

51. *Thesm.* 372-389 (Trad. L. Gil Fernández). En ese día, además, se tenía la costumbre de liberar prisioneros: Marcellinus, *In Hermogenes*, in *Rhetores Graeci*, ed. Walz, iv. 462; Sopat.Rh., *ibid.*, VIII. 67. Para Deubner (1932: 58) esta liberación se produciría en *Kalligeneia*, aunque otros autores lo sitúan en *Nesteia*, por su vínculo con la suspensión de vida normal en varios niveles: Sfameni Gasparro 1986: 248. Para el carácter político de las Tesmoforias: ver Detienne 1979: 199-200. Ver el próximo capítulo.

52. No necesariamente visto así por las féminas: O’Higgins 2001: 157 ss; Brumfield 1996. Comentaristas tardíos describen el lenguaje de las Tesmoforias como el de un burdel: ver Teodoro y Cleomedes en nota 27.

53. McClure 1999: 20; los textos literarios alaban el silencio de las mujeres y la sumisión verbal, igualando el parloteo de las mujeres con la promiscuidad y el adulterio. En época arcaica es Semónides el mejor ejemplo: solo las mujeres “abejas” (*melissai*), silenciosas, son vistas de forma positiva (fr. 7.91 «No le gusta sentarse entre mujeres, donde se habla de temas sexuales (ἄφροδισίους λόγους)» (traducción propia); afirmación que resulta contradictoria con la presencia de *melissai* en las Tesmoforias (ver nota 71). En el s. V el silencio es el “adorno” de las mujeres en Sófocles: *Aj.* 293; también Pericles en Tucídides exhorta a las mujeres al silencio: Thuc. 4.25. Esta idea también en Arist. *Pol.* 1260a30-31 y 1277b20-23; Democr. fr. 274 DK; Plaut. *Aulularia* 123-126. Loraux 1990[1981]: 113. Para el silencio y las “voces enigmáticas” de las mujeres que desafían, de algún modo, el orden establecido, en el teatro del s. V: Iriarte 1990. Ver *supra* nota 7.

54. En esta línea: Winkler 1990: 188; O’Higgins 2001; O’Higgins 2003; McClure 1999; Brumfield 1996: 73-74.

55. Las mujeres habitualmente en los juicios, al menos en Atenas, eran representadas por un *kyrios* (Just 1989: 18 ss), aunque ver para matizaciones sobre la *kyrieia* la nota 904.

56. Faraone 2011.

estas cuestiones que analizaremos en el siguiente capítulo. Simplemente queríamos traer a colación esta realidad para enfatizar las posibilidades de un discurso alternativo al de los varones por parte de las mujeres de Atenas en el contexto de la fiesta. Este discurso es prácticamente desconocido no solo porque los ritos eran secretos (*aporreton*)⁵⁷ sino porque posiblemente en algunos aspectos era divergente o contrario a la ideología masculina. Este conflicto se manifiesta en la obra en la oposición a la misoginia de Eurípides. El *logos* femenino en la fiesta implicaría una licencia verbal de carácter sexual, posiblemente con un lenguaje y un humor particulares, como suponen Winkler y Brumfield.⁵⁸ Quizás, también, se desarrolló un lenguaje propio femenino de resolución de conflictos, alternativo o complementario al de la justicia reglada de la ciudad y que no se queda solo en el ámbito de la súplica a los dioses.⁵⁹ Por último, en lo concerniente a la generación, existe posiblemente también un *logos* propio del *genos gynaikon*, del que ahora hablaremos en relación con el tercer día, *Kalligeneia*.

1.3. *Kalligeneia* y εὐπαιδία

La *aischrologia* anuncia, como en el mito de Deméter, el fin del ayuno y el regocijo de la diosa y de las mujeres. En el plano mítico, predice, con la risa de Deméter, el próximo encuentro entre madre e hija, que provoca la renovación de la fertilidad de la tierra interrumpida por el luto de la diosa. Previamente, como señala el *Himno*, Deméter hace de curótrofa o nodriza del pequeño hijo de los reyes de Eleusis, Demofonte.⁶⁰ La jornada de *Kalligeneia* que podría comenzar la víspera por la noche,⁶¹ se ha visto, como indica el nombre (“la que engendra hermosos retoños”)⁶², como un día dedicado a la alegría por

57. Secreto: Ar. *Eccl.* 442 (las mujeres nunca divulgan los secretos cuando salen de las Tesmoforias). Maldiciones a quien revelen los secretos (*aporreta*) a los enemigos: Ar. *Thesm.* 363 ss. La *aischrologia* en el sentido de “*aporreton*” en las Haloo: sch. Luc. *Dial. Meret.* 7.4, 280.17 Rabe (lo que susurra sacerdotisa sobre adulterio es secreto). Cf. Brumfield 1996. Zeitlin 1982: 144.

58. En el terreno de la sexualidad, humor y bromas de mujeres sobre la sexualidad masculina: Winkler 1990: 206; Bierl 2009: 171. Posiblemente en otros terrenos en los que expresan puntos de vista distintos (todavía por explorar): Brumfield 1996: 73; Bierl 2009: 186 ss (comentario a parábasis de obra de Aristófanes con burlas y crítica de mujeres a hombres: *Thesm.* 785 ss).

59. En la línea de lo propuesto por Faraone 2011. Ver el capítulo siguiente.

60. *Hom. Hym. Dem.* 202 ss.

61. Burkert 1985: 244.

62. Ar. *Thesm.* 298 y escolio; Alciph. 2.37. Según el escolio a Arisófanes *Kalligeneia* es un *daimon* cercano a Deméter y señala que el autor había introducido este personaje para pronunciar el prólogo en



Figura 3. A: Posible representación de Tesmoforias. Copa de Londres, British Museum: 1906.12-15.1. (© Trustees of the British Museum). B: Dibujo de la cara B con *hieros arotos* o labranza sagrada (detalle: Delavaud-Roux 1994: 32-33, nº 4, dibujos de A y B).

la generación esperada (“hermosa”) y por la fertilidad de la tierra propiciadas, en cierto modo, por las actuaciones rituales de los días precedentes (FIG. 3). Efectivamente en *Anodos* (o *kathodos*),⁶³ como es bien sabido, se recogen de los *megara* o cámaras subterráneas los restos de cerdos (FIG. 4) –término que se usa para designar el sexo femenino– y de panes hechos con formas de órganos genitales masculinos, junto con ramas de pino,⁶⁴ que se

la comedia de título *thesmophoriazousai*, hoy perdida. *Kalligeneia* aparece en una inscripción de Acras en Sicilia: IG XIV, 205. Para una probable representación: Ashmole 1946. Hsch. s.v. Καλλιγένεια: «Deméter, no la tierra; algunos dicen que es su nodriza, otros su sacerdotisa y otros, su asistente» (traducción propia). En Nono, *Kalligeneia* es nodriza de «buenos (o nobles) hijos» (εὐπαῖδα τιθήνην): Nonnus. *Dion.* 6.140cf.

63. Hsch. s.v. ἄνοδος; Focio (Phot. s.v. *Thesmophorion hemeraí*) señala que consta de cuatro días y denomina la ceremonia del 11 como *kathodos*. Para diversa denominación del primer día, unos “descenso” (posiblemente haciendo referencia al descenso de las *antletriaí* a los *megara*), otros “subida”: Sfameni Gasparro 1986: 245-246; un esolio de Aristófanes (*Thesm.* 585) señala ese ascenso (*anodos*) hacia el Tesmoforion, situado en un lugar alto (aunque también menciona *kathodos* como variante). En una inscripción del Pireo se habla de subida (*anabasis*) hacia el Tesmoforion de esta localidad: IG II² 1177, lin. 23.

64. Clem. Al. *Prot.* 2.17.1. Sch. Luc. *Dial. Merer.* 2.1, 275-276 Rabe. Brumfield 1981, 73 ss; Burkert 1985: 243; Sfameni Gasparro 1986: 169-174, 259-278 (con referencias también al culto en distintos lugares y los restos arqueológicos asociados a esta actividad ritual); Parker 2005: 273. El mito del porquero Eubuleo (Clem. Al. *Prot.* 2.10.1-3) se asocia con este rito de tirar y recobrar de los *megara* los objetos sagrados tanto en el plano mítico como en el ritual en diversos lugares. El esolio a Luciano asocia la fertilidad

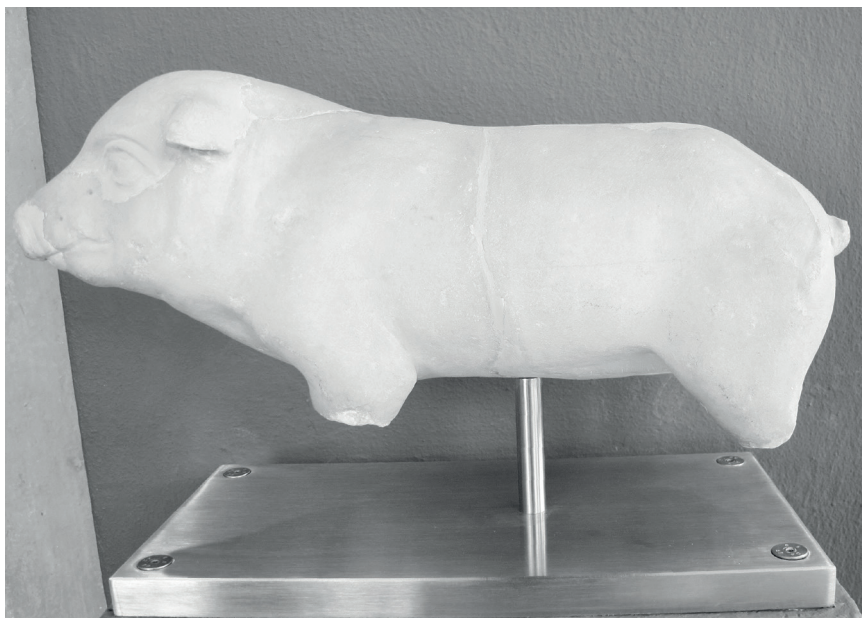


Figura 4. Figura de mármol de un cerdo del santuario de Eleusis (época romana). Eleusis, Archaeological Museum. Inv. No. 5053. (©Hellenic Ministry of Culture).

llevan al altar⁶⁵ de donde se tomará de esta mezcla para unir a las semillas y fertilizar la cosecha.⁶⁶ En ese día se congregan las mujeres, subiendo al santuario de Deméter, al *Tesmophorion*, a la luz de las antorchas (FIG. 5). *Nesteia* es el día del luto y de la infertilidad (humana y natural), de ausencia de relaciones sexuales, lo que se da en toda la fiesta, pero se enfatiza, de modo especial, en ese día. Es una jornada de alteridad, de muerte, donde

del pino y la procreación humana. A partir del *corpus* hipocrático y de otras fuentes (Hippoc. *Superf.* 33; *Mul.* 2, 119; *Nat. Mul.* 5; 60; 87; *Mul.* 1.3; *Steril.*, 217; 234; *Mul.* 1.34; 1.74; 1.78; *Disc. De Materia Medica*, 1.69; Plinio, *NH* 24.29-30; Sor. 1.62; 3.44), Nixon resalta las propiedades purificadoras de la resina y la rama de pino para el útero a través de menstruación (pudiendo evitar el embarazo), la mejora de la leche materna, así como sus propiedades emenagogas y contraceptivas: Nixon 1995: 86-87; Riddle 1992: 51-2, 78, 81, 83-4, 94.

65. Originariamente se llamaría *Thesmophoroi* a las diosas por esos objetos depositados en cistas y llevados al altar: Simon 1983: 18 ss; Sfameni Gasparro 1986: 277-278; Burkert 1985: 243; luego se relacionaron con «las costumbres y reglas (*thesmoi*) por las que los seres humanos deben trabajar y producir comida»: sch. Luc. *Dial. Meret.* 2.1, 276.25-28 Rabe.

66. Sch. Luc. *Dial. Meret.* 2.1, 276.7 Rabe. Para fertilidad de los campos y humana y como acción de gracias (*charisterion*): lin. 21-22. Cf. Burkert 1985: 244; Simon 1983: 22. Contra la idea de fertilizante mágico: Lowe 1998: 149-173. Enfatiza y retoma esta idea, sin embargo: Robertson 1995. Ver matizaciones y otros niveles de interpretación en Versnel 1992; Versnel 1993: 235 ss. Vohryzková 2005: 28.



Figura 5. Mujeres en procesión con antorchas, cestos y *liknon* (¿posible representación de la subida el *Thesmophorion*?). Lécito (525-475 a.C.) de Palermo, Museo Archeologico Regionale: 395 (Foto del “Archivo Fotografico del Museo Archeologico regionale Antonino Salinas di Palermo”).

se dramatiza la necesaria desaparición de la semilla y de la joven (Core), que desciende al mundo subterráneo y se desposa con Hades (FIG. 6), paso previo e inevitable, en cualquier caso, para retornar a la normalidad y procurar la fertilidad, tanto en el plano de la tierra (donde se entierra la semilla),⁶⁷ como en el de la mujer.⁶⁸ Este proceso pasa en la cultura griega, necesariamente, por la reversión o la inversión femenina de la *parthenos*, a través de su alejamiento y de su muerte ritual, para acceder a la fecundidad a través del matrimonio. En este día, posiblemente se dramatiza el retorno periódico (anual) de la *gyne* a esa muerte infértil (la de Core), necesaria para, y prelude de la fertilidad, recordándose también el *hieros gamos* de la diosa.⁶⁹

67. Las Tesmoforias tenían lugar justo antes de la siembra: Burkert 1985: 245. Versnel 1992: 34. Brumfield 1996: 68.

68. Burkert 1985: 160-161.

69. Enfatiza esta idea del *hieros gamos* como prelude de fertilidad: Suter 2002: 101 ss.



Figura 6. Perséfone (¿con granada?) y Hades (440-430 a.C.). Copa de Vulci en Londres, British Museum: 1847.9-9.6. (© Trustees of the British Museum).

En *Kalligeneia*, el tercer día, y en las Tesmoforias en general, el gozo viene de las posibilidades de esa bella generación unida a la de la fertilidad de la tierra y, de hecho, en el inicio de la fiesta se invoca a las diosas *Genetyllides* (epíteto también de Afrodita), diosas del nacimiento y de las bodas.⁷⁰ Esta generación es una aspiración de la *polis* en su conjunto y la fiesta se encuentra, por tanto, inmersa en el corazón de la ideología cívica, que es evocada, como han señalado algunos autores, por la alusión a las que celebran las Tesmoforias como abejas (*melissai*), es decir, las únicas esposas y mujeres aceptables según el poeta Semónides.⁷¹ Sin embargo, como señalábamos antes, en la fiesta se encuentran ritos y signos de animadversión; baste recordar la historia de Bato

70. Ar. *Thesm.* 130 y escolio; *daimon* cercano Afrodita y relación con la generación: Sch. Ar. *Lys.* 2; Ar. *Nub.* 51-52 y escolio. Otra tradición las asocia con Ártemis: sch. Ar. *Thesm.* 130; Hsch. s.v. ΓΕΝΕΤΥΛΛΙΣ. Sfameni Gasparro 1986: 238.

71. Ver nota 53. Para una reflexión sobre estos versos: Loraux 1990[1981], 109 ss. Las Tesmoforias están insertas en un conjunto de fiestas en Pianepsión (otoño) que comparten en gran medida el mismo sentido, el de promover y asegurar la fertilidad de la tierra en el mes de la cosecha: cf. Chirassi 1979: 25-58. *Melissai* en relación con las Tesmoforias de Paros y el mito de la recepción allí de Deméter por parte de las hijas del rey *Melissos*: Paus. 10.28.3. Sfameni Gasparro 1986: 202-203; esta autora destaca el papel de las Ninfas en el mito como las que mostraron la civilización, sin las cuales no se venera el rito de Deméter; ellas fueron las primeras en enseñar a la humanidad a servirse de los frutos de la tierra, a cesar el canibalismo, a usar vestidos y practicar bodas: «sin las Ninfas, de hecho, no se celebra el matrimonio»: Sch. Pind. *Pyth.* IV, 106 a, ed. Drachmann. Mito de hijas del rey Meliso: Apolodoro de Atenas *FGrHist* 244, F 89. Cf. Clinton 1992: 34; Call. *Ap.* 110-112 (*Melissai*, sacerdotisas de Deméter); Porph. *Antr.* 18. Ninfa *Melite* en el *Himno Homérico a Deméter*: v. 419; Richardson 1974: 287-8. Melita, en Atenas, demo de donde procede la sacerdotisa de Deméter en una inscripción que alude a las Tesmoforias (ver Broneer y Clinton en nota 23). Para *melissai* ver también Vohryzková 2005: 26 ss; este autor destaca los dos “polos” que se descubren en las Tesmoforias. Mujer-abeya en Semónides: Semon. fr. 7.85-91, que señala cómo precisamente lo que no hace este tipo de mujer es sentarse con otras mujeres y hablar de temas sexuales (ver nota 53), justo lo que realizan, sin embargo, las mujeres en las Tesmoforias. Reflexión sobre esta contradicción o “inconsistencia”: Versnel 1992: 48. Ambivalencia y polaridad: Detienne 1979: 211.

de Cirene, de Aristómenes de Mesenia, de las Danaides, o la del propio Eurípides y su pariente en las Tesmoforias. Se perciben indicios de reversión femenina frente a la civilización y el mundo ordenado por el varón, lo que podría indicar la existencia de un contradiscurso o al menos, la posibilidad de discursos paralelos y en ocasiones divergentes al “oficial” de la ciudad dominado por los varones ciudadanos.⁷²

En *Kalligeneia* las mujeres sacrifican y existen indicios que permiten conjeturar una *thysia* realizada por ellas mismas seguida de banquete, algo más frecuente de lo que se acostumbraba a admitir hace unas décadas.⁷³ En este contexto se ha supuesto también el consumo de vino que se hace bastante evidente por un pasaje de las *Tesmoforiantes* de Aristófanes⁷⁴ en el que el pariente de Eurípides le arranca el bebé a una mujer⁷⁵ y amenaza con asesinarlo, resultando finalmente ser un odre de vino (FIG. 7). En este día

72. Historia de Bato, castrado por las mujeres que llenan sus caras y manos de sangre sacrificial: Ael. fr. 44; Esparta: Paus. 4.17.1. Danaides: Hdt. 2.171. En esta línea, en relación con el pariente de Eurípides en las *Tesmoforiantes*: *Thesm.* 643-48; Bierl 2009: 183. Bowie 1993: 212-215. Para el discurso femenino “oscuro” y “enigmático” de la mujer que se enfrenta al orden establecido: Iriarte 1990: 115 (para el caso específico de Clitemnestra). Puede ser significativo en este sentido de “contradiscurso” las palabras del coro femenino de *Medea* que pretende rehabilitar la fama de la estirpe (*genos*) de las mujeres como protesta ante la “fama injuriosa” que pesa sobre ellas originada en ambientes masculinos: Eur. *Med.* 410-430.

73. Sfameni Gasparro 1986: 241. Sacrificio de cochinillos: Ar. *Ran.* 338. Signos en el Tesmoforion de Delos de sacrificios sangrantes: Bruneau 1970: 285 ss. Pierre 2008: 87. Consumo de carne en Tesmoforias: sch. Ar. *Ran.* 338 (κρεοφαγεῖν); sch. Ar. *Eq.* 282: menciona κρέα καὶ ἄρτον como objeto de ofrenda (τὰ θυόμενα) a Deméter y Core. Cf. Burkert 1985: 244. Sch. Ar. *Thesm.* 372. En otros lugares también parece claro que las mujeres sacrifican (aunque pudieran servirse de un *mageiros* como en Delos: *IG XI* 287 A, 68-70; cf. Bowie 1993: 207); así lo muestran los episodios de Bato y de Aristómenes en los que las mujeres están en pleno sacrificio: ver nota 72. Cf. Dillon 2002: 110. Para este tema: Detienne 1979 (como excepción). Ver sin embargo para mujeres y sacrificio: Osborne 1993. Schmitt Pantel 2001. *Thysia* en Tesmoforias: Hsch. s.v. ζημία; Hsch. s.v. δίωγμα: «un sacrificio realizado en secreto por mujeres en Tesmoforias, llamado más tarde también *apodiogma*» (traducción propia). Suda, s.v. Χαλκιδικὸν δίωγμα (con este sacrificio, las mujeres repelieron al enemigo hacia Calcis): Sfameni Gasparro 1986: 244. Banquete: Sfameni Gasparro 1986: 240-241 (recuerda la provisión de comida para las Tesmoforias del decreto de *Cholargos*—*IG II*², 1184— y las salas de banquete en el Tesmoforion de Corinto o en el de Bitalemi). Signos de sacrificio y banquete también en Tesmoforias de Mitilene: Cronkite 1997: 215.

74. *Thesm.* 690 ss.

75. Robertson postula la dramatización de un nacimiento en la fiesta: Robertson 1999: 16; Robertson 1995. Tal vez, más bien, se evocaría la relación del vino con el sacrificio del niño Dioniso, de cuya sangre, por cierto, surgió la semilla de granada (ver nota 47): Ar. *Thesm.* 755: «Dame la sangradera (σφαγεῖον), Manía, para que al menos pueda recoger la sangre de mi hija» (Trad. L. Gil Fernández). Detienne (1979) lo presenta como testimonio de la existencia de sacrificios sangrantes en la fiesta. Presencia del niño Pluto en la fiesta de las Tesmoforias, invocado en Ar. *Thesm.* 300; Richardson 1974: 317. Cf. Bierl 2009: 215: niño Pluto específicamente relacionado con *Kalligeneia* (representado en el vaso de Ashmole, tanto en el niño como en el falo del *liknon* velado: ver nota 62).



Figura 7. Escena de las *Tesmoforiantes* de Aristófanes. Crátera de campana de Apulia (370 a.C.): Würzburg, Universitat, Martin von Wagner Mus.: HA5697 (©Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg. Foto: P. Neckermann or C. Kiefer respectively K. Oehrlein).

de alegría y regocijo hay posiblemente también danzas,⁷⁶ además de la *thysia* y del banquete con consumo de vino.

Lo interesante en esta jornada, desde el punto de vista del “discurso” de las mujeres, es el hecho de que no solo se enfatiza la generación sino también, al mismo tiempo, como elemento esencial, el cuidado o la curatotrofia de los niños, como se ve en Aristófanes: [Mica]: «¡Ay! ¡Ay! ¿Adónde te escapas? ¡Eh, tú, detente! ¡Qué desgracia, desdichada de mí! Se ha ido arrebatando a mi criatura de la teta». [Pariente]: «Grita. A esta criatura nunca la alimentarás, si no me soltáis...».⁷⁷

Kourotrophos aparece entre los dioses invocados en las Tesmoforias junto a *Kalligeneia*,⁷⁸ conocida, igual que Baubo o la propia Deméter, como nodriza, en este caso de la diosa.⁷⁹ En el *Himno Homérico*, después de la *aischrologia* de Yambe, Deméter

76. Las mujeres que celebran las Tesmoforias en Halimunte, danzan y cantan (παίζουσιν καὶ χορεύουσιν) junto al mar: Plut. *Sol.* 8.4-6 (también Polyaeus, *Strat.* 1.20.2). Danzas en la obra de *Tesmoforiantes*: 953 ss. Bierl 2009: 153-154, 177-178, 235-236 (para danzas en Tesmoforias y en la obra de Aristófanes). Ver Budelmann-Power 2015: 280.

77. Ar. *Thesm.* 690-734 (Trad. L. Gil Fernández). Ver también: Ar. *Thesm.* 607-608.

78. Ar. *Thesm.* 295 ss: «¡Chitón! ¡Silencio! Suplicad a las diosas tesmóforas a Pluto y a Caligenía, a las Nodriza de los hijos (*Kourotrophos*), a Hermes y a las Gracias...» (Trad. L. Gil Fernández). Imágenes de *kourotrophoi* en depósitos votivos de santuarios tesmofóricos: Sfameni Gasparro 1986: 239. Para este papel de la curatotrofia en las Tesmoforias: Clinton 1992: 31-33.

79. *Kalligeneia*, como *Kourotrophos*, parece existir solo en el ritual. Cf. *supra* nota 62.

bebe por fin el *kykeion*, hecho, entre otros ingredientes, con poleo, conocido en ámbito ginecológico como emenagogo,⁸⁰ y se emplea como niñera de Demofonte, dándole el néctar. En la nodriza o en la mujer mientras amamanta, se busca la no generación de niños, simbolizada a través de esta bebida, el *kykeion*. En este sentido es significativo que la diosa rechace el vino que le ofrece Metanira y que podría estimular *ta aphrodisia* y por tanto la concepción.⁸¹ En un artículo sugerente Nixon⁸² analizaba las plantas implicadas en las Tesmoforias: poleo, pino, *lygos* y las semillas de granada y llegaba a la conclusión de que todos están en la línea, según los estudios de expertos en la antigüedad en las propiedades de las plantas y en sus usos medicinales, de la regulación del ciclo menstrual y de las posibilidades o no de quedarse embarazada. El *lygos* y el pino son, además, propiciatorios de la lactancia. Esto lleva a pensar en un conocimiento ginecológico tradicional de las mujeres que podría transmitirse internamente, en contextos como el tesmofórico⁸³ —entre otros—, con el objeto de regular los nacimientos y posiblemente, incluso, espaciarlos, de modo que, según Nixon, se celebra “el bello nacimiento” (*Kalligeneia* pero también εὐπαϊδία) por ser escogido.⁸⁴ La curotrofía en este sentido puede jugar un papel, no solo como parte del proceso procreativo y generativo, sino también como parte de la regulación de los nacimientos, mediante la prolongación de la lactancia materna, que es lo que hace Deméter simbólicamente con el néctar después de beber el *kykeion*, antes de la restauración de la fertilidad con el retorno de Perséfone.

80. En el *corpus* hipocrático el poleo es recomendado para abrir el útero por varias razones: para purgarlo, como emenagogo, para ayudar al parto, expulsar el feto o la placenta: Hippoc. *Mul.* 1.37; 1.74; 1.78; *Mul.* 2.134; 2.157; ver también: Dsc. *De materia medica*, 3.31.1-2; Plin. *NH.* 20.54; Gal. XI.857 Kühn; Gal. XI.304Kühn. Soranus II.2 Temkin 1956; estos autores también lo recomiendan como emenagogo para provocar la regla y la evacuación menstrual y como abortivo. Se utilizaría seguramente para regular el ciclo menstrual después de un parto o como abortivo: Nixon 1995: 85; Scarborough 1989; Scarborough 1991: 144-145; Riddle 1991: 18-19; Riddle 1992: 53-54, 59-60. Para abortos en el *corpus* hipocrático ver también: Demand 1994: 57-63.

81. *Hom. Hymn. Dem.* 206-207. Deméter también como nodriza en el mito de Paros en el que se alude a las *Melissai* (hijas del rey Meliso: ver nota 71) y a las Ninfas, conectadas, junto con Deméter, al inicio de vida humana culta y civilizada: Sfameni Gasparro 1986: 204; ver nota 71. Cf. Porph. *Antr.* 7. Sfameni Gasparro (1986: 205) destaca también las propiedades catárticas de la miel.

82. Nixon 1995.

83. No hay que perder de vista la conversación, en el *Himno Homérico a Deméter*, entre madre e hija: 388 ss. Mujeres en época clásica con la profesión de parteras como *Phainarete*, madre de Sócrates (Pl. *Tht.* 149a-150b), e incluso más especializadas como la mujer del s. IV, *Phanostrate*, en cuya tumba aparece su profesión como partera y médico (*JG* II² 6873), lo que indica que había mujeres que hacían de obstretas también (como *Hagnodike*: Hyg. *Fab.* 274): Brock 1994: 340. Demand 1994: 63-70 (con bibliografía).

84. Nixon 1995. En este sentido es significativa la descripción de *Kalligeneia* en Nonno como «nodriza de buenos (o nobles) hijos»: ver nota 62.

De este modo, se intuye un discurso o discursos compartidos del *genos gynaiikon*, percibidos no solo con desconfianza por los hombres,⁸⁵ sino como peligrosos para ellos, pero permitidos, de forma acotada en el ritual, por el poder inherente y necesario de la mujer en el ámbito de la fecundidad y, consecuentemente, de la perpetuación de la *polis*. En estos *logoi* está presente la licencia verbal vinculada a la sexualidad en la *aischrologia* de las Tesmoforias, pero también de otras fiestas como las Haloa. Este *logos* llevaría implícita la ironía y un sentido del humor propio de las mujeres. También se puede vislumbrar en general en las Tesmoforias, pero de modo específico en *Kalligeneia*, el conocimiento, transmitido de madres a hijas, asociado a la concepción, posiblemente contrapuesto a la idea de la generación originada únicamente por el varón, cuyo exponente más conocido es el texto puesto en boca de Apolo en las *Euménides* de Esquilo: «No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino la nodriza del embrión recién sembrado [...]. Puede haber padre sin que haya madre [...]».⁸⁶ Otros aspectos además del de la procreación y la curotrofia, como visiones o espacios diferentes, por ejemplo, de la justicia, formarían asimismo parte de los discursos compartidos por las féminas en las Tesmoforias, como veremos en el capítulo siguiente.

Podemos concluir señalando que la fiesta en su conjunto constituiría un momento de solaz, de regocijo, de reencuentro madre-hija también en la vida real, no solo en el mito.⁸⁷ Era una ocasión de gozo y de alegría para las mujeres de Atenas en todas las fases del ritual pero especialmente a partir del momento de la *aischrologia* en *Nesteia* que anunciaría la inauguración de la celebración festiva del tercer día, *Kalligeneia*. Las Tesmoforias se convierten en espacio de “libertad” para las mujeres, aunque solo para algunas (*astai*),⁸⁸ y a pesar de estar reguladas, acotadas y relegadas por la ciudad a un tiempo específico y al ritual (y en lo mítico, a los orígenes), constituyen un eventual núcleo de oposición y de “deliberación” particular, de pensamiento propio y, en ocasiones, divergente. Estas prácticas y *logoi* femeninos son percibidos como una amenaza en varios episodios o como un absurdo en la comedia. Su discurso es diferente posiblemente, en algunos aspectos, de la ideología oficial de la *polis* regida por el varón, aunque, al mismo tiempo, paradójicamente, se encuentra inmerso en esa ideología común compartida.

85. Zeitlin 1982: 146 (habla de ansiedad). Para discurso femenino en el ámbito del imaginario de la comedia de Aristófanes en relación con el tejido y la integración de “lo privado” en “lo público” (*Lisístrata* y *Asambleístas*): Andò 2005: 59 ss (polaridad en la visión de la mujer: 63 y 67).

86. *Eum.* 658-665 (Trad. B. Perea Morales). Minusvaloración de la función biológica de la mujer en la maternidad: ver nota 681. Ver también para el texto: Loraux 1990[1981]: 129; Peretti 1956.

87. Foxhall 1995: 106-107. Para el vínculo estrecho entre madres e hijas: Foxhall 2002: 193; Hong 2016: 679.

88. Ar. *Thesm.* 541. En la obra de Aristófanes (*Thesm.* 330) se hace alusión a que se reúnen las “*eugeneis gynaiikes*”. Loraux 1990[1981]: 93. Estos aspectos son señalados por Detienne (1979), pero no estarían tan enfatizados por las mujeres según Winkler (1990: 189).