

FACULTAD DE CIENCIAS  
ENCONOMICAS Y EMPRESARIALES



Instituto de Investigaciones Feministas

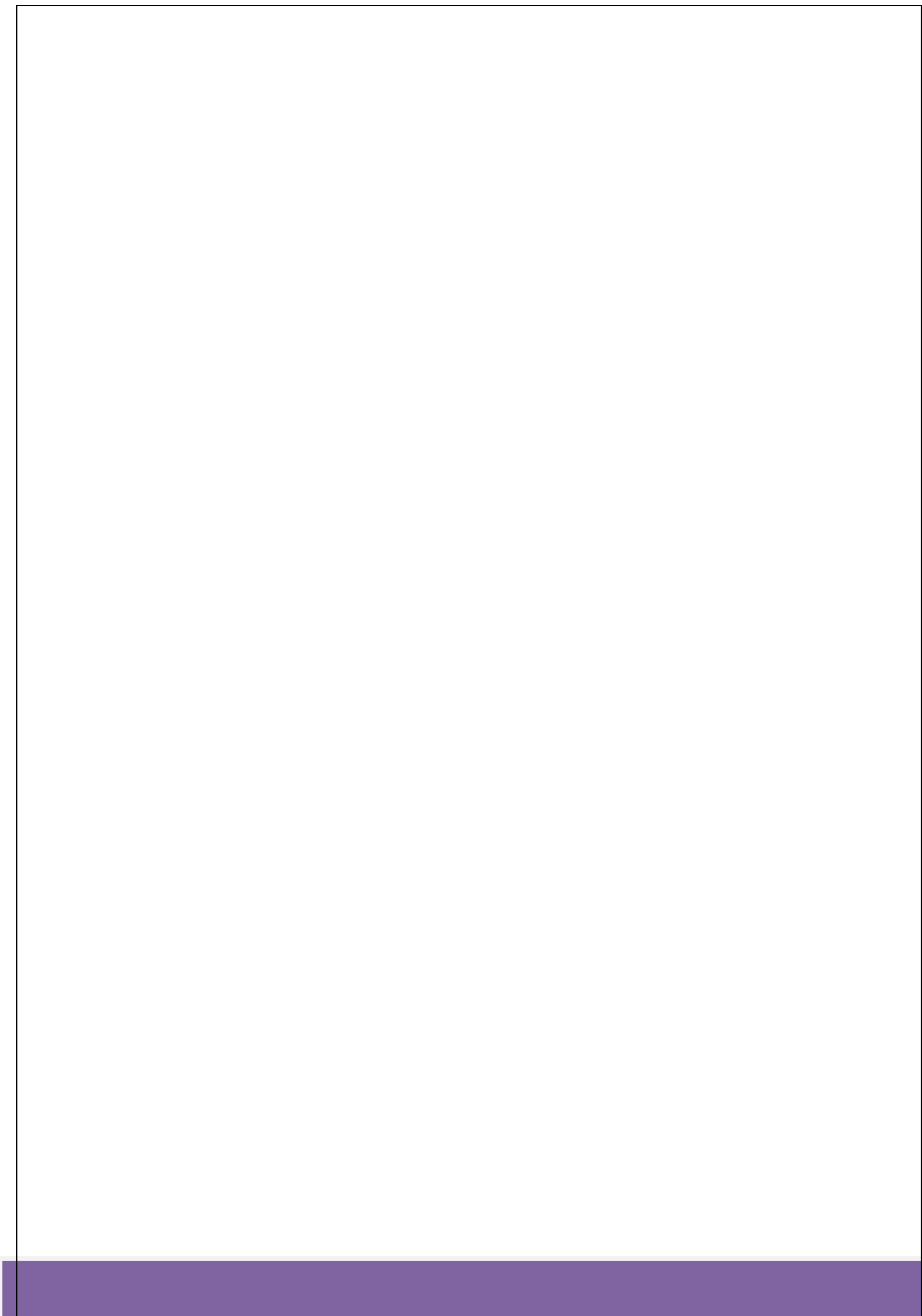
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS



**CONSTRUCCIONES Y ESTEREOTIPOS DE FEMINIDAD  
REFORZADOS A PARTIR DE LA MITOLOGÍA CLÁSICA: EL  
CASO DE AFRODITA, HERA Y ATENEA**

DUNIA ALZARD CREREZO  
DIRECTORA: MARIÁN LÓPEZ FERNÁNDEZ CAO  
COORDIRECTORA: ALMUDENA HERNANDO GONZALO  
DEFENSA: 25/09/2013  
CURSO ACADÉMICO: 2012-13



1. INTRODUCCIÓN .....	4
2. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....	6
3. ESTADO DE LA CUESTIÓN .....	11
4. EL MITO Y SU FUNCIÓN SOCIAL EN LAS RELACIONES DE GÉNERO.....	13
5. A PROPÓSITO DEL AMOR, EL CASO DE AFRODITA.....	15
5.1. <i>Nacimiento y ánodos de la diosa</i> .....	16
5.2. <i>El juicio de Paris</i> .....	18
5.3. <i>Partidaria de la libertad sexual y destructora del amor romántico</i> .....	21
5.4. <i>Afrodita y la prostitución</i> .....	25
6. LA JUSTIFICADA IRA DE HERA.....	28
6.1. <i>El origen de “la gran señora”</i> .....	29
6.2. <i>El mito del cuco</i> .....	30
6.3. <i>Virginidad, violación y matrimonio como “destino de honra”</i> .....	31
6.4. <i>Celos, poder y conflicto de fidelidad en Hera</i> .....	35
6.5. <i>Ser mujer, ser madre: el caso de Hefesto</i> .....	39
7. SENTIRSE INDEPENDIENTE: UN MODO DE SUBVERTIR EL ROL, ATENEA .....	43
7.1. <i>Nacer de la cabeza del padre</i> .....	45
7.2. <i>Estratega, poderosa y soberana: la gran gobernante del Ática</i> .....	47
7.3. <i>Insistiendo en la feminidad: el mito de Aracne</i> .....	49
8. CONCLUSIONES .....	53
9. BIBLIOGRAFÍA .....	55

## 1. INTRODUCCIÓN

Como historiadora del arte, tratar el amplio tema de la mitología clásica, y su iconografía, siempre había supuesto un reto, un sinfín de dudas, incertidumbres y complejidades que, al fin y al cabo, acababan convirtiéndose en una suma de preguntas y curiosidades que en mi caso, iban más allá de las vacilaciones del mito... y cómo no, culminaban en un por qué, que *a priori*, no lograba averiguar.

El resultado de este trabajo de investigación, surge a lo largo de éste último año, y en relación a los estudios feministas en los que poco a poco he ido abriéndome camino. En él pretendo plantear toda una reflexión que conecta con mis dudas sobre el origen de los mitos clásicos, el por qué de la construcción de éstos, y de cómo a pesar de ser narraciones basadas en fantasías inabarcables establecen relaciones de género y de subordinación sobre las mujeres, tan presentes como reales en la construcción de la cultura y la sociedad.

A partir de este trabajo de investigación, mi propuesta será llevar a cabo un análisis y reflexión teórica sobre las construcciones y estereotipos de feminidad que la mitología clásica refuerza apoyándose en el discurso patriarcal.

Para ello, y a partir del caso de Afrodita, Hera, y Atenea el objetivo de este trabajo, se basará en la deconstrucción de una serie de mitos que, a través del comportamiento de las diosas propuestas, perpetúen no sólo ciertos roles de feminidad patriarcal, sino también la subordinación que desde el discurso mitológico y la dominación masculina, justifica la opresión de las mujeres, y los modelos que a través de ésta se instauran en la construcción de la identidad femenina.

Veremos cómo las fuentes clásicas escogidas para el desarrollo de la investigación, presentan graves problemas a la hora de establecer relaciones que aboguen por la igualdad de género. Las mujeres hemos sido sujetos y testigos del discurso mitológico, pero a menudo, los autores distorsionan la información, y se contradicen en las diferentes versiones sobre los mitos utilizándolas como excusa para establecer roles de dominación en las que sólo se ven beneficiados el androcentrismo, y el sistema hegemónico por excelencia: el patriarcal.

Con este trabajo, no sólo pretendo llevar a cabo un análisis sobre los roles de género y los estereotipos de feminidad patriarcal, sino también una abstracción desde la deconstrucción del mito desde una perspectiva feminista nunca antes tenida en cuenta. Observaremos cómo las diosas olímpicas logran subvertir el rol patriarcal para el que han sido creadas. Además, veremos cómo nuestras protagonistas desarrollarán una serie de actitudes en favor de la emancipación de las mujeres y de la igualdad social. Pero sin duda alguna, los objetivos que más trato de defender con este trabajo de investigación serán por una parte, la deconstrucción de los roles impuestos en la identidad femenina. Y por otra, la empoderación que logramos para la identidad e igualdad de las mujeres al revisar la mitología clásica con una perspectiva feminista.

Finalmente, me gustaría agradecer especialmente este trabajo a mi codirectora Almudena Hernando, quien con mucha paciencia ha logrado descifrar mis inabarcables

dispersiones en la construcción de la identidad femenina. A mi directora Marián, por aceptar dirigirme el trabajo, por su positividad, por haber tenido siempre una palabra de ánimo, y una especial sonrisa de apoyo A todas las profesoras del Máster en Estudios Feministas de la Universidad Complutense, por abrirme las puertas a esa fascinante óptica de las gafas moradas. Cómo no, a mi familia, y amig@s siempre presentes, curios@s e incondicionales. Pero sobre todo a mis compañeras, Tania, Belén y Mónica, por todo su apoyo, por las horas de escucha y ayuda, por las miles aportaciones, desvaríos y conexión, y cómo no por compartir un año tan revelador a mi lado.

Sin más dilación, os invito a divagar conmigo a través del fascinante mundo de la mitología clásica, con una perspectiva feminista que espero no deje indiferente a toda persona que se acerque a estas líneas

¡Gracias!

Dunia Alzard Cerezo

## 2. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

*El presente adviene siempre como una encrucijada y ante ella me sitúo con el bagaje del pasado y las expectativas del futuro, ya que lo irreversible, sin embargo, no es irrecuperable, pues la historia pasada puede servirnos para pensar y actuar en el aquí y el ahora...*

Victoria Sendón, *Más allá de Ítaca*.

A la hora de llevar a cabo la investigación sobre las construcciones y estereotipos de feminidad reforzados por la mitología clásica, el método primordial ha consistido en la denominada *investigación documental*, para lo cual inicialmente, se ha realizado todo un barrido bibliográfico de *fuentes de información primarias*. Es decir, no podríamos analizar la mitología clásica sin haber seleccionado previamente las fuentes directas que hagan referencia a los primitivos autores clásicos.

Partiremos para ello de obras fundamentales como *La Teogonía*, escrita por Hesíodo, hacia el 700 a.C., considerada como toda una poesía cósmica que relata no sólo la historia de las deidades paganas, sino también el estado de la cuestión referido al origen del mundo para la antigua población griega. Esta obra se convertirá, sin lugar a dudas en el principal manual mitológico desde el que partirá nuestro análisis de la investigación. De hecho, en palabras de Tariq Ali, habría que leer *La Teogonía* habría que leerla antes que la épica homérica, porque describe una cosmología que Homero da por supuesta (Hesíodo, 2011:13).

En referencia a Homero, partiremos del periplo bibliográfico que se le atribuye entre los años 750 y 700 a.C., compuesto por *La Ilíada*, *La Odisea* y *Los Himnos Homéricos*.<sup>1</sup> Estas obras son consideradas como el reflejo y marco de una serie de acontecimientos históricos que persisten en la herencia de toda una tradición épica, expresada en narraciones centradas en una serie de episodios reflejo de los conflictos sociales entre la humanidad y las deidades Olímpicas. En nuestra investigación trataremos de analizar estos conflictos, a través de las fuentes primarias mencionadas, trataremos de analizar como construcciones de modelos mitológicos que desemboquen a su vez en los modelos sociales de feminidad y estereotipos propuestos por el androcentrismo, la dominación masculina y la sociedad patriarcal. Para este análisis, trataremos la puesta mítica en escena de las tres grandes diosas olímpicas: Afrodita, Hera y Atenea.

Tendremos en cuenta también otro tipo de recursos bibliográficos fundamentales en la metodología de la investigación: los *diccionarios de mitología clásica griega y romana*. Estos recursos facilitarán la comprensión bibliográfica de las fuentes primarias, la ubicación en el marco espacio temporal en relación a los autores, y el significado y simbolismo del análisis mitológico de nuestras deidades a través de la Grecia clásica.

---

<sup>1</sup> Los *Himnos Homéricos* suponen una serie de relatos que invocan a las deidades griegas. En estos himnos se creaban las imágenes de las deidades en la mente de quienes los leían o escuchaban, gracias a las múltiples descripciones llevadas a cabo en relación a sus atributos, apariencia física y comentarios de sus hazañas.

Por otra parte, la investigación propuesta para este trabajo, además de estar basada en las fuentes primarias mitológicas portadoras de los orígenes de cada una de nuestras deidades a tratar, y de los diccionarios sobre mitología clásica que faciliten la comprensión de las fuentes, se fundamentará en algunos de los ejemplos de literatura actual que han reforzado los modelos de feminidad instituidos por el patriarcado. Entre ellas, analizaremos por ejemplo el texto *Alma femenina, la mujer en la mitología* (2006) de Goñi Zubieta. Se trata de una aportación dedicada al análisis mitológico de Afrodita, Hera y Atenea como portadoras de los típicos valores femeninos que el discurso patriarcal se ha encargado de legitimar como válido.

Siguiendo la dinámica en relación a los modelos de feminidad instituidos y construidos por el patriarcado, y a su vez reafirmados por la mitología clásica, analizaremos también la obra del autor Elvira Barba, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (2008), donde una vez más seremos testigos de cómo los autores se benefician del ámbito mitológico para dar cabida a la perennidad del discurso androcéntrico.

En este orden, las expectativas de nuestro trabajo de investigación, se centrarán en observar cómo la mitología clásica, a través de las fuentes primarias, y de los autores anteriormente citados, se convierte una vez más en una herramienta que legitima el discurso patriarcal sobre las construcciones generadas en torno a la feminidad.

Frente a estos autores, recurriremos a la revisión crítica de algunas autoras feministas que, detractan los roles de género como estereotipos dedicados a esconder toda una subyugación sexista persistente en nuestra sociedad.

Para ello, serán fundamentales las aportaciones de *autoras feministas y autores* ligados y dedicados a la investigación sobre las construcciones de la feminidad, los roles de género, la dominación masculina, y la justificación social del discurso patriarcal, como ocurre con Eva Figes, Andrée Michel, Almudena Hernando, Betty Friedan, Kate Millett, Simone de Beauvoir, Victoria Sendón, Martha Robles, Sarah B. Pomeroy, Shinoda Bolen, Ana de Miguel, Pierre Bourdieu, Enrique Gil Calvo, Sherry Ortner y Marcela Lagarde entre otras.

Por otra parte, y para facilitar la comprensión del trabajo de investigación propuesto en las siguientes líneas, me parece relevante tener en cuenta la aclaración teórica de los siguientes términos que, expliquen cómo se establecen las construcciones y estereotipos de feminidad reforzados a partir de la mitología clásica:

- **Androcentrismo:** Entendido como una perspectiva del conocimiento que contribuye a reproducir desigualdades de género. Define el mundo en masculino y atribuye al hombre la representación de la humanidad entera. El androcentrismo ha distorsionado la realidad y el estudio de la vida de las mujeres de diversas sociedades, aportando un enfoque, análisis y estudio únicamente desde la perspectiva masculina, y luego utilizando los resultados como válidos para todo el mundo, hombres y mujeres. Los informantes del androcentrismo son varones, quienes actúan como los representantes de la construcción de la cultura, invisibilizando otras muchas

voces y posibilidades dentro del orden de la construcción social (Gregorio Gil, 2006: 24) y (Varela, 2005: 175).

- ***Patriarcado<sup>2</sup>/ Sistema patriarcal:*** Hablaremos de patriarcado y sistema patriarcal como una forma de dominación y organización política de los hombres sobre las mujeres que, progresivamente ha ido adaptándose en el tiempo y variando según las diferentes sociedades.

Alejandra Kollontai en 1921, definió que las bases que sustentan el sistema patriarcal suponen una articulación entre: la propiedad, la familia y el estado, donde los sujetos opresores se caracterizan primordialmente por su condición de género, legitimados por sus instituciones y sus normas. De manera que el sistema patriarcal se establece como una opresión basada en las construcciones culturales de género, que atienden a diferentes variables de desigualdad vinculadas al sexo, raza, clase, lengua, religión, etnia... etc.

Resultado de toda una trayectoria histórica definida por la dominación siempre de los hombres y la subordinación de las mujeres, relación de poder que, en cuanto a norma social, sigue manteniéndose en la actualidad (Hernando, 2012:17).

Kate Millett en su obra *Política Sexual*, (1995:34) lo definió como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentran bajo el control de la otra mitad (los hombres), apoyándose en dos tipos de fundamentales de relaciones: el varón que domina a la mujer, y el hombre de más edad que domina al más joven. No obstante, como ocurre con cualquier institución humana, existe a menudo una gran distancia entre la teoría y los hechos: el sistema encierra en sí numerosas contradicciones y excepciones que dependen de diferentes variables de desigualdad.

- ***Dominación masculina:*** Basada en la justificación de la diferencia construida entre los sexos, determina cómo los tipos de privilegios masculinos emergen de facto a partir de ciertas construcciones relativamente funcionales, donde los hombres ejercen un papel social en el que se presentan como “líderes” y figuras de autoridad y poder sobre las mujeres (Ortner, 1972:15) y (Bourdieu: 2000).

En palabras de Simone de Beauvoir (1949) la dominación masculina, no parece surgir de algún tipo de “deseo de poder” agresivo, sino del hecho de que los hombres habían tenido otra suerte, ya que sus responsabilidades domésticas habían sido consideradas más esporádicas que las de las mujeres, teniendo más

---

<sup>2</sup> Según las aclaraciones encontradas en Alonso (1982: 3177) *Patriarcado*, deriva del griego *patriárchees*; de patria, descendencia, familia, y *archoo*, mandar. Desde el siglo XVII, se usa con el significado de dignidad de patriarca, aunque desde el XVIII hace referencia a su territorio y a su gobierno. Como sistema social ha quedado plasmado en nuestra lengua como “la organización social y primitiva en que la autoridad se ejerce por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje”.

Por otra parte, la interpretación que aun hoy lleva a cabo por la Real Academia Española, hace referencia al *patriarcado* como el gobierno de los patriarcas, de ancianos bondadosos cuya autoridad provenía de su sabiduría.

libertad para todas aquellas actividades desarrolladas fuera de la domesticidad y por lo tanto relacionadas y ocupadas con la cultura.

Desde el discurso mitológico que ocupa este trabajo de investigación, y en relación con las aportaciones de Simone de Beauvoir, la dominación masculina, simboliza por medio de las diosas y figuras mitológicas femeninas la idea de que los hombres intentan “transcender” la propia especie, mientras que las mujeres, vistas como seres profundamente estancados en la propia especie, tienden a “arrastrar” a los hombres.

Lo que aquí se defenderá es que los hombres no han necesitado dominar a las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino porque ellas se especializaron en la construcción de los vínculos del grupo, que era un mecanismo de seguridad imprescindible para ellos, pero cuyo reconocimiento fue guardando una relación inversamente proporcional a la que tenía la individualidad que les iba caracterizando como vía para obtener control y poder sobre el mundo (Hernando, 2012: 28).

La dominación masculina es un modelo social y de opresión enormemente extendido. Justificada en el discurso mitológico que nos toca tratar, y en la cultura occidental. Pero además, la dominación masculina fundamenta relaciones que evidencian la construcción de la feminidad en relación con la naturaleza y la privacidad, mientras que la masculinidad se ve identificada con la cultura y el espacio público. (Ortner, 1972: 19)

- **Sexismo y machismo:** Definido este último como “el conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo dominado: el femenino, abarcando todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas” (Sau, 2000: 257). Se trata de una ideología que defiende la subordinación de las mujeres y todos los métodos que utiliza para que la desigualdad entre hombres y mujeres se perpetúe (Varela, 2005: 180).

El machismo es un discurso más de la desigualdad que consiste en la discriminación basada en la creencia de que los hombres son superiores a las mujeres. En la práctica, se utiliza para referirse a los actos o las palabras con las que normalmente de forma ofensiva o vulgar se muestra el sexismo que subyace en nuestra sociedad.

En palabras de Pierre Bourdieu (2000), tratar el sexismo, supone acercarnos a un esencialismo que busca atribuir diferencias sociales históricamente construidas a la naturaleza biológica, que pasa así a funcionar como una esencia de donde se deducen de modo implacable todos los actos de la existencia. Es de todas las formas de esencialismo existentes la más difícil de desarraigar, ya que busca transformar en naturaleza un producto fundamentado en las apariencias del cuerpo y en las construcciones de la cultura

- **Relaciones de poder:** Presentes en todas las relaciones sociales, definen todas y cada una de las instituciones civiles y estatales, suponiendo el dominio de los grupos dominantes sobre el conjunto de la sociedad.

Las relaciones de poder, por tanto, suponen la capacidad de decidir sobre la vida del otro, en la intervención con hechos que obligan, circunscriben o impiden (Lagarde, 1990: 177).

Definir el poder, y las relaciones que éste establece socialmente, nos lleva a tener en cuenta que desde una perspectiva patriarcal, el poder se establece como un sistema de pactos interclasistas entre varones realizados por medio de compromisos políticos que, actúan como productores de discursos y significados. Entendemos como aparatos de producción de discursos y significados dentro del cuerpo social: las familias, grupos restringidos, y las instituciones que sirven de soporte al sistema.

Las mujeres hemos sido apartadas de todas las instancias del poder a lo largo de la historia y de las relaciones de poder establecidas por ésta.

### 3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Como hemos podido apreciar en el punto anterior, existe abundante literatura en castellano sobre la cuestión mitológica, el origen de los episodios narrativos sobre el marco mitológico, diccionarios que facilitan la comprensión de las fuentes primarias, relaciones históricas entre mujeres y mitología, pero prácticamente no existen estudios que analicen los modelos de feminidad representados por las deidades mitológicas de la Grecia clásica y que los pongan en relación con roles de género que el discurso patriarcal se ha encargado de legitimar.

Será para ello fundamental, como comentaba en líneas anteriores, recurrir a la gran lista de autoras que desde el feminismo se han dedicado a investigar sobre los orígenes del patriarcado, las relaciones de poder, la dominación masculina, y los conflictos de identidad que encarnan los roles de género y subyugan a las mujeres en el discurso teórico y social. Pero además la aportación fundamental de este trabajo de investigación, recaerá directamente no sólo en la crítica hacia la mitología clásica, sino en la deconstrucción mitológica desde una perspectiva feminista, lógica y posible, que hasta ahora no ha sido llevada a la práctica.

Durante siglos, los discursos literarios y artísticos, nos habían hecho creer que Afrodita respondía a un modelo de mujer que encarnaba la prostitución y el libertinaje, el estereotipo de feminidad que vendía su cuerpo a cambio de un placer sexual descomedido, pero nadie se había planteado deconstruir el mito desde una perspectiva que tuviese en cuenta el hecho de que Afrodita fue la única diosa que en la mitología clásica no había sufrido una violación, la única con el poder y la legitimidad de elegir con quién mantener relaciones sexuales, a pesar de haber sido obligada a desposarse con un hombre que nunca había amado.

El caso de Hera, por otra parte, siempre ha sido narrado en relación a la esposa celosa del dios creador por excelencia: Zeus, pero nunca se había deconstruido el mito teniendo en cuenta que ella misma tuvo la capacidad de engendrar a Hefesto sin la participación biológica del hombre.

Atenea, sin lugar a dudas la diosa de la guerra, la diplomacia, las creaciones artísticas, la inteligencia y la sabiduría, siempre vinculada a ésta por haber nacido de la cabeza de Zeus, su todopoderoso padre, pero tanto historiadores como mitógrafos, escritores, tratadistas y artistas, una vez más, no tuvieron en cuenta la deconstrucción del mito: Atenea nace de la cabeza de su padre, porque éste por miedo a que su propia hija le destrone en un acto de furia devora a Metis embarazada de la sabia diosa...

Con este pequeño aperitivo como marco teórico de deconstrucciones feministas sobre los modelos mitológicos, pretendo poner en cuestión la construcción del mito de Afrodita, Hera y Atenea. Diosas utilizadas como armas androcéntricas que siguen normalizando y reforzando modelos y construcciones culturales de feminidad, pero que al mismo tiempo, pueden desarrollar una deconstrucción mitológica que abogue por la igualdad, por los derechos de las mujeres y por reivindicar su presencia en la mitología con una perspectiva feminista.

Analizaremos las figuras míticas como mujeres que también pueden representar modelos de empoderamiento. Y además, observaremos cómo nuestras diosas en cuestión, buscan luchar por la independencia, la emancipación y la construcción de una identidad propia, relacional pero también individual. Estas diosas, serán además modelos que representen la visibilización social de las mujeres como individuos de pleno derecho a elegir sus vidas, unas vidas negadas desde el origen del patriarcado.

A través del análisis y deconstrucción mitológica propuesta para este trabajo, aportaré toda una reflexión teórica sobre las relaciones de poder y dominación legitimadas por el discurso patriarcal. Criticaré para ello las bases androcéntricas que defienden el hecho de que las mujeres debemos ser educadas para desear lo que los hombres encuentran deseable para una mujer, educándonos en todo momento para lo que debemos ser, no para ser nosotras mismas quienes decidamos y construyamos nuestra propia identidad.

Desde la mitología, haremos frente, por tanto, a todo un discurso que sigue frenando el avance de la igualdad de las mujeres como individuos de pleno derecho. El orden patriarcal va estableciendo normas donde la posibilidad de subvertir el rol, acaba por negar la identidad y la aceptación social creada para la feminidad y el hecho de ser mujer.

*Las mujeres deben procurar purificar sus corazones... ¿Pero pueden hacerlo, acaso, reducidas como se encuentran por la esterilidad de su inteligencia a recurrir a la sensibilidad para cualquier trabajo o diversión, sin ningún doble interés que las coloque por encima de las pequeñas vanidades cotidianas, o las capacite para dominar los desordenados embates que agitan como si fueran cañas, sensibles a la mínima ráfaga de aire?*

Mary Wollstonecraft

#### 4. EL MITO Y SU FUNCIÓN SOCIAL EN LAS RELACIONES DE GÉNERO

*El patriarcado ha surgido de una toma de poder histórico por parte de los hombres, quienes se apropiaron de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible.*

Dolors Reguant.

A la hora de analizar mitos, investigar sobre ellos, y deconstruirlos desde una perspectiva feminista, será totalmente necesario que nos enfrentemos a ellos llevando a cabo un análisis que haga referencia a las relaciones de poder, dominación y construcciones de género fundamentadas por éstos.

En primer lugar, acercarnos a un campo de estudio como la mitología clásica, presupone tener en cuenta que, como toda religión, ésta fomentará un discurso teórico que incluirá relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres llevadas posteriormente a la práctica. Y además, la mitología clásica encierra otro elemento básico: su carácter politeísta. Existen una multitud de deidades, que no sólo se construyen como personificaciones de la naturaleza, sino también conceptos abstractos, tratando el amor, la guerra o la fecundidad. Y estas personificaciones establecerán roles de género desembocando en comportamientos sociales de desigualdad.

Debemos entender la religión no sólo como un modo de otorgar al ser humano una serie de expectativas y explicaciones ante preguntas abstractas y metafísicas, que *a priori* carecen de respuestas, sino como una puesta en escena cómplice del sistema patriarcal, encargada de concederle al hombre toda una proyección y visión del mundo que éste aspira a poseer, y en el que poder reproducir relaciones de dominio y subordinación, en las que existirá además un vínculo muy estrecho entre poder religioso y poder político.

La religión, es en sí misma un culto masculino, un ámbito más en el que fraguar el discurso patriarcal, afirmado y sustentado por mitos, rituales y ceremonias de iniciación que socialmente repercuten en las relaciones entre hombres y mujeres imponiendo un orden simbólico en el universo (cf. Pomeroy, 1987: 15). El contexto religioso al que nos enfrentamos, legitima de una forma sagrada una serie de comportamientos culturales normalizados por la desigualdad entre mujeres y hombres.

Para llevar a cabo un análisis sociocultural de los *mitos*, será esencial tener en cuenta que éstos se fundamentan en construcciones culturales acontecidas en un determinado marco histórico, donde las sociedades tienen un escaso control de sus condiciones de vida, y las personas una fuerte necesidad de estar vinculados al grupo. Un vínculo que se consolida al reafirmarse la reproducción social del modelo mitológico.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Atendiendo al *mito* como una construcción cultural, es interesante que tengamos en cuenta las aportaciones de Hernando (2012: 34) al referirse a éste como una creación estratégica que reafirme la construcción de todo discurso social.

Los mitos fueron creaciones recogidas a partir de la tradición oral. Muchos de ellos son tan sumamente antiguos que carecen de fecha conocida, e incluso es difícil cerciorar su origen y procedencia, por lo tanto, y en palabras de Pomeroy (1987), no podemos negar una posible creación femenina de algunos de ellos. Ante estas cuestiones, veremos cómo los mitos constituirán un preludio esencial en las relaciones de género y en la continuidad de las construcciones culturales que respaldan.

En cuanto a la cuestión histórica que enmarca la procedencia de la mitología griega, debemos tener en cuenta que toda religión responde a una trayectoria histórica y social. Sabemos que la mayor parte de los mitos a tratar proceden de culturas diversas. Culturas y sociedades que a su vez, se verán reforzadas por una sociedad patriarcal, donde la religión se convierte en un factor generador y reproductor de las diferencias de género, pero al mismo tiempo, fue prácticamente la única esfera de poder en la cual las mujeres podían participar en la vida pública (Mirón, 2006:243).

## 5. A PROPÓSITO DEL AMOR, EL CASO DE AFRODITA

*... A la venerable, de dorada corona, hermosa Afrodita cantaré, a la que en gracia los lienzos de toda Chipre marinera, a donde la fuerza del Céfiro de frío soplo la condujo a través de las olas del estruendoso mar, entre blanda espuma. A ésta las Horas de doradas diademas la recibieron entre fiestas, con inmortales vestidos la cubrieron y sobre su cabeza divina una corana bien labrada colocaron, hermosa, dorada, y en sus perforadas orejas flores de oricaldo y de preciado oro; a ambos lados de su suave cuello y de su blanco pecho con collares dorados la adornaban, tales como los que llevan las propias Horas de doradas diademas cuando van al placentero coro de los dioses y a la mansión del padre...*



Fig. 1. Venus de Milo, 130-100 a.C., Museo del Louvre

Himno VI a Afrodita, (Homero, 2005 b: 245-46)

Presentar la figura mitológica de Afrodita (conocida también como Venus para la sociedad romana), supone llevar a cabo todo un salto en el tiempo, que nos remonte a la posibilidad de concebir su origen en el Paleolítico. Nuestra diosa en cuestión, plantea todo un canto a la libertad y autonomía sexual de las personas. Vinculada a la belleza y al erotismo, Afrodita además domina todas las facetas del amor y la fertilidad. También asume como propio el ámbito de la boda y el amor conyugal (Elvira Barba, 2008: 233). No obstante, el discurso patriarcal ha vinculado a Afrodita con protección de la prostitución. Pero no debemos olvidar que esta asociación a la prostitución supondrá una excusa que, sin lugar a dudas, trata de culpabilizar moralmente a la diosa por el hecho de decidir libremente cómo y con quien mantener relaciones sexuales.

Los atributos que se le asocian a Afrodita son las palomas, los cisnes, las flores (especialmente las rosas), las manzanas y las granadas de intenso color rojo.

Pero sobre todo, debemos entenderla como la diosa del amor sexual consumado, del disfrute y de la belleza (Homero, 2005b: 215).

### 5.1. Nacimiento y ánodos de la diosa

Sobre el origen de Afrodita, y desde la interpretación de las diferentes fuentes primarias narradas por Hesíodo en *La Teogonía*, y por Homero en *La Ilíada*, existen dos versiones referentes al origen del nacimiento de la diosa.

Atendiendo a la versión antropomórfica menos usual, escrita por Homero y narrada en las III y V Rapsodia de *La Ilíada*, Afrodita, sería hija de Zeus y Dione<sup>4</sup>, mito con origen indoeuropeo datado probablemente en el II Milenio a.C.



Fig. 2. El nacimiento de Venus, Alexandre Cabanel, 1863, Museo de Orsay

Haciendo referencia de nuevo a Homero, y con ello a su obra los *Himnos Homéricos*, observamos cómo el poeta, en los Himnos V y VI, dedicados a Afrodita, plantea el nacimiento de ésta desde una versión totalmente diferente, donde la diosa en cuestión, es presentada como hija de Zeus y del mar, llegada a Chipre a través de las olas, sin hacer mención ninguna a la existencia de una madre.<sup>5</sup>

Hesíodo por otra parte, narra el nacimiento de la diosa a través del mito que hace referencia a la castración de los genitales de Urano, padre de Crono (Saturno), quien con una hoz le extirpa los testículos arrojándolos al vacío y cayendo en el Ponto, donde fuertemente batidos por las olas y al contacto con la espuma del mar (*aphrós* en griego) surgiría Afrodita<sup>6</sup> (Hesíodo, 2005:27-28) Es cuanto menos curioso apreciar cómo a través de la mitografía, la literatura y la historia del arte, la representación más escogida a la hora de hablar del nacimiento de la diosa del amor y del sexo, haga exclusivamente referencia a la concepción de ésta a través de la única participación de unos genitales masculinos al contacto con el agua del mar.<sup>7</sup>

Desde una visión patriarcal en la que se refuerzan las relaciones de dominación y poder masculino, observamos cómo al caer los testículos de Urano al mar, conservan el

<sup>4</sup> Divinidad de origen indoeuropeo que, por la etimología de su nombre, parece un correlato femenino del dios supremo. Es la forma femenina de *Zeus* (genitivo, *Diós*). Hija de Océano y de Tetis. La diosa del roble, donde anidaban los gorriones y las palomas, concediendo a su vez éstos atributos a su hija Afrodita.

<sup>5</sup> El texto, que se refiere a Afrodita como hija de Zeus, lo podemos encontrar en los versos 81, 107 y 109 del V *Himno Homérico* dedicado a Afrodita (Homero, 2005b: 230-231).

<sup>6</sup> Mito de procedencia oriental, relacionado con la Astarté fenicia que se adoraba en Chipre; a la Ishtar mesopotámica y a diversas diosas de la Anatolia primitiva.

<sup>7</sup> Aportaciones bibliográficas escogidas para esta investigación, y utilizadas como crítica, siguen reafirmando y apoyando esta teoría, véanse Elvira Barba (2012) y Goñi Zubieta (2006).

ímpetu engendrador de la masculinidad como una prolongación de sí mismo, símbolo del impulso sexual.<sup>8</sup>

Ante este aspecto de construcciones tan sumamente consolidadas por el sistema patriarcal, la deconstrucción del mito se hace evidente. Hesíodo, en versos anteriores a la castración de Urano, nos habla del maltrato y de la violencia machista (que nosotras calificaríamos de machista) que sufre Gea (esposa de Urano). Ésta, sometida a una constante cópula con su marido, vivía múltiples embarazos, sin la posibilidad de que las hijas e hijos que albergaba en su vientre pudiesen salir por la presión de su cónyuge al tenerla constreñida

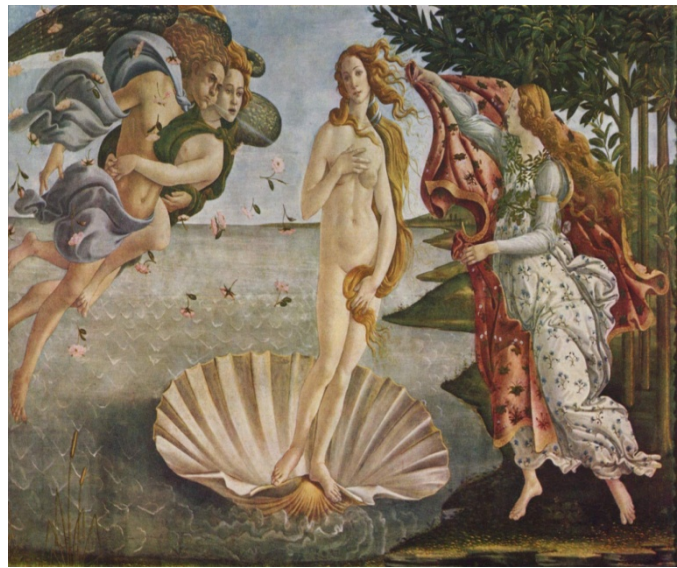


Fig. 3. El nacimiento de Venus, Sandro Botticelli, 1484-86, Galería de los Uffizi

al sometimiento de la violación. Gea, sufría terribles dolores, de manera que cansada y consciente de la dominación

que Urano estaba ejerciendo sobre su cuerpo, construyó una hoz dejándola en manos de su ya nacida descendencia para que la separasen de Urano. Sería Crono, su hijo más pequeño, quien harto de ver sufrir a su madre, decide tomar la hoz, y extirparle los genitales a su padre (Hesíodo, 2011: 26-29).



Fig. 4. Nacimiento de Afrodita, Trono Ludovisi, 460 a. C

La deconstrucción propuesta para este mito, nos lleva a plantearnos cómo desde la literatura, la historia del arte y la mitografía, existe toda una justificación patriarcal del mito y de las relaciones de violencia y dominación que éste alberga sobre las mujeres.

Ningún autor reflexiona, en cambio, sobre cómo y por qué el semen de Urano se desborda cayendo en las aguas del Ponto y hace nacer a Afrodita. El surgimiento de Afrodita encierra toda una metáfora, que desde la deconstrucción mitológica con

perspectiva feminista nos remonta al origen del mito, en el cual la figura de Gea (quien rompe su vínculo con Urano), simboliza la necesidad de las mujeres de despojarse del yugo de la dominación patriarcal, y de las construcciones de género que éste encierra. De ahí que Gea consciente de las presiones, el maltrato y la violencia que sufre, construya una hoz simbólica que le empodere a ella

<sup>8</sup> En Goñi Zubieta (2006:25), autor especializado en el tema, vemos cómo se continúa apoyando ésta idea de masculinidad engendradora reforzada por la mitología al hacer referencia a la caída de los genitales en el mar Ponto como: *las últimas gotas de su vigor masculino*.

y a toda su prole, de tal manera que le da la posibilidad a su descendencia (testigos de su sufrimiento) de liberarla a ella y a todas las mujeres que se vean en una situación similar de abuso, violación sexual, violencia y subyugación ante la maternidad forzada y considerada como un hecho natural del ser mujer. La castración de Urano y el nacimiento de Afrodita, simbolizan la ruptura con la dominación masculina, y la denuncia ante la violencia que muchas mujeres sufren a lo largo de sus vidas. Hemos observado a través del mito cómo Gea se arma de valor ante Urano, y cómo logra acabar con la opresión y violencia patriarcal a la que constantemente es sometida. De esta ruptura surgirá simbólicamente la diosa más bella y libre de todo el Olimpo: Afrodita

## 5.2. *El juicio de Paris*

*El poder resultante de un abuso de poder, nunca es para siempre*

Victoria Sau.

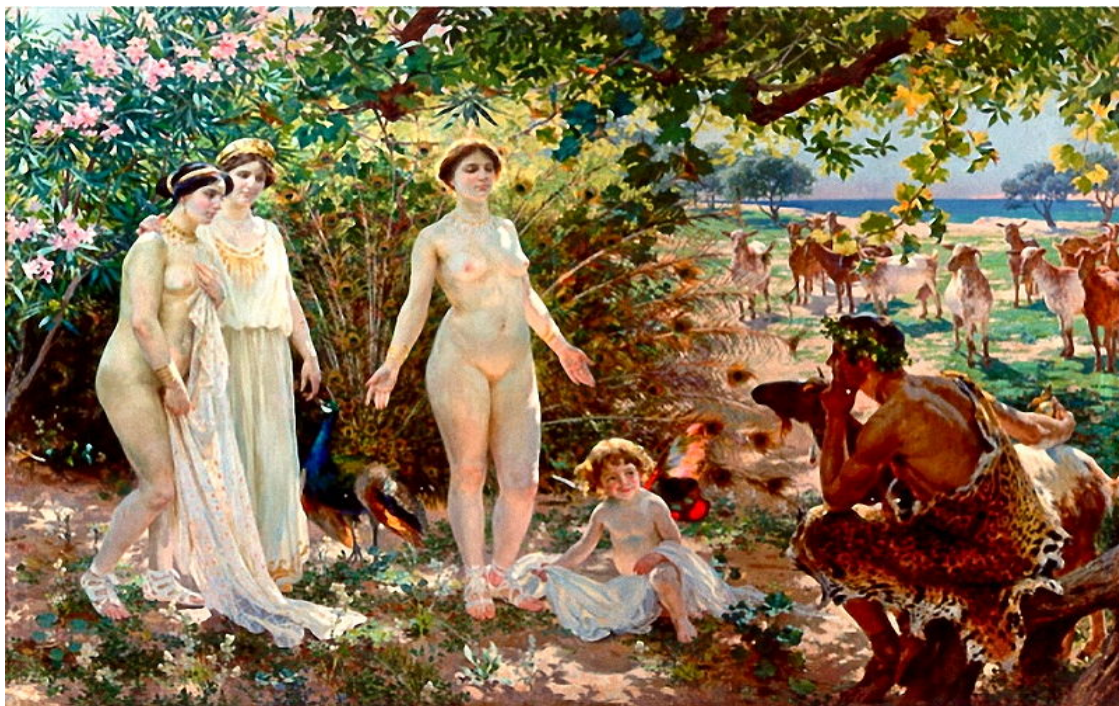


Fig. 5. El Juicio de Paris, Enrique Simonet, 1904.

Tratar de deconstruir el mito sobre el denominado *Juicio de Paris*, supondrá toda una reflexión y crítica ante las construcciones culturales de feminidad que éste encierra, y que nos remontan a la Guerra de Troya y narrada en las tres grandes epopeyas clásicas: *La Ilíada*, *La Odisea*, así como en las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Homero narra la supuesta causa de la Guerra de Troya, y tema principal de *La Ilíada* tan sólo en un único pasaje, para explicar el odio de Hera y Atenea contra Troya: *Ilíada*, Rapsodia XXIV.

Hay dos aspectos que tratar en este mito: los valores que representan Hera, Atenea y Afrodita, y la relación entre el poder de las mujeres y el conflicto social. Comenzaremos por esto último, aunque resulta obligatorio, primero, narrar el mito.

El ciclo de la Guerra de Troya, tiene comienzo en el momento en el que Zeus junto con la diosa Temis, decide que la forma de solucionar la superpoblación de la tierra era desencadenar una guerra terrible y mortífera entre la humanidad. Con esta idea en mente, se reunió con las deidades del Olimpo para celebrar las bodas de Tetis y Peleo, donde Éride (diosa menor del Olimpo, vinculada a la Discordia)<sup>10</sup> se presentó durante el banquete suscitando un altercado entre Hera, Atenea y Afrodita a propósito de su belleza. Resulta curioso observar cómo Éride incita a las diosas a competir entre ellas ofreciéndoles un simple premio simbólico: la aurea y famosa “manzana de la Discordia”. Atenea, Hera y Afrodita, de acuerdo con el mandato de Zeus, fueron conducidas por Hermes ante Paris en el monte Ida, para someterse a juicio<sup>11</sup> (Elvira Barba, 2008: 448).

Ante tal situación, las tres diosas, se presentarían ante Paris como juez y figura masculina poseedora de la verdad y encargada de decidir sobre la belleza de las tres deidades. Narra la leyenda que, cada una de ellas se defendería recompensando a Paris con premios determinados según sus funciones míticas. Así Hera le ofreció el poder y gobierno de toda Asia, Atenea su ayuda y protección para que siempre saliese victorioso y vencedor en las contiendas bélicas, y por último Afrodita le brinda el premio por el que finalmente Paris se decanta: el amor de la mujer más hermosa de la tierra: Helena<sup>12</sup>, quien no es raptada propiamente, puesto que ella misma al conocer a Paris decide marcharse con él generando el conflicto que haría estallar la Guerra de Troya enfrentando a griegos y troyanos. Helena dio motivo para que los griegos emprendieran la expedición militar contra Troya (Harrauer; Hunger, 2008: 835).

La leyenda, vinculada al origen y motivo de la Guerra de Troya narra el momento culminante de la Edad Heroica de la Hélade, situado entre 1250 y 1220 a.C. Desde una perspectiva histórica, las circunstancias y razones que impulsaron dicha guerra, estarían relacionadas con un posible deseo por parte de los aqueos de controlar el paso del Helesponto hacia el Mar Negro. De hecho, Tucídides nos habla de que los griegos lucharon contra los troyanos para extender su dominación política y económica sobre el ámbito del Mediterráneo oriental (Pomeroy, 1987:33). Por tanto, para deconstruir el mito, lo primero que debemos tener en cuenta es que una guerra en la que se combatió durante diez largos años, no podía estar causada por una mujer. Sin embargo, el orden patriarcal actúa claramente a través de esta narración para demostrar cómo el poder de una mujer (en este caso el de Afrodita) conduce siempre al conflicto entre los intereses políticos de la dominación masculina.

Teniendo en cuenta las complicaciones del mito, y atendiendo a las relaciones de género basadas en las construcciones culturales vinculadas al discurso patriarcal, era evidente

<sup>10</sup> Descrita por C. Ripa en su obra *Iconología* (1992), como “una mujer en forma de furia infernal, vestida de varios colores; irá despeinada, con cabellos multicolores y mezclados con muchas serpientes; rodeará su frente con cintas ensangrentadas”.

<sup>11</sup> Ante este acontecimiento, Zeus, el dios por antonomasia del Olimpo, se desentiende de su papel de “juez” que le hubiese correspondido por lógica patriarcal, transfiriéndoselo a un hombre: Paris.

<sup>12</sup> Esposa legítima de Menelao, rey de Esparta

suponer que la causa de la Guerra de Troya tuviese que mitificarse en relación al amor y a los sentimientos, como órdenes simbólicos de la feminidad, supeditados a su vez a las construcciones culturales que giran en torno al hecho de ser mujer y a la identidad relacional que teóricamente encarna la feminidad (Hernando, 2012).

Desde la mitología como tema que nos toca tratar en este trabajo de investigación, somos testigos de cómo ésta refuerza la dominación masculina, buscando constantemente culpabilizar a las mujeres cuando detentan el poder, como sujetos causantes de conflicto para los hombres. Ese poder, al estar ligado a las relaciones de género, sólo puede ser ejercido por los hombres que se suponen son los únicos con capacidad de decisión. Vemos cómo el conflicto aparece cuando dicho poder y autoridad es ejercido por las mujeres, individuos a quienes se nos niega esa capacidad y culpabiliza excluyendo la posibilidad de que seamos sujetos hegemónicos de un discurso que pueda justificar cualquier tipo de potestad.

Desde una perspectiva feminista y en pro de la igualdad de las personas, no podremos acercarnos al poder sin que éste primero sufra una serie de cambios que modifiquen las relaciones sociales de clase, etnia, raza, religión y cómo no, de género. Generalmente, encontramos una enorme oposición a los cambios de las construcciones culturales vinculadas a la feminidad y a la masculinidad, a la identidad individual y a la relacional, puesto que éstos, desde tiempos inmemorables, se han visto retroalimentados por el sistema patriarcal, quien ha contribuido a la reafirmación de unas relaciones de poder que, favorecen y facilitan la perennidad e intereses de la dominación masculina.

En el caso del juicio de Paris, Afrodita, Hera y Atenea, subvierten los roles de dominación masculina, presentándose como las dueñas del poder, un poder que finalmente arroga la diosa del amor. Afrodita se convierte en un sujeto con capacidad de decisión, que a su vez, el patriarcado culpa por considerarse la diosa responsable que, junto con Helena conduce a la humanidad al mayor conflicto de la antigüedad: la Guerra de Troya. Observamos cómo el discurso mitológico atribuye esta razón a la causa y excusa que originó la Guerra de Troya. Una guerra motivada por intereses políticos, económicos y de expansión que el mito una vez más, querella a la culpabilidad de la identidad femenina causando relaciones de género basadas en la exclusión, descalificación y castigo de la mujer cuando subvierte el rol y se manifiesta como sujeto de poder y decisión.

Pero como se recordará, existe otro aspecto del mito que conviene analizar desde una perspectiva feminista. Se trata de los atributos a Hera, Atenea y Afrodita, que desde el orden patriarcal han sido considerados como estructuradores del alma femenina: la belleza física y la seducción sexual de Afrodita; la independencia y virginidad de Atenea y la fidelidad y maternidad de Hera (Goñi Zubieta (2006).

De esta manera, Goñi Zubieta a través de las aportaciones de Gil Calvo (2000)<sup>13</sup>, construye la feminidad como una tripartición del “alma femenina”, donde las tres diosas

---

<sup>13</sup> Aportaciones que Gil Calvo a lo largo de su obra *Medias Miradas* (2000) emplea como crítica de las relaciones de género en la imagen de las mujeres y de cómo éstas son representadas a través de los medios de comunicación; Goñi Zubieta, utiliza estas propuestas para reforzar la construcción de la feminidad, no para criticarla como es el caso de Gil Calvo.

representan los modelos de feminidad que deben conformar a las mujeres, y desde las cuales se fomenta una forma de mirar a las mujeres por parte de los hombres (cf. Goñi Zubieta, 2006:18).

Desde el discurso mitológico, y en este caso teniendo en cuenta el ejemplo del juicio de París, no podemos dudar ante la construcción sobre las relaciones de poder que desde el mito se perpetúan. Son relaciones donde se refuerza toda la base del discurso patriarcal, en las que el hombre es a la cultura lo que la mujer a la naturaleza (Michel, 1980: 25). Autores como Goñi Zubieta se encargan de reforzar esta tesis, poniendo de manifiesto la idea de que la dominación masculina construye una imagen de las mujeres que combina las fantasías de lo que los hombres desean de las mujeres y lo que temen que puedan llegar a ser (cf. Figes, 1972:15).

### 5.3. *Partidaria de la libertad sexual y destructora del amor romántico.*

Tratar la figura de Afrodita como la diosa de la libertad sexual y como consecuencia de ello, destructora del amor romántico, nos remontará al análisis de algunos de sus mitos más famosos. Afrodita tiene un carácter que desde un sentido patriarcal ha sido



Fig. 6. La fragua de Vulcano, Velázquez, 1630, Museo del Prado

criticado como frívolo y engañoso, lo que, por otro lado, constituye el atractivo sexual en las mujeres (Pomeroy, 1987:20).

Afrodita estaba casada con Hefesto, dios de la forja y la metalurgia, el más grotesco del Olimpo. Narra el mito que tras haber construido un trono de oro, Hefesto se lo regaló a su madre Hera, quien quedaría atrapada en éste como consecuencia de su mal comportamiento como madre. Los dioses no aprobaron este castigo, y rogaron a Hefesto que

volviese al Olimpo y liberase a la diosa. En recompensa por su obediencia, Zeus le entregaría la mano de la diosa más bella: Afrodita.<sup>14</sup> La diosa del amor fue desposada por la fuerza con Hefesto, lo cual no le impidió llevar a la práctica su propia deconstrucción del amor romántico para optar por una vida basada en el amor y en la reivindicación de la libertad sexual. Tuvo numerosos amantes,<sup>15</sup> siéndole constantemente infiel a Hefestos; entre ellos, Ares, patrón de las guerras, con quien

<sup>14</sup> Este mito será narrado con más detalles cuando tratemos el caso de Hera.

<sup>15</sup> Entre los amantes más destacados de Afrodita, aparte de Ares, destacan: Anquises, Adonis, Hermes, Dionisos, Pan, etc.

engendró a Fobos, Deimos y Harmonía, a los cuales hizo pasar como hijos de matrimonio (Robles, 1997:63).

El mito de los amores de Ares y Afrodita aparece recogido en la VIII Rapsodia de la Odisea, y narra cómo Afrodita, enamorada del guapo y fornido Ares, comienza a verse a escondidas durante la noche con él. Hefesto, su marido, recibe la noticia por parte del dios del sol, Helio, de que su esposa yace con otro hombre todas las noches... ante tal situación, Hefesto, cegado por los celos, decidió castigar a su esposa humillándola ante las deidades olímpicas. Para ello, le tendería una trampa a los amantes construyendo una red mágica de bronce, tan fina imperceptible y resistente como la tela de una araña que ataría a los amantes cuando se diesen cita en el lecho de sus pasiones. Enredados en sus amores, los amantes no tardarían en caer en la trampa, quedaron enredados en ésta y tuvieron que esperar a la llegada de Hefesto para ser liberados, pero como éste tardaba, los amantes aprovechaban a dar rienda a sus pasiones.

A su llegada, Hefesto corroboró sus sospechas, y no conforme con haberlas confirmado, llamó a voces al resto de las deidades olímpicas para que atestiguaran su deshonor. Sin embargo, las opiniones de las diosas y los dioses no satisficieron al mancillado. A ellas no les llamó la atención el hecho, mostrándose indiferentes; mientras, los dioses imaginaban estar en el puesto de Ares, a pesar de las consecuencias.

Hefesto gritaba encolerizado ante todo el Olimpo, exigiendo un respeto ante la traición de su esposa, a quien no liberaría hasta que Zeus no le devolviese toda la dote con que éste le homenajeara para que el dios supremo intercediese a favor de sus esponsales. El Olimpo, sin embargo, reunido en asamblea decidió mantenerse al margen, ante la idea de que los problemas de pareja se solucionan en pareja.

Tras asistir a la respuesta de las deidades olímpicas, Afrodita y Ares seguían sin ser liberados, porque no se llegaba a un acuerdo. Hefesto, no conforme, quería limpiar su honor, y separarse de Afrodita uniéndola a otro hombre; el pobre inocente, no era consciente de que medio Olimpo se desvivía por la diosa del amor. Finalmente, Afrodita sería liberada una vez que Ares pagó el equivalente a la dote que Hefesto solicitaba.

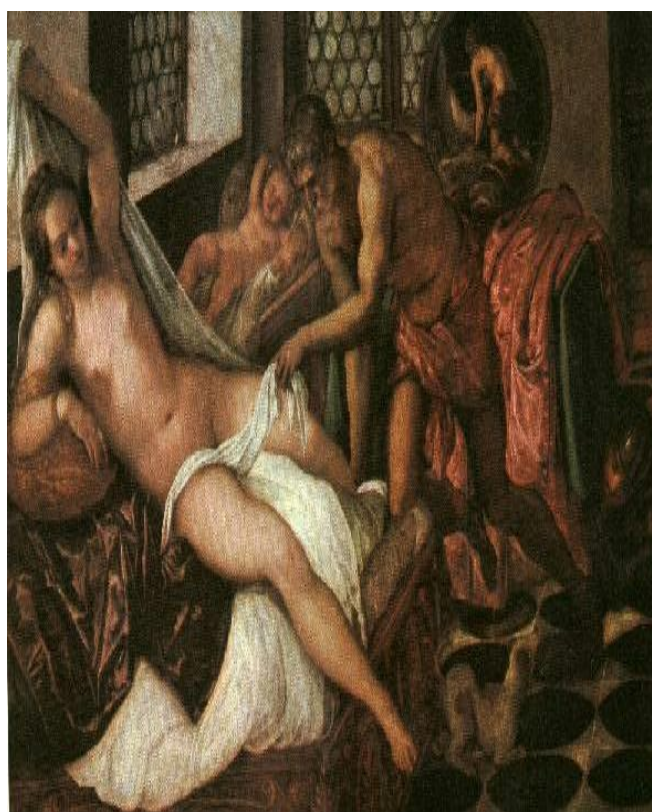


Fig. 7. Venus, Vulcano y Marte, Tintoretto, 1550, Museo de Pintura de Munich

Atendiendo a la deconstrucción feminista del mito, podríamos detectar un pacto patriarcal entre varones; un pacto que comercia con el cuerpo de las mujeres, como demuestra el hecho de que Zeus despose a Afrodita con Hefesto sin plantearse la opinión y el deseo de la diosa. A las mujeres se les niega la capacidad de decidir sobre propias vidas, que se ven sometidas a la supeditación masculina. A su vez, esta cuestión nos lleva a plantearnos el matrimonio como un contrato patriarcal entre hombres, donde la mujer es el objeto que se comercia sin poder decidir libremente su destino, su sexualidad y su felicidad como persona. Afrodita se convierte por medio de su matrimonio con Hefesto en un símbolo de estatus económico, en una forma de propiedad y de valía representada por la belleza y la potencialidad sexual (cf. Figes, 1972:92). Pero al mismo tiempo, Afrodita mediante la práctica de sus numerosas infidelidades, rompe con el sometimiento irrefutable a Hefesto que Zeus le había impuesto al desposar a su marido.

La mitografía más tradicionalista y patriarcal asocia la infidelidad de Afrodita con su afán promiscuo y sexual, llegando a relacionarlo incluso con la prostitución. Pero... ¿no sería más bien la acción llevada a cabo por Hefesto y Zeus de poner en venta el matrimonio de Afrodita una operación que, respondiese al matrimonio como una forma de prostitución legalizada?

No cabe duda que ninguno de estos mitógrafos, historiadores, literatos y sabios del arte, en resumen: “expertos”, ha tenido en cuenta la posibilidad de que Afrodita esté construyendo sus propias relaciones amorosas en base a su libertad sexual, una libertad que reivindica la ruptura con el matrimonio como contrato patriarcal que negocia sobre el cuerpo de las mujeres. Mostrándose a sí misma como dueña de sus propios deseos, destructora de la monogamia y del amor romántico, construye sus relaciones basándose en la libertad y en su capacidad emancipadora para decidir y amar.

De todas las diosas, Afrodita fue la única la única que luchó en pro de su libertad, la única adúltera que rompió con un yugo que el patriarcado le había impuesto, y la única diosa olímpica que nunca fue violada.

Es una figura transgresora y destructora del amor romántico, de la doble moral sexual que beneficia a los hombres patriarcales. Sin embargo, ha sido considerada por el discurso patriarcal como la inspiradora de las pasiones sin límite, la mujer que seduce y mide todos y cada uno de sus actos arremetiendo sólo cuando está segura, el estereotipo que valiéndose de su sensualidad, atractivo sexual, y de su físico intenta atrapar al hombre (Goñi Zubietta, 2006:39-59).

No conformes con toda la construcción de género que encierra nuestra figura mitológica en cuestión, caemos en las lapidarias aportaciones de Platón con su obra *El Banquete*, donde plantea analizar el amor en relación a las expectativas del hombre. Platón, mediante discusiones filosóficas sobre la naturaleza del amor, construye a Afrodita como una alegoría representada por una naturaleza dual: la Afrodita Pandemos, hija de Zeus y Dione, patrona de las prostitutas, y representante del amor común y vulgar (heterosexual u homosexual). Y la Afrodita Urania, nacida de Urano sin intervención de mujer, que representa el amor intelectual, un amor que sólo puede encontrarse en una relación entre dos hombres.

Observamos a través de Platón y de los varios autores que tratan a Afrodita, cómo el mito intenta cincelar la sexualidad y el amor, pero no cualquier amor, sino el imaginado como natural entre un hombre y una mujer o entre los hombres y las mujeres (Lagarde, 2008).

Ya Simone de Beauvoir en 1948 con su obra *El Segundo Sexo*, mostraba su rechazo al matrimonio y a la maternidad como búsqueda de la independencia personal, y de la libertad que veía imposible en los cánones tradicionales, pronunciándose a favor del amor libre, elegido y sin exclusividad pactada. Una búsqueda explicable para no reproducir la opresión amorosa y sexual de las mujeres que, como en el caso de Afrodita, veían derivar de la monogamia la dependencia y la desigualdad.

Hemos visto cómo la deconstrucción propuesta para este mito, partirá básicamente de la defensa en pro de la libertad sexual y amorosa de la diosa. Pero sin embargo no podemos pasar por alto, un detalle muy interesante, presente en la metáfora que se establece en relación a la asamblea de los dioses con respecto a las relaciones morales y sociales y las construcciones culturales de género que determinan; las divinidades olímpicas representarían la opinión social del grupo, y de cómo la infidelidad repercute ante un comportamiento social.

En cuanto a las relaciones de dominio y poder establecidas por el discurso patriarcal, observamos cómo el final del mito las refuerza, al culminar con la liberación de los amantes por parte del terco Hefesto, con la condición de que Afrodita regresase a su nativa isla de Pafos, en Creta, para que la espuma que la engendró renovase su virginidad en el mar. Atendemos por tanto a un discurso relacionado con la virginidad, el significado social que ésta adquiere, y de cómo se construye culturalmente tras una acción que en el caso de Afrodita rompe con la monogamia establecida para con las mujeres, subvirtiendo el rol.

Afrodita debe retornar a la virginidad, puesto que al haber faltado a la honra patriarcal que su marido Hefesto debe demostrar socialmente a partir de la figura de su esposa, ésta es cuestionada y puesta en tela de juicio, y por tanto el hecho de poder estar en manos de otro hombre se convierte en un problema para el patriarcado, puesto que Afrodita es juzgada desde las relaciones de dominación masculina sobre las mujeres como una mujer que porta la deshonra y la infidelidad a sus espaldas, una mujer que niega cualquier garantía de pureza y castidad, y que a su vez, tampoco salvaguarda la honra masculina, de manera que para volver a mantener relaciones con otros hombres, el discurso mitológico y androcéntrico obligan a la diosa a retornar a la virginidad.

La dominación masculina se encarga de construir la virginidad en base a unas normas reguladoras que respondan a los comportamientos que rigen las relaciones de género y en concreto la feminidad. Entendemos que, de este modo, la virginidad se construye como una norma regidora de la monogamia, ya que las mujeres poligámicas o infieles atentan socialmente contra el hombre y las bases de la masculinidad al poner en peligro la certeza de la paternidad. La monogamia de las mujeres asegura la exclusividad erótica, y por tanto la procreadora, ya que cerciora la progenitura masculina.

De este modo, vemos cómo el discurso patriarcal, construye la feminidad en relación a una división de la mujer en dos: la mujer buena asociada con la maternidad, y la mujer

mala con la sexualidad incontrolada. La mujer polígama, no beneficia a los roles creados por el discurso androcéntrico. Afrodita, no puede ser una madre segura, puesto que cuestiona la propiedad del cónyuge sobre ella al negarse a la monogamia femenina. Monogamia que permite asegurar la paternidad y las transmisiones de la herencia de los hijos a los padres (Figes, 1972) y (Lagarde, 1990).

Afrodita se niega a aceptar la monogamia y toda la simbología patriarcal que ésta encierra como si de un nudo sociocultural se tratase, ya que debemos entenderla como un factor más que reproduce dentro del orden social la opresión de las mujeres en las relaciones de amor y sexualidad, logrando sólo reforzar la propiedad masculina de los hombres sobre las mujeres y acabar con la igualdad de las personas.

Ya lo decía Kate Millett en su obra *Política Sexual* (1969): “el dominio sexual, es tal vez la ideología más profundamente arraigada de nuestra cultura, por cristalizar en ella la ideología más elemental de poder. Ello se debe al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas” (Varela, 2005:112-113).

#### 5.4. Afrodita y la prostitución

A la hora de abordar la relación de Afrodita con la prostitución, tendremos que tener de nuevo en cuenta las relaciones de poder y de dominación masculinas que existen en el sistema patriarcal, donde la demanda de los deseos sexuales masculinos se verá apoyada, en palabras de Carol Pateman, por la creación de una institución internacional y globalizada que, garantiza el acceso grupal y reglado de los hombres al cuerpo de las mujeres.

La cuestión que debemos plantearnos con respecto a Afrodita y su vinculación con la prostitución es totalmente necesaria, porque desde una perspectiva de deconstrucción y análisis feminista, propondremos la hipótesis de que Afrodita en ningún momento mantuvo relaciones sexuales poniendo en venta su cuerpo para llevar a cabo cierto tipo de sexo en el que el varón tuviese un orgasmo usando como medio su cuerpo. Ella misma altera el rol al tener relaciones sexuales desde la libertad de elección, exponiendo mediante su figura toda una crítica hacia las normativas sexuales de carácter patriarcal.



Fig. 8. Venus de Cnido, Praxíteles, 350 a. C.

Desde el discurso patriarcal, se entiende y representa la figura de Afrodita como una imagen divina que encarna el fetichismo y la prostitución. Pero si tenemos en cuenta la deconstrucción mitológica de esta divinidad a través de una perspectiva feminista, observamos cómo Afrodita representa con su actitud un concepto totalmente opuesto a la prostitución, ya que ésta implica subordinación a los hombres, mientras que Afrodita simboliza a la mujer emancipada que elige cómo y con quién llevar a la práctica su libertad sexual.

El comportamiento de Afrodita al decidirse por múltiples amantes para obtener placer erótico y sexual en sus relaciones, reivindica la autonomía sexual que la prostitución le niega a las mujeres, una autonomía que desde la igualdad nos corresponde por derecho como personas. Nuestra diosa en cuestión elige, marcando claramente los límites de acceso a su cuerpo. En los relatos mitológicos de la Grecia clásica, fue la única diosa del Olimpo que no sufrió ningún tipo de violación, mostrándonos que gracias al derecho y a la exigencia de reclamar ante el sistema androcéntrico nuestra autonomía sexual, las mujeres podemos y debemos poner límites y denunciarlos.

Afrodita acaba con la idea de mujer dominada al convertir el acto sexual en un símbolo de situación en el que subvierte los roles. Con esto me refiero a que la diosa del amor disfruta de su sexualidad y la reivindica, negándose al papel pasivo que la cultura androcéntrica otorga a las mujeres, donde el estereotipo masculino en relación al acto sexual, actuaba desde la posición ventajosa que asegurase la obtención del orgasmo propio (cf. Figs, 1972: 52-53).

Es curioso cómo desde el discurso patriarcal la prostitución cuenta con una defensa y apoyo social excusada por medio de la creación de Afrodita como una diosa vinculada al amor, al sexo y a la prostitución, justificando de este modo y desde lo más sagrado y divino el hecho de que el hombre tenga la necesidad de que el cuerpo femenino se supedite a sus deseos. De manera que la sociedad patriarcal exige que las mujeres satisfagan las necesidades sexuales masculinas, lo cual desemboca en una fuerte relación de poder, opresión y control sobre el cuerpo de las mujeres al colocarlos siempre en posición de objetos

Afrodita es considerada una puta más de la construcción cultural de la feminidad, porque renuncia a la doble moral sexual que niega el erotismo a las mujeres, en favor de la reivindicación de una autonomía sexual libre. El discurso patriarcal se ha encargado automáticamente de categorizar a Afrodita y a todas las mujeres que evidencien su deseo de protagonismo erótico como putas, justificando de esta manera fórmulas de poder y agresión contra las mujeres que no participen del pacto androcéntrico vinculado a la doble moral sexual.

Categorizar como puta a cualquier mujer resulta todo un insulto, puesto que desde el pacto androcéntrico de la doble moral sexual, la construcción cultural de la feminidad está basada, como comentaba en líneas anteriores, en la pureza de llegar vírgenes al matrimonio, de dedicarse a la tarea reproductiva considerando como natural e intrínseco dar por hecho que el ser mujer está vinculado a ser madre. Mientras que desde el patriarcado se categorice a toda mujer como puta, se estará llevando a cabo una negación de la capacidad erótica y de deseo en las mujeres, para reconocérsela sólo a los hombres y mantener así la dominación. De esta manera, el hombre puede y debe

responder al estereotipo basado en la promiscuidad para así reproducir las relaciones de dominación masculina fundamentadas en la virilidad y el poder (cf. De Miguel, 2012:55).

Por consiguiente, queda claro que a las mujeres no se nos construye como sujetos con autonomía sexual, ni tampoco como sujetos con un erotismo libre. Por lo tanto, el hecho de categorizarnos como putas, supone un modo de asegurar que en ningún momento nos desviaremos de la construcción cultural de feminidad para la cual desde el sistema patriarcal hemos sido educadas, ya que quien se desvíe de ésta será castigada, repudiada, insultada y menospreciada.

Por el contrario a la mujer prostituta no se le da la posibilidad de adoptar el rol femenino de esposa y madre, puesto que su cuerpo debe estar culturalmente estructurado en relación al erotismo y a la demanda sexual de los hombres justificada por la dominación masculina. Por lo tanto, desde el discurso androcéntrico a las prostitutas se les niega la maternidad, para la cual no existe cabida.

Paradójicamente, vemos cómo existe toda una falsedad que debemos tener en cuenta al enfrentarnos a esta teoría fomentada por las construcciones de estereotipos culturales, ya que carecen de sentido y fundamento, puesto que las prostitutas son madres, están casadas, divorciadas, abandonadas, las hay estudiantes, trabajadoras, sirvientas, etc. Pero al mismo tiempo, el patriarcado continúa negando todos los aspectos y posibilidades sociales de las mujeres que practican la prostitución (Lagarde, 1990:565-566).

Desde una perspectiva feminista y deconstructiva, observamos cómo el hecho de vincular a Afrodita con la prostitución, y considerarla una figura relegada a la defensa y veneración de ésta, no supone más que una burda excusa que el sistema patriarcal plantea para negar la libertad sexual que la diosa encarna y representa. Desde el discurso mitológico, y el androcentrismo al que desde éste se apela, relacionar a Afrodita con la prostitución, carece de sentido. Ya que la prostitución muestra la negación de las capacidades eróticas y de deseo presentes en la fantasía de las mujeres. Y Afrodita, en ningún momento vende su cuerpo, ni niega su sexualidad en favor de la dominación masculina que objetualiza su ser, es más, se muestra como una mujer libre, dotada y capacitada para elegir, para amar, y para construir su sexualidad desde la libertad individual negando toda posible relación con la prostitución.

Una vez más, el sistema hegemónico niega el erotismo independiente de las mujeres que no se someten a la subordinación y prácticas sexuales de los hombres patriarcales, y la mejor manera de castigar e inhabilitar socialmente a las mujeres que, reivindican su libertad, es vincularlas a la prostitución, y categorizarnos como putas. De ahí que se relegue a Afrodita a ésta práctica, cuando realmente, el simbolismo que encarna la figura mítica de esta diosa con sus prácticas sexuales, supone todo lo contrario a lo que el sistema patriarcal, y la mitología clásica fomentan al asociarla con la prostitución.

## 6. LA JUSTIFICADA IRA DE HERA

*...A Hera canto, la de flores de oro, a la que dio a luz Rea: inmortal soberana de excelsa figura, de Zeus tonante hermana y esposa legítima, gloriosa, a ella todos los bienaventurados en el vasto Olimpo reverentes honran a la par que a Zeus que se goza con el rayo...*

Himno XII a Hera, (Homero, 2005 b: 295)



**Fig. 9. Ilustración iconográfica de Hera con sus atributos**

esposa, significa en un orden simbólico patriarcal, estar sujeta a la obediencia y a la pertenencia ligada al hecho del “ser de”, caracterizando así la identidad femenina en relación a la dependencia vital hacia el esposo como clave del pacto exclusivo del contrato matrimonial (Lagarde, 1990: 455).

Por tanto y en calidad de diosa del matrimonio, Hera recibiría el epíteto de *Téleia*, “la que da cumplimiento y consumación al matrimonio”, especialmente venerada por las mujeres (Harrauer; Hunger, 2008:395).

Sus atributos serán la vaca, la Vía Láctea, el lirio, y los ojos de la cola de plumas del pavo real (símbolo del desvelo de Hera).

Hera, diosa del matrimonio y de la salvaguarda de éste, también será conocida por la civilización romana como Juno. Es la encargada de representar a una figura que mezcla los mitos tradicionales neolíticos con las divinidades indoeuropeas. Se piensa que su nombre, proviene de la forma femenina de la palabra griega *hero*, que significa “gran señora” o “mujer noble”. Los poetas griegos, lanzaban cumplidos a sus grandes ojos dirigiéndose a ella como la de los “ojos bovinos”.

Ante todos estos atributos, el discurso patriarcal no dudó en tomar la última palabra a la hora de tratar la figura mítica de Hera. Fue considerada la patrona que representase del

matrimonio, símbolo e institución sagrada de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, porque ser

### 6.1. El origen de “la gran señora”

Hera fue hija de Cronos y Rea.<sup>16</sup> Nació en la isla de Samos y la leyenda narra que fue tragada por su padre Cronos nada más nacer, lo mismo que cuatro de sus hermanos. Cuando salió de su cautividad en el interior de su padre, ya era una joven muchacha a la que casaron con uno de sus hermanos, el todo poderoso Zeus (Hesíodo, 2011: 36).

En origen se concibe a Hera como una diosa independiente y omnipotente, pero la llegada de los Aqueos a Grecia, supuso la implantación de la deidad masculina generadora del mundo con un especial énfasis en la dominación del macho y en las leyes patriarcales (Elvira Barba, 2008: 121), (Pomeroy, 1987: 27), (Ress, 2009) y (Shinoda Bolen, 2012: 190).

Desafortunadamente, Hera, la diosa reina, creadora del mundo y originariamente una de las figuras principales de la mitología griega de mayor rango, con la llegada de los aqueos a Grecia y con ello de su mitología patriarcal aparecerá subordinada y sometida a éstos complementándose con sus creencias.

Por eso, la solución más sencilla, fue desposar a Hera con su hermano Zeus, dios de origen aqueo y figura principal de lo que posteriormente se consideraría como la mitología griega que actualmente conocemos. Hera en la mitología griega, disponía de dos aspectos que contrastaban entre sí: por una parte disponía de una gran solemnidad y respeto al ser la esposa del dios creador Zeus, y por otra era venerada y reverenciada en ciertos rituales debido a sus atributos ligados al matrimonio y a la fidelidad.

Desafortunadamente, la existencia de poetas como Homero, no ayudaría a perpetuar la notoriedad previa de Hera, ya que desde la llegada de las creencias aqueas a Grecia y con ello de su religión de corte patriarcal, el discurso mítico y literario trataría la figura de Hera denigrándola y considerándola como la diosa olímpica de los celos y la venganza, cuya única motivación en la vida consistiría en hacerle la vida imposible a su venerado cónyuge Zeus (Homero, 2005a).



Fig. 10. Juno, siglo II a.C, Museo del Louvre

<sup>16</sup> El matrimonio de Cronos y Rea proporciona una de las imágenes más negativas del matrimonio patriarcal, donde el marido (Cronos) era un hombre poderoso y dominante que no toleraba ninguna competencia por parte de sus hijos, ni permitía a su esposa tener nuevos intereses. Hera, crecería fuera de este matrimonio, criada en una situación idílica por las estaciones.

Pero Hera no estaba conforme con su asimilación al gran dios Zeus mediante la hierogamia<sup>17</sup>, Por lo que decide revelarse constantemente con su comportamiento. Sus episodios mitológicos están caracterizados por numerosas riñas con Zeus como símbolo de una notable resistencia femenina ante la dominación masculina, reivindicando así su rango de igualdad originario (cf. Harrauer; Hunger, 2008: 394).

## 6.2. El mito del cuco

Según la leyenda de origen peloponesio, el todopoderoso Zeus se enamoró de la joven y hermosa Hera, quien en aquellos momentos vivía en Cnosos. Para estar más cerca de la joven virgen, y poder cortejarla, Zeus decidió transformarse y adaptar la forma de un conmovedor cuco muerto de frío del que Hera se compadecería. De hecho, para calentarlo, la joven diosa lo mantuvo junto a su pecho. Entonces, Zeus se despojó de su disfraz tomando su apariencia real, e intentó forzarla...

Hera, después de la violación, humillada, avergonzada y a su vez enamorada del dios, tuvo que asumir la responsabilidad que el sistema patriarcal deposita en todas las mujeres que en algún momento de su vida han sufrido una violación o abuso: desposarse con su violador (del que finalmente se enamoraría) para restituir la pérdida de su virginidad, cayendo en la construcción de una relación de absoluta de dependencia.<sup>18</sup>

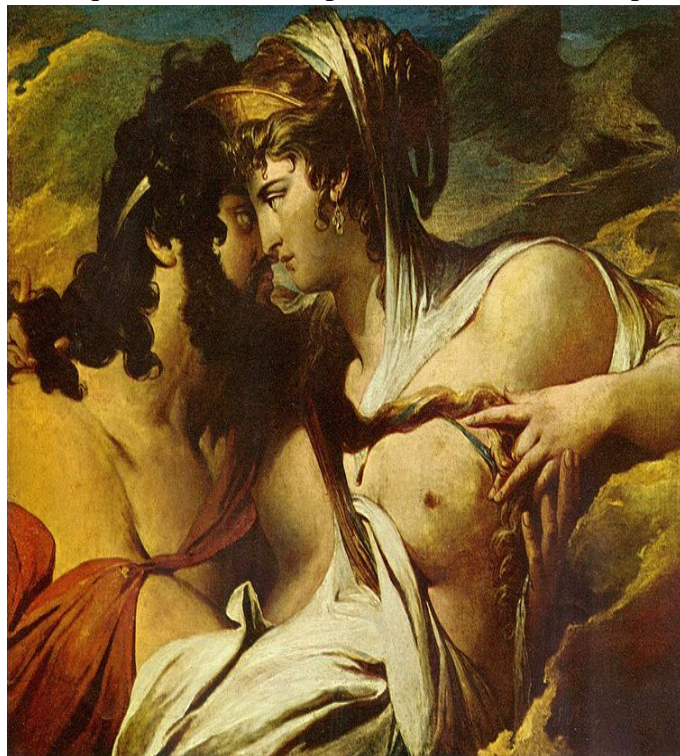


Fig. 11. Júpiter y Juno, James Barry, 1773

Por otra parte, cuenta la leyenda que Rea, la madre de Hera, en todo momento se opuso a la unión entre los dos dioses, ya que su intuición le decía que éste acabaría por hacer de su matrimonio un tormento para Hera. Y por oponerse al enlace, Rea sufrió uno de los castigos más inhumanos que se puede llevar a cabo con una mujer: ser violada por su propio hijo Zeus...

A pesar de los acontecimientos, el enlace seguiría celebrándose. Acudieron todas las divinidades olímpicas acompañadas de numerosos regalos para los recién casados. Se dice que la luna de miel duró trescientos años, pero cuando ésta se dio por terminada,

<sup>17</sup> Unión o matrimonio sagrado.

<sup>18</sup> Mito narrado en *La Ilíada*, rapsodia XIV.

Zeus volvió a sus actitudes promiscuas premaritales<sup>19</sup> (cf. Robles, 1997: 39) y (cf. Shinoda Bolen, 2012:190).

Hera ante estas actitudes de Zeus, declara su inconformidad con el pacto que ambos cónyuges habían establecido a la hora de desposarse por medio de un matrimonio monógamo y reivindica y denuncia su situación por medio del enfado, la ira y la cólera. Sin embargo, el mito no legitima esta agresividad simbólica en Hera, pues el discurso patriarcal siempre la ha considerado inadecuada y apta sólo para los varones, puesto que implica insubordinación o competición entre ellos. Desde el androcentrismo, la ira de los dioses masculinos siempre es legitimada, pero vemos cómo en el caso de Hera, la ira se tergiversa dándola a entender como un infantil arrebato relacionado con los celos. Desde el discurso patriarcal, la mujer que no se somete por completo a la voluntad del marido y a las exigencias de la crianza de los hijos, de alguna manera obra contra el orden natural, ganándose la desaprobación masculina y por consiguiente y como castigo, la retirada del amor del marido (cf. Figes, 1972: 24-25).

Nuestra diosa en cuestión, no acata la sumisión como arquetipo de esposa y madre al que se le ha vinculado desde la dominación masculina y la construcción de los roles de género. Se considera a sí misma como un individuo con igualdad de condiciones y derechos ante Zeus, hermana de éste y anterior a su presencia simbólica. Ante este conflicto de poderes, existen estudios que relacionan la dominación por parte de Zeus sobre Hera como la consecuencia de la invasión aquea a Grecia, donde los invasores, para consolidar sus conquistas casaron a sus dioses con las diosas nativas, de ahí que las numerosas relaciones sexuales de Zeus hayan sido interpretadas como una tentativa de unificar el culto de los dioses invasores con el de las divinidades femeninas de la población nativa.

Por tanto, podríamos considerar desde una perspectiva histórica y feminista, que los altercados y disputas entre Zeus y Hera como consecuencia de su matrimonio forzado, poseen un componente unificador entre las culturas nativas y las creencias de los pueblos conquistadores, que traerían como resultado la construcción de la mitología patriarcal (cf. Pomeroy, 1987: 27).

### ***6.3. Virginidad, violación y matrimonio como “destino de honra”***

El mito relaciona a Hera con las estaciones del año, a partir del relato de la larga noche de bodas que pasó junto con su esposo en Samos. Una noche que llegó a durar 300 años, sembrada de altercados, intrigas y humillaciones, de las que Hera saldría a darse un baño ritual en la fuente de Camatos, cercana a las proximidades de Argos para recuperar su virginidad... (Robles, 1997: 39).

Pero el tema de la virginidad en Hera no sólo nos remontará a las prácticas y rituales estacionales que su figura encierra, sino también a todo un orden simbólico que,

<sup>19</sup> Zeus, antes de estar casado con Hera, tuvo seis consortes diferentes y toda una numerosa descendencia.

reafirma y perpetúa relaciones de dominación como respuesta a cuestiones y comportamientos patriarcales que evidencian la doble moral masculina.

Atendiendo al discurso mitológico, Hera tenía tres epítetos y tres correspondientes santuarios en los que se la veneraba a lo largo del año: en primavera, Hera *Pais* estaba considerada como la doncella, o la virgen. En verano y otoño, se le rendía culto como Hera *Téleia*, la perfecta o la realizada y la que cumple en relación con la consumación del matrimonio. Finalmente en invierno se convertía en Hera *Chéra*, la viuda (Shinoda Bolen, 2012: 192) y (Harrauer; Hunger, 2008: 396). En correspondencia con estos epítetos, observamos cómo la diosa representa la purificación de su ser y de su cuerpo mediante un transcurso cíclico estacional, por medio del cual se renueva anualmente pasando por diferentes procesos que culminan con la virginidad.

Desde el punto de vista de la deconstrucción del mito, podríamos decir que Hera no sólo supone una vinculación con la fecundidad de la tierra, sino que también representa todo un proceso simbólico de ritos cíclicos de la vida y destino de las mujeres: nacemos con la virginidad, pasando por el matrimonio o “la realización”, para finalmente acabar con la vejez o viudedad dejándonos inservibles. Estos procesos, únicamente podrán verse salvados o renovados mediante la metáfora del baño lustral que le devuelve la virginidad a Hera todos los años (cf. Elvira Barba, 2008: 121).

Pero este baño simboliza también el medio para asegurar el destino y la invisibilización de la vida de las mujeres, ya que al consagrarse, a la virginidad, estarán a su vez consagradas al matrimonio como un acto que salvaguarda la honra de la masculinidad.

La virginidad de Hera supondrá todo un símbolo para asegurar la propiedad de ésta a su cónyuge. Con ello me refiero, a que Hera una vez desvirgada por medio de la violación de Zeus, y según las bases de dominación del orden patriarcal, pasa automáticamente a



Fig. 12. Júpiter y Juno, Annibale Carracci, 1597

considerarse pertenencia y propiedad del hombre que la desvirgó. Por tanto, desde la dominación masculina, no cabe plantearse la duda de que toda mujer debe llegar virgen al matrimonio, ya que sólo así se salvaguarda la exclusividad erótica y con ello la progenitura masculina, donde el cuerpo de la mujer se convierte en la clave de la honra como una responsabilidad que sólo atañe a la condición femenina mediante la doble moral, la cual nos reserva como sujetos guardados a la castidad exigiendo el cumplimiento de la virginidad previa al matrimonio.

De manera que la virginidad pasa a convertirse en una condición de la identidad femenina, que encierra no sólo intereses morales, sino también

políticos en cuanto a la creación de valores ligados al cuerpo de las mujeres como símbolo de honra de la masculinidad y del poder del sistema patriarcal. Sólo así los hombres podrán demostrar su reputación masculina, la pureza y el control de su descendencia. De este modo, la virginidad se convierte en una cuestión de honra y norma social, recayendo en las mujeres la responsabilidad colectiva del grupo (Mernissi, 1995). Pero esta responsabilidad apela a la negación de toda posibilidad de igualdad social entre los sexos. Vemos cómo Hera fue violada por Zeus, convertido en cuco para seducirla, y sin embargo, se le obliga después a desposarse con él para restaurar la honra, obviando la responsabilidad masculina de la violación y exigiendo su subordinación en el matrimonio para restituir el orden social.

Desde el discurso mitológico y sobre todo a través de *Las Metamorfosis* de Ovidio, el tema de la violación ha sido siempre tratado como una gran fantasía erótica y sexual que envolvía la vida de las deidades olímpicas y los mortales tratándola como si de un juego lúdico se tratase. Sin embargo, la violación supone una de las formas de violencia más extrema contra las mujeres; es utilizada desde la dominación masculina como un ataque que logra la subyugación y posesión del cuerpo y del ser, y convierte a las mujeres en un objeto de placer y al mismo tiempo de destrucción, teniendo como consecuencia graves daños físicos y psicológicos que afectan directamente a la integridad de las mujeres como personas.

Zeus, al metamorfosearse en cuco y violar a Hera, se aprovecha de una situación que se ve respaldada socialmente por el imaginario erótico masculino que se apropia de un cuerpo mediante la violencia física como símbolo y ejemplo de superioridad del hombre sobre la mujer. Una superioridad en la que actúa la fuerza física como factor dominante, y poder del que las mujeres carecen, recalando así la diferenciación entre los sexos, símbolo del tan deseado sometimiento femenino.

En el mito del cuco, Zeus viola a Hera, para llevar a cabo toda una relación de poder y jerarquización entre los géneros, donde no sólo se centra en la subyugación mediante la fuerza, sino también como en la opresión de la violación como un acto físico que se apropia del cuerpo de Hera con métodos violentos que recalcan la superioridad engendradora del poder masculino por medio del coito como acto erótico absoluto.

Desde el discurso mitológico, la violación de Hera, ha sido interpretada en relación a un acto erótico que, transgrede mediante la doble moral masculina la prohibición y el tabú de mantener relaciones sexuales prematrimoniales con una joven virgen. De manera que la violación de Hera apela a toda la fantasía del erotismo mitológico y cultural que se centra en la superioridad masculina frente a la debilidad femenina (Lagarde, 1990: 289).

El todo poderoso Zeus, viola a Hera para asegurarse legalmente y ante el orden social la consagración de una relación, en la que deja claro que quién ejerce el poder es él, marcando a Hera de por vida, ya que para salvaguardar su honra y moral, y tapar su marca ante la sociedad, se verá forzada a acatar la unión marital en este caso con su violador. Zeus ha tocado un cuerpo puro, desvirgando el decoro y la dignidad de la identidad femenina para la que Hera había sido educada. Le hace suya como si de una propiedad privada ligada a su condición de masculinidad se tratase. Al cometer la agresión sexual y violación, el patriarcal Zeus incapacita a Hera como individuo de pleno derecho.

Pero además, y no conforme con todos los problemas psíquicos y físicos que encierra la violación como acto de agresión en sí, el sistema patriarcal se ha encargado de que la violencia contra las mujeres por medio de la violación genere todo un miedo y terror que garantiza la invisibilización de las mujeres. En el mito de Hera se legitima esa violación, y se aporta la única solución del orden patriarcal: el matrimonio como “destino de honra”...<sup>20</sup> Atendiendo al contexto histórico de la antigua Grecia, la ceremonia del matrimonio se formalizaba tras haberse acordado la cuantía de la dote en casa de la futura esposa, y ante testigos, donde la única que no podía estar presente es ella, que no podía intervenir ni presenciar los acuerdos pertinentes. Tras éstos, los futuros esposos tomarían un baño purificador como influencia del mito de Hera que año tras año le devolvía a la virginidad, como símbolo de purificación prematrimonial (Celdrán, 2001: 79).

Somos educadas para desear lo que los hombres desean que deseemos, y partiendo de esta aclaración, el matrimonio se convierte en el “destino de honra” para el que la identidad femenina ha sido aleccionada. Así, la unión marital monógama surge como una institución que adquiere una gran importancia en el orden simbólico social, puesto que se convierte en un contrato que avala la unión entre el hombre y la mujer, respaldado desde el discurso mitológico por la divinidad más suprema de todo el Olimpo: Zeus. De esta manera, el matrimonio se convierte en el orden patriarcal, no sólo en la unión simbólica de dos personas de diferente sexo, sino que además supone la creación de un contrato donde el gran protagonista es el marido, quien habilita a la mujer como miembro de la sociedad otorgándole finalmente su nombre.

Nos enfrentamos a un contrato que social, legal, económica y políticamente legitima y otorga a las mujeres ciertos derechos cívicos y a su vez ciertos privilegios, por eso Hera restaura su pureza tras la pérdida de la virginidad mediante la unión “legal” con Zeus. Pero también, la mitología tiene claro que el matrimonio se convierte en una instancia legitimadora de la unión sexual entre el hombre y la mujer (Goñi Zubieta, 2006: 133).

Es interesante tener en cuenta las aportaciones recogidas por autoras feministas como Eva Figes (1972) o Marcela Lagarde (1990), quienes analizan la cuestión del matrimonio como una forma de prostitución legalizada por medio de un contrato, en el que se compra a la esposa mediante una dote económica, o en su defecto como ocurre en el caso de Hera, mediante algún tipo de chantaje ligado a la honra, en este caso a la virginidad. La esposa tradicionalmente se compraba como símbolo de estatus y de propiedad capitalista, y a su vez, era elegida por su rango simbólico, ya que adquirir una esposa, significaba asegurarse un mundo privado propio, un imperativo categórico y un espacio en el que ejercer el dominio, el control y la superioridad de la masculinidad.

No obstante, no debemos olvidar los avances y logros que llevan produciéndose durante décadas, ya que en la modernidad existen parejas y matrimonios de todo tipo, en los que ambos cónyuges trabajan, y la mera idea de que el marido compra a la mujer mediante el matrimonio deja de ser válida. En diversas sociedades existen la separación legal y el divorcio, frutos de un largo y duro conseguido gracias a mucha lucha feminista.

<sup>20</sup> En la antigua Grecia, las mujeres libres permanecían habitualmente recluidas de tal forma que no pudieran ser vistas por los hombres salvo que se tratara de familiares muy directos (Pomeroy, 1987: 99).

Desde una perspectiva feminista basada en la igualdad de derechos entre los sexos y géneros, somos conscientes de que el matrimonio que se da entre hombres individualizados y con posibilidades económicas y mujeres que no trabajan ni disponen de recursos económicos incapacita a las mujeres para ser realmente independientes, puesto que las compra, comercia con sus vidas, derechos e identidad, llegando a supeditarlas al marido, quien por medio del bienestar económico acaba con su emancipación, invisibilizándolas y ligándolas a espacios privados que demuestren su poder y autoridad.

#### ***6.4 Celos, poder y conflicto de fidelidad en Hera***

Abordar la temática de los celos y las correrías de Zeus que llevan a Hera de cabeza en su matrimonio, significa enfrentarse a una exageración que aplaude las aventuras e infidelidades amorosas de Zeus, y juzga a Hera como una figura encolerizada, rabiosa y más cercana a la locura de lo que realmente estaba.

La mitología clásica nos presenta a Hera como la diosa resentida ante la estructura patriarcal que la domina, como una fuente de conflictos entre dioses y hombres y, por tanto, como un motor de guerras y desastres. Además, no cabe lugar a dudas, que la progresiva crisis de la religiosidad antigua acabará dando un tono ridículo a algunas de las intervenciones de Hera en el discurso mitológico (Elvira Barba, 2008: 124).

Las razones que se aportan para justificar las numerosas infidelidades de Zeus, se basan, por un lado, en la necesidad que tenían las sociedades arcaicas, castigadas severamente por el hambre, las enfermedades y las guerras, de reproducirse al mayor ritmo posible como reminiscencia de un pasado tribal; y por otro, quizá en un momento más tardío, en la sensualidad por encima de las razones biológicas como un elemento humanizador en una sociedad machista (Goñi Zubietta, 2006:144).

Desde las narraciones más tradicionales de la mitología y los estudios elaborados a partir de esta perspectiva, Hera aparece como la gran vengativa, como una mujer que carece de emancipación y de deseos de ello. Son estas ideas las que me propongo deconstruir a continuación.

Hera es conocida por sus terribles reacciones contra Zeus, pero en ocasiones, su rabia y su sentimiento de venganza no eran sus únicas respuestas. Hera supo reaccionar buscando su independencia, separándose de su esposo y de la relación de maltrato, violencia y desigualdad a la que se encontraba sometida. En varias ocasiones, se retiró a los confines de la tierra y del mar.

Uno de estos mitos, narra la historia en la que Hera, cansada de sentirse presa de los engaños de su esposo, y víctima de la doble moral que la sostenía, decidió regresar a las montañas en las que había pasado sus felices días de juventud. Cuando Zeus vio que ella no tenía intención de volver, intentó provocar sus celos anunciando que iba a desposarse con una princesa local. El todo poderoso señor del Olimpo, supo cómo trazar su artimaña para engañar a Hera organizando una falsa ceremonia con una estatua femenina. El propósito de Zeus, residía en la idea de reconquistar a Hera, quien una vez

más cayó en el juego del dios, quien despertó sus celos con una boda falsa. Esta broma divertiría tanto a Hera que acabó perdonándole y regresando junto a él al Olimpo (cf. Shinoda Bolen, 2012: 192) y (cf. Harrauer; Hunger, 2008: 396).

Nos enfrentamos a un mito que encierra graves actitudes patriarcales, y de dominación masculina que irrumpen en el panorama de la igualdad que Hera estaba intentando de llevar a la práctica. Hera, decidida por su propia voluntad a separarse de su esposo y del cautiverio que su unión representa, se separa para llevar una vida basada en la independencia, la autonomía y la libertad económica, social, subjetiva y política. Pero en determinado momento se verá coaccionada por la actitud de Zeus, quien no puede soportar la idea de verse separado de su esposa. Asistimos a una escena de dominación y de dependencia, en la que los sentimientos libres y el amor no tienen cabida, donde Zeus no puede perder el derecho a su propiedad privada.

Tratar la dependencia que nos presenta este mito nos lleva preguntarnos e por qué las mujeres viven subyugadas en situaciones de cautiverio y relaciones de dependencia que les niegan su propia libertad bajo condiciones de opresión patriarcal. Es evidente que en un orden social, existen grupos que dependen en mayor medida de otros para sobrevivir, simbolizando y llevando a la práctica relaciones caracterizadas por el poder de unos individuos sobre otros. En este caso, existe uno de los polos de la relación, Zeus, quien marca la dominación en la relación decidiendo y sometiendo al otro e imponiéndole una forma de ser y vivir.

El hecho de someter a la figura de Hera a una relación de dependencia simboliza la vinculación de la identidad de nuestra diosa al matrimonio y a las condiciones que Zeus le impone a través de éste. En el momento en que Hera decide desvincularse de este y separarse de su cónyuge, sufre tal presión de dominación por parte de su pareja, que le impide tomar libremente su decisión de emanciparse por miedo a la presión del fracaso como mujer al quedarse sola ante la sociedad (cf. Lagarde, 1990: 189).

Romper el matrimonio, supone romper con un vínculo muy fuertemente arraigado, que no sólo alberga presiones políticas, sociales, económicas y morales, sino también imposiciones que marcan la identidad de la vida de las mujeres, porque al no lograr mantener su matrimonio, Hera se presenta ante el discurso mitológico como la gran fracasada. Un discurso, que desde las versiones más patriarcales, no tiene en cuenta la fuerza y el valor de la diosa. El mito se construye a partir de la fuerza del varón y de la dominación masculina, que logra someter una vez más a Hera.

Lo importante ante este caso es que tengamos en cuenta la posibilidad de deconstruir el mito, y de darle una connotación que empodere a las mujeres, a partir del gran avance por parte del comportamiento de Hera al expresarse como dueña de sus decisiones y de su libertad.

El mito trata el adulterio masculino como un acto naturalizado por su género, que además cuenta con el apoyo legítimo, político y moral del sistema, para permitir al hombre saciar un apetito sexual y erótico que con su mujer no logra descargar, porque

ellos mismos lo han construido como algo indigno de hacer en casa, puesto que la esposa es la forma de asegurar ni más ni menos que la descendencia.<sup>21</sup>

De este modo, la fidelidad del hombre se convierte en una actitud abstracta, mientras que la de la mujer se reafirma como un cumplimiento concreto y exigencia por parte del esposo (cf. Goñi Zubietta, 2006: 144-150).

De hecho, los episodios de infidelidad llevados a cabo por parte Zeus, son totalmente inabarcables en este trabajo de investigación. El todo poderoso dios del Olimpo, no cesa en su conquista amorosa para resaltar su poder de dominación sobre las mujeres, y para reafirmar su condición de padre patriarcal (cf. Lagarde, 1990: 461).

Mientras que Hera aparece como la figura vengativa porque no acata el orden normativo que se le impone de esposa fiel y madre doblegada a la sumisión. No puede aceptar ser “la otra”, porque es un título que por razón de su contrato matrimonial no le corresponde (Goñi Zubietta, 2006: 146). La de “ojos bovinos” se rebela, al no aceptar el privilegio que el sistema otorga a Zeus de tener una o varias amantes.

Observamos cómo mediante el ejemplo de la relación de infidelidad en el matrimonio de Zeus y Hera, se legitima un claro modelo de concubinato<sup>22</sup>, simbolizando la gran potencia sexual que debe caracterizar al rol de la masculinidad por medio de la cual los hombres encuentran reconocimiento, valor y poder político. Tal es el caso de Zeus, dios supremo y primigenio regidor del Olimpo<sup>23</sup> (cf. Lagarde, 1990: 462).

Atendemos por tanto a la construcción de una relación de poder evidente, en la que por medio de la constante infidelidad de Zeus, se encarna una doble moral favorecedora socialmente para el varón, que le exige a su esposa un comportamiento contrario a las actitudes que éste lleve a cabo en la práctica, una defensa en la que todo lo bueno para los hombres sea considerado malo para las mujeres, porque este tipo de actos, encarnan poder y dominación, comportamientos culturales negados a las mujeres por la peligrosidad que representan dentro del sistema patriarcal (cf. De Miguel Álvarez, 2012: 56).

Desgraciadamente y a través de la creación mitológica de Hera, el discurso se ha encargado de favorecer al sistema patriarcal proyectando a través de su figura el rol de la feminidad que encarna la apariencia de una esposa vengativa que encubre la fragilidad de una mujer ofendida y engañada. En realidad, Hera representa la desilusión

<sup>21</sup> Atendiendo a estas aclaraciones, cabe tener en cuenta las argumentaciones que la doble moral desde el sistema patriarcal acaba encerrando, donde el desliz sentimental de la esposa no está concebido, ésta debe vivir su lealtad día tras día y resignarse a los hechos. Para el sistema, y desde la perpetuación que la figura de Hera consagra, sería totalmente indigna la posibilidad de que la esposa tuviese una aventura ya que de esta manera el riesgo de asegurar la descendencia pone en peligro el poder reproductivo del esposo.

<sup>22</sup> En el concubinato, el hombre se muestra como sujeto de la acción: “comunicación o trato con la concubina, mujer que vive o cohabita con un hombre casado como si éste fuese su marido”.

<sup>23</sup> La mitología clásica, ha considerado a Zeus como el señor supremo del Olimpo, el dios con mayor poder político entre las diferentes deidades. Dios de las nubes, del relámpago y del trueno, de la lluvia y de la nieve, y, por tanto, el dios que aporta el elemento masculino a la fecundidad “femenina” de la tierra. En consecuencia, se plantea como el mejor ejemplo de masculinidad en un sistema regido por la dominación masculina y las relaciones de poder entre los géneros. El “padre” por antonomasia, el símbolo del “cabeza de familia” en un régimen patriarcal.

de una esposa que acata el rol de la vida marital. Ante la amante, no puede por menos que sentirse utilizada y engañada, ya que imagina a la amante como la mujer realmente “querida”, deseada, y la que verdaderamente lleva una vida plena y satisfecha con el marido que, en teoría y desde el pacto matrimonial le corresponde a ella.

Hera se olvida de que a pesar de ser la mujer legítima de Zeus, tanto ella como las numerosas amantes de su esposo, acaban convirtiéndose como diría Simone de Beauvoir (1949) no sólo en objetos relegados a la voluntad de los hombres, sino en seres sacrificados y entregados como cuerpos para el disfrute de los otros. Mujeres que acaban siendo sometidas por medio del amor romántico, como si éste se tratase de una falsa excusa, construida para justificar las relaciones de desigualdad socialmente instauradas por el sistema patriarcal (Lagarde, 2008).

Por otra parte será interesante tratar de deconstruir la idea de celos, matrimonio, amor e ira que caracterizan a Hera quien, desde el discurso mitológico, habría sido creada para encarnar mediante el matrimonio la figura de la “buena esposa” y madre por excelencia, un estereotipo de identidad femenina venerado y respetado, el modelo clave de la feminidad patriarcal.

Desde la mitología tradicionalista y patriarcal, se muestra a Hera como una figura contradictoria, donde por una parte es la esposa fiel y leal resignada a su condición conyugal, pero por otra es la mujer que desde la ambición femenina convierte el matrimonio en una peligrosa relación de poder. De manera que desde el discurso patriarcal, el contrato matrimonial está asociado al deber fundamental de toda mujer, el cuidado del esposo y de la descendencia de ambos, pero Hera subvierte el matrimonio en una ambición, convirtiéndolo a su vez en un peligro que no había sido contemplado. No podemos olvidar que en nuestros pasajes mitológicos y en la Guerra de Troya, se enfrenta a su propio marido, confabulando contra él en un fallido golpe de Estado para derrocarlo, e incluso contradiciéndole en más de una ocasión (Homero, 1984: Rapsodias XIV y XV).

Por lo tanto, nos topamos de golpe con la raíz del problema: si el matrimonio es la prolongación del poder masculino sobre las mujeres, y Hera lo trata como una relación marcada por la ambición y generando en ella poder, éste se desvirtúa cometiendo un fallo en el sistema, porque nuestra diosa en cuestión no se deja subordinar. Se revela constantemente contra Zeus generando en su figura un estereotipo de ambición y poder para el cual la identidad femenina, no había sido creada.

Tratando la rebelión y confabulación por parte de Hera, en *La Ilíada*, se narra todo un mito que deconstruye la sumisión de Hera y con ello del modelo de la esposa ideal: cansada de la vanidad de Zeus, y de sus petulantes excesos, Hera conspiró en su contra con Poseidón, Apolo y los demás olímpicos, excepto Hestia. Se creyó superior a su cónyuge en argucia y autoridad. De manera que sorprendiendo a Zeus en su lecho, los rebeldes lo inmovilizaron anudándolo cien veces con cuerdas de cuero crudo y pretendieron darle un golpe de Estado...Con el rayo de Zeus a resguardo, celebraron con insultos y burlas su triunfo y desoyeron las amenazas del todo poderoso. Mientras deliberaban el nombre del sucesor, se acalararon los ánimos de la familia divina y sobrevinieron pendencias que hicieron temblar el Olimpo. La prudente Tetis previó el estallido de una guerra civil y, para evitar la catástrofe, corrió en busca de Briareo, uno

de los gigantes, para que empleara simultáneamente sus cien brazos y desanudara al cautivo antes de que los demás intervinieran para impedirlo.

Por haber encabezado la confabulación contra él, Zeus colgó a Hera del firmamento con un brazalete de oro en cada muñeca y un yunque pendiente de cada tobillo. A pesar de sus gritos dolientes, nadie se atrevió a intervenir para no acrecentar la cólera del todo poderoso que, no paraba de repartir castigos con su rayo. Todas las deidades Olímpicas fueron castigadas y condenadas a reconstruir la ciudad de Troya... Hera finalmente, sólo pudo ser liberada cuando el resto de los olímpicos juraron fidelidad y obediencia a Zeus (Robles, 1997:40).

Atendemos a una narración mitológica que representa a nuestra protagonista como la figura subversiva que se revela ante la imposición patriarcal personificada por el sumo Zeus, quien emplea su poder y opresión contra ésta por medio del único elemento que le hace “superior”: la fuerza física. De este modo, el discurso mitológico, reitera el poder del sistema patriarcal mediante la personificación simbólica de éste en la figura de Zeus. Es la deidad a la que ningún otro olímpico se atreve a enfrentarse, porque la propia mitología, con este episodio, deja claro que no hay sistema más fuerte, opresor y represor que el encarnado por el androcentrismo y la dominación masculina en la que se apoya.<sup>24</sup>

Es interesante que tengamos en cuenta el modelo mitológico representado por Hera en este episodio, como una mujer que nos da la posibilidad de empoderarnos como personas ante las adversidades y desigualdades de la vida, actuando como todo un símbolo de rebelión ante el sistema, y dejándonos claro, que el cambio, la lucha y la revolución ante el gran gigante patriarcal, no podrá efectuarse de un modo individualista.

### ***6.5. Ser mujer, ser madre: el caso de Hefesto***

Narra la tradición mítica griega que Hera en su matrimonio legítimo con Zeus, concibió a tres hijos: Ares (Marte), dios de la guerra; Hebe (Juventas), “flor de la juventud”, e Ilitía (Lucina), protectora de los alumbramientos, diosas menores que representan las facetas de la personalidad de su madre. Pero hubo un cuarto caso de maternidad en Hera muy particular: el de Hefesto (Vulcano).

Este mito tiende a excluir la intervención del todopoderoso Zeus. Hesíodo en *La Teogonía*, narra cómo Hera, furiosa, despechada y enfadada con Zeus por su prepotencia al haber concebido a la diosa Atenea sin intervención de ninguna mujer, dio a luz a Hefesto, de forma independiente y sin ningún tipo de trato amoroso con su esposo ni con ningún otro hombre (2011: 52). Por el contrario, y según *La Biblioteca de Apolodoro*, Homero afirma que Zeus también participó en la concepción del dios de la forja.

---

<sup>24</sup> Siguiendo ideas de Almudena Hernando, (2012:85) podríamos decir que se trata de un episodio que encierra un importante ejercicio de poder, donde éste implica cierto grado de individualización en la figura de Hera. La individualización ha sido considerada como sinónimo de poder, una caracterización que a la identidad femenina desde el discurso patriarcal siempre se le ha negado.

El mito de la cojera de Hefesto está muy relacionado con el comportamiento y la actitud “maternal” de Hera con éste. Existen dos posibilidades recogidas en *La Ilíada*, a la hora de narrarlo. (Rapsodias I y XVIII) Una de ellas, relata cómo el recién nacido fue enviado a Naxos para que Cedalión le instruyese en la metalurgia, convirtiéndose en el mayor constructor del Olimpo, fabricante de armaduras y forjador de los rayos de Zeus. El retoño sería bien acogido en el Olimpo, pero cierto día que Zeus y Hera discutían sobre la suerte de Heracles (Hércules), Hefesto se puso del lado de su madre, encrespando al todo poderoso Zeus, quien finalmente decidió expulsarlo del Olimpo. Durante un día entero, el desdichado Hefesto estuvo cayendo en la nada hasta que dio a parar en la isla de Lemnos... y tal caída le dejaría cojo para siempre.<sup>25</sup>

Según la segunda versión<sup>26</sup>, Hera, avergonzada por tener un hijo cojo, lo arrojó enfurecida al mar. Hefesto vivió nueve años en una gruta submarina, recogido por Tetis y Eurínome, donde se dedicó a forjar todo tipo de armas y joyas.<sup>27</sup> Fabricó también un trono de oro y se lo regaló a su madre. Hera, se acomodó en él sin darse cuenta de que dicho trono disponía de unas cadenas que acabarían atrapándola sin poder desligarse de ellas, porque sólo su hijo sabía cómo hacerlo. Los dioses rogaron a Hefesto que volviera al Olimpo y que liberara a su prisionera madre... Así Zeus, como recompensa de su acción, le entregó la mano de Afrodita (Goñi Zubieta, 2006: 28) y (Harrauer; Hunger, 2008: 381) como vimos más arriba.

A través de este mito, nos adentraremos en la temática de la maternidad, la cual, y en palabras de Simone de Beauvoir (1949), será tratada como un débito de las mujeres para con la especie, y base para la desigualdad arrastrada a lo largo de la historia. La maternidad, desde una perspectiva patriarcal y en pro de la dominación masculina, ha sido construida como el motor clave que mueva la vida e identidad de las mujeres. Porque ser mujer, según el discurso tradicional y patriarcal, lleva implícito el ser madre, y subvertir el rol se convierte en una de las tareas más complicadas para la deconstrucción de la feminidad.

Desde una perspectiva feminista, analizaremos la maternidad como una construcción cultural, cuya base hunde sus raíces en un hecho biológico general y universal. La cual, desde esta perspectiva, será analizada como una construcción que conlleva una serie de tareas, responsabilidades, cuidados y un compendio de sentimientos que acaban naturalizándose por el simple hecho de tener una base biológica, supuestamente intrínseca en el ser mujer. Estas caracterizaciones llegarán al punto de discriminación genérica entre las propias mujeres. Es decir, si la mujer que es madre, carece de estos sentimientos, no cumple con “un mandato natural” y por tanto se convierte culturalmente en una mala madre o en una mala mujer que carece de instinto (Moncó, 2009: 359-360).

El sistema patriarcal, especializa a las mujeres como madres, y eso es lo que ocurre con la figura mítica de Hera. En la feminidad, construida por el sistema patriarcal, y la

<sup>25</sup> *La Ilíada*, Rapsodia I, 571 ss.

<sup>26</sup> Esta versión del mito, aparece narrada en *La Ilíada*, Rapsodia XVIII, 395 ss.

<sup>27</sup> El propio Hefesto, en *La Ilíada*, (Rapsodia XVIII, 395-403) para explicar su simpatía hacia la nereida Tetis, habla de ella como “la mujer que me salvó del dolor que tuve aquella vez que caí a lo lejos por voluntad de la perra de mi madre, que había decidido ocultarme porque era cojo. Entonces, habría padecido dolores, de no ser porque Eurínome y Tetis me acogieron en su regazo...”

dominación masculina, las mujeres solo existen como madres. Son constituidas como seres que mantienen la especialización naturalizada de su especie: inferiores, oprimidas, dependientes vitales y servidoras voluntarias de quienes realizan el dominio y dirigen la sociedad. De este modo, el sistema se asegura que las mujeres deban mantener relaciones de sujeción a los hombres y más en concreto a los esposos o cónyuges (cf. Lagarde, 1990: 379).

Pero a través de la deconstrucción propuesta con el mito de Hefesto, veremos cómo Hera no responde a la mitificación patriarcal sobre la maternidad que se instaura desde el discurso hegemónico. Hera se posiciona como una mujer totalmente autónoma y libre a la hora de decidir concebir sola a su hijo Hefesto. Encarna a la madre que sola, y fuera de las barreras y límites de su matrimonio, decide concebir a un niño porque ella así lo ha decidido. Hera, por medio de este mito, rompe con la estructura de la familia tradicional porque no cuenta con su esposo para engendrar a Hefesto.

Hera es una figura que subvierte el rol de la maternidad, encarnando la representación del “caput familia” en una mujer, que al mismo tiempo verá su vida marcada por los resultados que ello conlleva, ya que en este caso su esposo, Zeus, preferirá a los hijos legítimos del matrimonio. Hera se enfrenta el abandono del hombre, y lo que esto implica: la carencia del cónyuge y la soledad, así como la responsabilidad de la maternidad sin paternidad y sin familia. La mujer sola es imaginada como la mujer carente, a quien le falta todo lo que se le adjudica a la identidad femenina para que ésta tenga una aceptación en el orden social. De ahí que en una de las versiones del mito, y escudándose en la cojera y fealdad de Hefesto, Hera se deshaga de su vástago.

La perspectiva que propongo a través de la deconstrucción de este mito, alberga la posibilidad de analizar la maternidad y con ello la familia como un modelo estatal a pequeña escala. Lo personal, como exponía Kate Millett, en este sentido se convierte de nuevo en un hecho político.



Fig. 13. La vía láctea, Rubens, 1636, Museo del Prado

Desde el discurso mitológico creado como modelo ejemplificador para la sociedad, Hera tiene que abandonar a su hijo. No es legítimo para empezar, porque es ella quien ha decidido tenerlo sola. Y porque además si tenemos en cuenta que Hera, es la esposa del todo poderoso padre del Olimpo, el modelo de Estado en miniatura que encarna la

familia, sufrirá una fuerte desestructuración en el ámbito privado, que evidentemente encierra intereses políticos.<sup>28</sup>

Desde el discurso patriarcal, se estipula la existencia de Hera como la madre que debe responder a las pautas de una maternidad tradicional, sin tener en cuenta el trasfondo de este mito, en el que Hera decide tener a su hijo por voluntad propia, pero luego lo abandona por la inaceptación social que conlleva el hecho de ser madre de un hijo ilegítimo. Hera está subvirtiendo el rol pautado por la dominación masculina, aportando otro enfoque a la maternidad al pretender acabar con el poder que recae sobre el padre biológico y legítimo. Zeus no pudo tolerar la presencia de Hefesto, ya que no existía un vínculo físico entre ellos, ni tampoco la prolongación de la herencia del padre. De manera que Hefesto, al no ser un hijo legítimo de Zeus, no encarna la continuidad que simbolizan el poder y la propiedad que heredaría del padre patriarcal.

De manera que el rechazo de Hefesto en el Olimpo, principalmente por su padre, y posteriormente por su madre, es toda una consecuencia de las relaciones de poder que justifican la herencia legítima masculina.

Este modelo de familia y de feminidad instaurado en la figura de Hera, como ejemplo de maternidad, se perpetúa constantemente, ya, que desde el momento en que el matrimonio entre ciudadanos atenienses tenía por fin la obtención de descendencia legítima, el adulterio se convertía en un delito público, puesto que de él podía resultar la introducción de un vástago ilegal en el matrimonio que no consolidase la herencia del poder patriarcal (Pomeroy, 1987: 104).

---

<sup>28</sup> Marcela Lagarde (1990: 384) lleva a cabo una definición de familia, en la que analiza su construcción como un ámbito social y cultural privado, un espacio primario de pertenencia, definición y adscripción del sujeto, así como una institución del Estado en la sociedad.

## 7. SENTIRSE INDEPENDIENTE: UN MODO DE SUBVERTIR EL ROL, ATENEA

*...A Palas Atenea, que la ciudad protege, comienzo a cantar, diosa terrible, que junto con Ares se ocupa de los bélicos afanes, las arrasadas ciudades, el fragor y las guerras; ella protege al pueblo en armas cuando en campaña parte y cuando regresa. Salud, diosa: concédeme fortuna y dicha.*

Himno XI a Atenea, (Homero, 2005 b: 289).



**Fig. 14. Atenea Vervakeion, Fidias, 448 a.C, Museo Nacional de Atenas**

Atenea, también conocida como Minerva para la sociedad romana, es la diosa de la sabiduría por excelencia, de la inteligencia, del arte, la artesanía, la industria y de la guerra –valorada desde la prudencia y a estrategia- (Harrauer; Hunger, 2008: 122). Atenea es el símbolo de la victoria, y de la paz fructífera lograda a través de las armas, pero también de la riqueza, el recuerdo de las tradiciones y el cultivo de las artes y de la inteligencia (Elvira Barba, 2008: 205).

Las aptitudes guerreras y domésticas asociadas a Atenea vinculan el concepto de la guerra una la planificación y la ejecución. Una actividad que exige una manera de pensar decidida, además de estratégica, en relación a su sabiduría. Atenea será la diosa olímpica que mejor represente el pensamiento racional y la fuerza del intelecto sobre el instinto (cf. Shinoda Bolen, 2012: 111).

En relación a sus capacidades y dones, tiene como atributo, además de su armadura, una *égida* como manto.<sup>29</sup> Adoptó la figura de la lechuza como símbolo de la vista, y de la actitud vigilante presente siempre en la diosa de mirada profunda que defiende el sueño de los moradores. Otro de sus atributos es el famoso olivo, una de las plantas más útiles para la población de la Hélade, con el que ganaría el poder sobre Atenas. Y por último, las serpientes como símbolo del asentamiento doméstico sobre la Tierra.

Como diosa de la sabiduría civilizadora, enseñó a

<sup>29</sup> La *égida*, es la piel de la cabra Amaltea bordeada de serpientes, considerada como una protección mágica que Zeus le regaló a Atenea en el instante en que ésta nació, y a la que ella añadió la cabeza de Medusa cuando la recibió como regalo de Perseo.

la humanidad la cría y domesticación del caballo, y se le atribuye también la fabricación del carro y la construcción del barco. Adiestró a la sociedad en todas las artes manuales, especialmente en el tejido. Inventó el *aulós*,<sup>30</sup> aunque dejó de tocarlo porque al soplar se le deformaban las mejillas.<sup>31</sup> Es protectora de la filosofía, la poesía y la oratoria y de todas las personas que decidiesen practicar dichas artes (cf. Harrauer; Hunger, 2008: 122-123).

Atenea, recibe multitud de epítetos en función de sus cualidades, de su iniciación como diosa prehelénica de la casa, de su evolución histórica, de su dimensión política, y de los atributos por los que se verá acompañada en cada circunstancia.

En origen, Atenea comienza siendo una diosa prehelénica ligada a la protección del hogar, recibiendo por ello el epíteto micénico de *Atanapotinija*, “señora Atenea”. Pero progresivamente, su personalidad se va perfilando. Atenea dejará a un lado la protección de la casa y el hogar para proteger el palacio del monarca que lo habita, y así defender la acrópolis desde las fortalezas y castillos, actuando como sabia consejera política de los reyes y jefes militares.

Otros de sus epítetos se crean en relación a su dimensión política, derivando siempre de la raíz griega *pólis* “ciudad”: Podemos apreciar cómo en obras como *La Ilíada*, *La Odisea*, o los *Himnos Homéricos*, se la denomina *Atenea Poliás*, “diosa de la ciudad”; *Atenea Poliouchos*, “la que sustenta la ciudad”; o *Atenea Erysiptolis*, “la que la ciudad protege”.



Fig. 15. Palas Atenea, Gustav Klimt, 1898, Historisches Museum Der Stdt Wien

Respondiendo a su aspecto físico, y a los atributos por los que se vea acompañada, Atenea también aparece descrita como la *Glaukopolis*, “la de ojos de lechuza” o “la de ojos claros”. En relación a la industria y a todas las actividades industriales que se llevan a cabo en los palacios micénicos, como el tejido, la talla de marfil o la decoración de múltiples objetos se la describe como *Atenea Ergane*, “la industriosa” (Homero, 2005 b: 286-289) y (Elvira Barba, 2008: 203).

Pero sin duda alguna, el más famoso de sus epítetos es el de *Palas Atenea*. Tiene relación con su representación iconográfica más significativa, que consistía en una pequeña estatuilla femenina con forma de diosa guerrera, como si de una Atenea en miniatura se tratase. Conocida como el *paladio*, la ciudad que la poseyese se

<sup>30</sup> Instrumento de viento de origen griego similar a una flauta doble.

<sup>31</sup> Mito del siglo V a.C.

convertía en inexpugnable ante cualquier tipo de asedio. De ahí que la ciudad de Troya no cayese hasta que Ulises y Diomedes no la lograron robar.<sup>32</sup> El *paladio* también fue considerado símbolo de la virginidad de Atenea. Del mismo modo que éste protegía ciudades, también salvaguardaba la libertad sexual de las mujeres (cf. Goñi Zubietta, 2006: 73).

### 7.1. Nacer de la cabeza del padre



Fig. 16. Nacimiento de Atenea, ánfora ática, 550-525 a.C

El discurso mitológico sustentado obviamente por el sistema patriarcal, trata el nacimiento de Atenea como un acontecimiento que atribuye exclusiva responsabilidad al padre patriarcal por excelencia: Zeus. Se trata de un mito cargado de simbolismos, que una vez más nos dan a entender cómo desde la dominación masculina se buscan multitud de pretextos para invisibilizar la presencia y poder de las mujeres.

Fue distinguida entre las doce deidades más poderosas del Olimpo por lo peculiar de su nacimiento. Surgiría de la cabeza del todo poderoso Zeus, quien estaba aterrorizado por los presagios de un oráculo y de las advertencias de Gea y Urano, quienes le señalaron el peligro que corría si de su esposa Metis (diosa de la inteligencia práctica y sagaz) nacía descendencia. Le auguraron una terrible derrota celestial y terrenal a través de la concepción de uno de sus futuros descendientes, más poderoso que él, ya que Metis poseía el don de engendrar hijos excepcionalmente inteligentes... (Harrauer; Hunger, 2008: 543). Zeus decide evitar tal acontecimiento, tragándose a su esposa embarazada en ese momento. El todo poderoso comenzó a sentir terribles dolores de cabeza que no podía soportar de ninguna de las maneras, y le pidió a Hefesto que se la abriera de un hachazo. Así, surgiría la diosa Atenea, de la cabeza del padre: símbolo de la razón y la sabiduría. Apareció en la escena olímpica como una mujer totalmente desarrollada, armada con un escudo, lanza y casco, y dando un grito de guerra que sonaría retumbando en todo el mundo (Hesíodo, 2011). El mito del nacimiento de Atenea, adelanta la idea de que la nueva diosa estará dotada de capacidades intelectuales

<sup>32</sup> Durante toda la antigüedad, se creía en la existencia de dos estatuillas que representasen al *Paladio*, conservadas una en Troya, la cual acabaría en manos de Diomedes, y la otra en manos de Eneas, quien la depositó en Roma (Elvira Barba, 2008: 205).

especiales. Por ello, Atenea siguiendo esta simbología a través del parto intelectual del padre, es diosa de la inteligencia y de todas las artes que ésta abarca.

Ante estas simbologías tan sumamente patriarcales, será inevitable intentar deconstruir el mito. Para ello, observamos cómo a pesar del androcentrismo de la narración, Zeus el todopoderoso padre por excelencia, recibe el mérito y honor de crear a la más inteligente de sus descendientes. Además, debe tenerse en cuenta a la figura de Metis madre de Atenea y diosa de la razón práctica y de la inteligencia sagaz,<sup>33</sup> se escapa de las manos del discurso patriarcal. Metis aparece descrita de pasada dejando de lado la importancia de su presencia a la hora de concebir a Atenea.

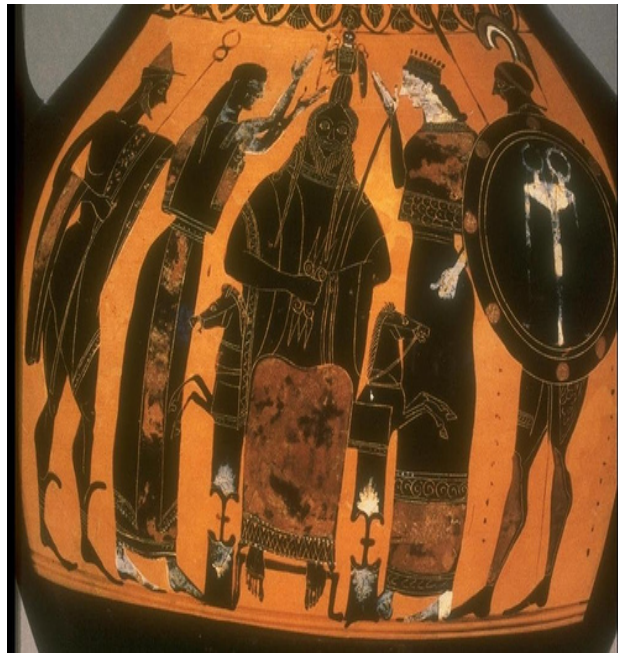


Fig. 17 . Nacimiento de Atenea, 550 a.C, Richmond, Virginia, Museum of Fine Arts

La figura simbólica de la madre, en este caso, aparece subordinada a través de la representación del padre más patriarcal de toda la mitología clásica: símbolo del cabeza de familia, quien gracias a ésta, y olvidando que su esposa es la diosa de la razón práctica, se atribuye el hecho de parir y de haberle otorgado a través de su simbólico parto la inteligencia y la razón a su hija.<sup>34</sup> Una diosa, que desde el discurso patriarcal, concibe toda su ser en relación al padre y a los atributos de masculinidad que éste le otorga por medio de su nacimiento.

Si no, ¿de qué manera tendría sentido venerar a una diosa portadora de atributos contrarios a la construcción de la feminidad? Es cuanto menos curioso, observar las evasivas androcéntricas de autores, mitógrafos, artistas y expertos en el tema, que de un modo muy inconsciente, a Atenea a una figura que no responde a la feminidad instituida por las relaciones de género, porque nunca antes había tenido contacto con un útero al haber surgido de la cabeza de su padre (Homero, 2005b: 285). Sin embargo desde una perspectiva deconstructiva y crítica es evidente la procedencia de la inteligencia de Atenea, ya que nadie más que su propia madre, Metis, podía habérsela otorgado.

El simbolismo encarnado en el mito de la ingestión de Metis, encierra una serie de relaciones de poder y dominación masculina encarnadas por la figura patriarcal de Zeus, quien muestra su temor ante la idea de que alguien pudiese acabar con su soberanía destronándolo. Y mucho más el miedo intrínseco de que ese alguien fuese su hija,

<sup>33</sup> Según Hesíodo, esta diosa menos, fue la primera esposa de Zeus.

<sup>34</sup> En el Himno XXVIII a Atenea (Homero, 2005b: 405), el poeta hace referencia a cómo ésta fue engendrada únicamente por Zeus en “su santa cabeza”: ... *doncella venerable, que la ciudad protege, valerosa, Tritogenia, a la que solo engendró el industrioso Zeus en su santa cabeza...* El epíteto *Tritogenia*, posee un sentido incierto que los antiguos explicaron como “nacida de la cabeza”.

heredera de la sabiduría e inteligencia de una mujer. De hecho, Tetis, tras el presagio del oráculo de Gea y Urano al profetizar que pariría tal descendencia más fuerte que el grandioso Zeus, dejó de ser cortejada y requerida por éste (cf. Harrauer; Hunger, 2008: 544).



**Fig. 18. Atenea pensativa, 460 a.C., Museo de la Acrópolis de Atenas**

Devorar a Metis, simboliza en Zeus y en las relaciones de dominación masculina el hecho de asegurarse que, ninguna mujer podrá derrocar al sumo poder patriarcal, y que la inteligencia de las mujeres será una amenaza para ese poder, por lo que será reprimida y se le hará desaparecer en caso de desarrollarse de forma autónoma.

## 7.2. Estratega, poderosa y soberana: la gran gobernante del Ática

Abordar a Atenea como la diosa estratega y poderosa soberana, nos remontará al mito ateniense que narra cómo ésta se enfrentó a Poseidón por el control del Ática. Una legendaria historia, que afecta a la más importante de las ciudades griegas: Atenas.<sup>35</sup>

Atenea y Poseidón se disputaban la posesión del Ática en presencia de Zeus las doce deidades olímpicas más importantes, y los héroes locales de Atenas. El dios

del mar, Poseidón (Neptuno para los romanos) hizo surgir una fuente de agua salada golpeando con su tridente en la roca de la Acrópolis y Atenea, como respuesta, hizo crecer un retoño de olivo cargado de blanquecinos frutos, golpeando con su lanza. Éste fue el primer olivo de la ciudad, símbolo de fertilidad. Ante el asombro de todas las deidades allí presentes, logró la preferencia de los jueces y quedó como vencedora. Debido a esta leyenda, además de confiársele a Atenea la protección del Ática, se le otorgó también la protección de los olivos estatales (Harrauer; Hunger, 2008: 125-126); (Elvira Barba, 2008: 134) y (Ovidio, 2003: 219-220).

Atenea, a través de este mito, demuestra no sólo su supremacía ante Poseidón en la escala de los poderes olímpicos, sino su faceta de estratega a la hora de vencer en un concurso, en el que mediante la inteligencia práctica le otorga el olivo a su pueblo. El Olivo, considerado como símbolo de la capital de la Hélade, es también el símbolo de la vida, de la fertilidad y de la agricultura que alimentará a su pueblo, y el mejor don que podía haber donado a su ciudad; mientras que Poseidón opta por una fuente de agua salada, careciendo de todo sentido práctico.

<sup>35</sup> Este mito aparece recogido en fuentes primarias como la *Biblioteca mitológica de Apolodoro*, (1987: 3[179] 14,1), y en el Libro VI de *Las Metamorfosis* de Ovidio (2003: 219-220)

Fue la mejor estrategia durante la guerra de Troya, permaneciendo al lado de los griegos, y de los héroes de las mayores contiendas clásicas: Ulises, Aquiles, Heracles... Atenea orienta su lucha hacia lo pragmático y lo práctico, y sus acciones no están determinadas por los sentimientos. Pero a su vez, es criticada por su ambición y por servirse de su inteligencia y de sus alianzas para abrirse camino a través del mundo masculino (Shinoda Bolen, 2012: 116-117).

El discurso patriarcal, apoyándose en las fuentes mitológicas, trata la figura de Atenea como un ejemplo de mujer que, alcanza el poder porque le viene dado por herencia del padre, y porque construye su identidad en base a la masculinidad.

Desde la perspectiva feminista, sin embargo, Atenea es una diosa que subvierte todos los roles de la feminidad para los que las mujeres hemos sido tradicionalmente educadas. Construye su identidad en función de la individualidad (Hernando, 2012), por lo que siempre tiene éxito en lo que es esencialmente el mundo de los hombres, a costa de negar la típica feminidad a la cual el discurso mitológico había asociado la identidad del resto de diosas olímpicas (cf. Pomeroy, 1987: 18).

Desde una deconstrucción mitológica como la propuesta para este trabajo de investigación, observamos cómo la única diosa que ejerce el poder, y es respetada por la dominación masculina, encarna cualidades que desde las construcciones culturales de género apelan a la masculinidad: la guerra, la diplomacia, la estrategia militar... Atenea, juega un importante papel de protagonismo en las obras de poetas como Hesíodo y Homero, es respetada por las fuentes documentales, por el arte y la literatura, y a su vez, es venerada en el culto tanto de hombres como mujeres, y principalmente es porque subvierte el rol de la feminidad.

Nuestra diosa en cuestión, simboliza el mejor ejemplo de subversión de los roles asignados al esquema género-sexo<sup>36</sup>, donde lo “femenino” y lo “masculino” no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales.<sup>37</sup> Ya que por género, se entienden todas las normas, obligaciones, comportamientos, pensamientos, capacidades y hasta carácter que se han exigido que tuvieran las mujeres por ser biológicamente mujeres. (Beauvoir, 1949) Por tanto hablar de masculinidad o feminidad, y del modo de subvertir el género en Atenea, nos lleva a plantearnos actitudes culturales y comportamientos que nada tienen que ver con el cuerpo en sí (Hernando, 2012: 39).

Durante siglos, el discurso mitológico, nos ha hecho reflexionar la supuesta masculinidad de Atenea como diosa de la guerra quien, adopta un arquetipo que en relación a su género, y según las perspectivas del sistema patriarcal, no le correspondería encarnar por su condición de mujer. Sin embargo, en la actualidad esas clásicas asociaciones se están ya desmontando, y curiosamente encontramos una

<sup>36</sup> Robert Stoller en 1968, fue el primero en desarrollar el concepto de “identidad de género”: cuando hablamos de sexo, nos referimos a la biología, a las diferencias físicas entre los cuerpos de las mujeres y de los hombres, y al hablar de género, a las normas, conductas, y comportamientos asignados culturalmente a mujeres y hombres en función de su sexo (Millett, 1995:77-80).

<sup>37</sup> El primer propósito de la teoría feminista, surgirá en las universidades norteamericanas en la década de los setenta, y en las españolas en los años ochenta, desmontando el prejuicio de que la biología determina lo “femenino”, mientras que lo cultural o humano es una creación masculina (Varela, 2005:183).

anticipación de ello en el mito de Atenea. Nuestra diosa en cuestión nace con sexo de mujer, pero detrás de su cuerpo, y de su presencia, existe una construcción cultural de género que la representa ante el orden socialmente establecido. Es decir, a pesar de su cuerpo de mujer, Atenea responde a la idea de que carece de un género propio.

*On ne pas femme, on le devient.*

Simone de Beauvoir

### 7.3. *Insistiendo en la feminidad: el mito de Aracne*

Sin embargo, para poder asociar a Atenea a una imagen de mujer de acuerdo al orden patriarcal, la mitología clásica le atribuyó cualidades y atributos relacionados con la educación femenina que su sexo debía encarnar, como las asociadas a las labores femeninas de la aguja, y a la fertilidad del olivo (Pomeroy, 1987: 18).

Remitir y otorgar a Atenea las labores de la aguja, del hilado y del tejido, suponía confirmar su identidad de mujer, ya que a pesar de plantearse como una diosa con un importante papel político y una fuerte presencia pública, al mismo tiempo por el hecho de ser mujer, de algún modo debía responder a la tan intrínseca privacidad e invisibilización relegada a la feminidad y al hogar.

A través de Atenea, y la construcción de su identidad, observamos un proceso en el que el sistema patriarcal canaliza la presencia de las mujeres que intervienen en la vida pública encasillándolas en lo privado, y utilizando para ello diferentes formas expresivas y representativas que, “despolitizan” a las mujeres empujándoles a valores que, como en el caso de las labores de costura e hilado en Atenea se consideran parte de la esfera de lo privado (Bernárdez, 2010: 197).



Fig. 19. Las Hilanderas, Velázquez, 1651, Museo del Prado

A continuación trataremos el mito de Atenea y Aracne, que muestra la constante tensión entre los valores atribuidos a Atenea. Por un lado la diosa de la sabiduría establece relaciones de poder y dominación que subvierten el rol de la feminidad, pero por otro, acaba relegando el papel político de las mujeres a la privacidad; en este caso mediante labores útiles y agradables estéticamente, como es el caso del hilado y la costura. Tejer implica establecer una relación manual y mental, un trabajo en la que ambas deben unirse para realizar un diseño en el que se manifieste cierta creatividad y metodología técnica.

Atenea es patrona de las hilanderas,

tejedoras y bordadoras, oficios que no crean peligro para el poder. Desde el discurso mitológico, relegar a Atenea al tejido, suponía toda una excusa para “despolitizar” sutilmente el papel que la diosa ejercía en el ámbito político del Olimpo, y al mismo tiempo un modo de cerciorar su identidad femenina. A través de las perspectivas del sistema patriarca, coser estaría considerado como una actividad y labor relegada al hogar, y al mejor modo de preservar y asegurar la virginidad de las mujeres en sociedad.

Al relegar a Atenea a las labores de la aguja, nos enfrentamos a una cuestión que, reafirma y construye el rol patriarcal de la feminidad basado en la anulación de los derechos de emancipación e independencia de las mujeres. Confinar la feminidad de Atenea al hogar, supondrá toda una estrategia de invisibilización que reafirme las características de una diosa con poder, pero al mismo tiempo sin salirse de los cánones pactados para la construcción de la identidad de las mujeres.



**Fig. 20. Friso de las Panateneas, Fidiias, 443-438 a.C. Partenón, Museo de la Acrópolis de Atenas**

Históricamente en la Grecia Clásica, existió la tradicional fiesta de las Panateneas. Festejos en los que las doncellas atenienses, y cofrades de la diosa, le ofrecían a Atenea el peplo o manto que pasaban tejiendo manualmente durante todo el año en memoria a la disputa entre Atenea y Aracne <sup>38</sup> (Goñi Zubieta, 2006: 107).

El mito propuesto para este punto del trabajo de investigación, narra la disputa entre Atenea y Aracne, quien llegó a considerarse superior a la diosa en las labores del hilado y el tejido. La joven Aracne, procedente de Meonia (Asia Menor), era conocida por su

---

<sup>38</sup> Festejos dedicados anualmente a la diosa durante el mes de mayo. En ellas se incluían juegos gimnásticos y competiciones poéticas y musicales. El momento culminante era la procesión solemne hasta el Partenón. Las jóvenes llevaban los animales pertinentes para el sacrificio y las doncellas, el peplo que había tejido para la diosa. Cada cuatro años, se festejaban las Grandes Panateneas en julio.

habilidad a la hora de hilar. Alumna y devota de Atenea, negó que su talento procediese de la veneración de la diosa. Atenea, ofendida al ver que Aracne no reconocía la influencia de la diosa en sus hilados, y que se sentía superior a ella, se acercó a la joven mortal disfrazada de anciana para aconsejarle que se retractara y le suplicara perdón a la sabia diosa, quien al sentir sus súplicas no dudaría en perdonarla. Pero Aracne, segura de sí misma, en ningún momento se planteó implorarle perdón a Atenea, quien encolerizada, abandonó su disfraz de anciana retomando su iconografía guerrera para retar a la joven a un duelo. El desafío entre la mortal Aracne y la sabia diosa Atenea, consistía en mostrar sus habilidades con la urdimbre. Atenea tejió un maravilloso tapiz con hilos de oro desarrollando una antigua historia que, narraba su victoria ante Poseidón por el control del Ática. Por el contrario Aracne, representó los amores de Zeus.

Palas Atenea no pudo soportar el éxito de la increíble obra de Aracne. Encolerizada la diosa, golpeó a la joven tejedora con su lanza. La infeliz, no pudo soportarlo y decidió atarse una soga al cuello. Cuando Atenea la vio colgada, se apiadó y decidió perdonarle la vida. Aun así, decidió castigarla transformándola en araña para que viviese colgada y tejiendo eternamente (Ovidio, 2003: 221-222).

De nuevo, somos testigos de cómo el discurso mitológico, reforzado por el sistema patriarcal construye y fundamenta un mito que encierra peligrosas relaciones de poder y dominación, relegando en este caso a Atenea a estereotipos y roles de feminidad que fomentan la división del trabajo a partir de la caracterización sexual, construyendo a su vez la masculinidad y la feminidad en relación al trabajo (Lagarde, 1990: 139).

De manera que observamos cómo el patriarcado a través de la figura de Atenea, justifica la presencia de la diosa en el espacio público y político, pero a su vez, la construye en torno a una identidad femenina que, por medio de las labores de la aguja, relegadas a la intimidad del hogar, evidencian el trabajo de las mujeres como una actividad desterrada al ámbito de la privacidad y de la invisibilización. Y esto, obviamente, impide valorar socialmente el trabajo de las mujeres.

Desde el patriarcado y las relaciones de dominación masculina, el trabajo de las mujeres siempre se había analizado y construido como una característica sexual, limitada a la función reproductiva. A través de Atenea, hemos observado cómo se produce una subversión de los roles de género, pero con mitos como el narrado anteriormente, caemos en la cuenta de que la diosa de la sabiduría, no podría manejarse en un mundo de poderes y dominación masculina sin antes acatar un rol que la identificase con la feminidad, y ¿qué mejor justificación que relegarla a las labores y tareas del hogar?

Analizar las labores de la aguja en Atenea, nos lleva a profundizar en un tema anteriormente tratado: la virginidad. Ya que si tiramos de la cuerda, y deconstruimos la mitología desde una perspectiva feminista, caeremos en la cuenta de que el hecho de construir a Atenea como una diosa con poder entre los hombres, pero al mismo tiempo atribuirle las labores de la aguja, encierra todo un trasfondo que niega la sexualidad de la diosa. La mitología, no se puede permitir la erotización de una mujer que se relaciona en el ámbito público con los hombres, y que tiene poder entre ellos. De manera que a través de las labores del tejido y el hilado, existe todo un simbolismo intrínseco que muestra la pureza de Atenea como una mujer de la que el patriarcado se puede fiar. El

voto de castidad en Atenea, asegura la sacralización erótica y a su vez la fiabilidad de la diosa.

El sistema patriarcal condena el erotismo en las mujeres como impuro y rodeado de tabúes, pero esto aumenta mucho más si se produce en torno a una divinidad que, como en el caso de Atenea, tiene un papel público y de poder.

Desde una perspectiva feminista y en pro de la deconstrucción de la figura de Atenea, observamos cómo el desafío de ésta, es ante todo disponer de poder en el sistema patriarcal en el que ha sido educada. Y para ello, no niega el hecho de construirse como una mujer virgen. Atenea ante todo se construye como una estratega, que en ningún momento se plantea perder su poder. Un poder que considera significativo en cuanto a su independencia sexual se refiere, ya que en Atenea observamos cómo a través de su libertad y emancipación decisiva ante los hombres, nuestra diosa logra sentirse libre y con un reconocimiento de poder visibilizado ante el sistema hegemónico

La figura de Atenea en la mitología clásica se presenta fría y calculadora, sombría a la par que bella, deseada por los hombres, pero dueña de su sexualidad. Su virginidad es simbolizada a través de su armadura, de su paladio, a través del cual salvaguarda, y defiende metafóricamente ciudades y fortalezas, a la par que la libertad sexual de las mujeres. Sólo a través de las labores de hilado y tejido en la privacidad perpetúa el rol de la identidad femenina instaurada por el sistema patriarcal (cf. Shinoda Bolen, 2012: 115) y (cf. Goñi Zubieta, 2006: 74).

Desde la propuesta que hemos ido llevando a cabo a lo largo de este trabajo, y de la deconstrucción mitológica feminista que proponemos, debemos considerar la virginidad de Atenea, como una propuesta clave de la emancipación sexual de las mujeres, libres de elegir su propio destino, y su abierta pronunciación en el discurso sexual. Atenea disfruta de su elección subvirtiendo el rol de la identidad femenina instaurada por el sistema patriarcal. Atenea se pertenece a sí misma. Y a su vez, personifica los aspectos más independientes de las mujeres a través de su empoderamiento como sujeto que elige su propio destino.

## 8. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo de investigación, hemos podido observar cómo desde la construcción y deconstrucción de los mitos propuestos en las figuras de Afrodita, Hera y Atenea, existe todo un análisis que hace referencia y afirma la existencia de relaciones de poder y dominación, presentes en los modelos de identidad de las diosas elegidas para esta propuesta.

A través de esta investigación, hemos podido documentar que la mitología clásica es en sí misma un culto masculino en el que se fundamenta el discurso patriarcal. Pero no conforme con estas afirmaciones, al analizar los roles de feminidad presentes en Afrodita, Hera y Atenea, hemos sido testigos de que existe la posibilidad de otorgarle a las diosas olímpicas un enfoque con perspectiva feminista. Este enfoque tiene como resultado diversas deconstrucciones de los estereotipos de feminidad que, el patriarcado con sus siglos de existencia se ha dedicado a perpetuar.

Tras llevar a cabo el análisis de las fuentes propuestas para la investigación, hemos podido analizar las numerosas contradicciones que existen en las fuentes documentales clásicas. Con ello me refiero a las múltiples versiones que se recogen en relación a los mitos. Partiendo de esta base documental, la opción propuesta en este trabajo y en relación a sus dimensiones, se ha basado en la consulta y estudio de las fuentes clásicas primarias, principalmente en las narraciones de Hesíodo, Homero y Ovidio, pero no podemos olvidar que existen un gran número de aportaciones narrativas coetáneas a los grandes clásicos, y cómo no, de épocas también posteriores.

Con esta investigación, y a través de la propuesta desarrollada he tratado el *mito* y la cuestión mitológica como una creación estratégica que reafirma la construcción de todo discurso social. A través de la mitología hemos podido llegar al análisis de que ésta como construcción fantástica fundamenta estereotipos que atañen al discurso social, y al comportamiento de las personas. Para ello, y a través de las diosas seleccionadas en este trabajo, hemos llegado a la conclusión de que detrás de toda figura mitológica, se encierran estereotipos que reafirman construcciones culturales legitimadoras del sistema patriarcal repercutiendo gravemente en la construcción de la identidad femenina.

Por otra parte, y a través de las numerosas fuentes consultadas, y de la reminiscencia artística en relación al mito, hemos podido observar cómo a lo largo de la historia y de las aportaciones llevadas a cabo por los grandes expertos en mitología, no existe un cuestionamiento y análisis sobre el trasfondo patriarcal que estas narraciones fantásticas encierran. Basándonos en esta tesis, mi propuesta a lo largo de este trabajo de investigación, ha consistido en cuestionar, analizar y deconstruir los casos de Afrodita, Hera y Atenea desde una aportación y perspectiva feminista que anteriormente no se había tenido en cuenta.

En primer lugar, y gracias a Afrodita, hemos logrado deconstruir la mítica idea que se tiene sobre ella en relación con el amor romántico y patriarcal. La increíble diosa de la belleza, en todo momento, nos ha mostrado que encarna y simboliza un modelo de mujer que a pesar de las circunstancias, y de haber sido desposada por la fuerza, lucha por lograr la emancipación sentimental y sexual. Y todo ello, teniendo en cuenta que

vive en un sistema patriarcal que, la castiga relegándola injustamente a la prostitución, porque subvierte el rol de la identidad femenina para el que ha sido construida, y no se niega a reivindicar la existencia de las capacidades eróticas y de deseo presentes en la vida de las mujeres. Afrodita en todo momento nos ha mostrado que ante todo es libre, y que ante nadie se deja oprimir, es ella quien elige cómo demostrar su amor, y cómo vivir su sexualidad. Como resultado del análisis de Afrodita, hemos observado cómo la diosa impone ante todo su libertad ante el sistema opresor por excelencia, y ante el orden social establecido. De manera que, la diosa de la belleza y del amor, es la única olímpica que nunca llegó a ser violada.

Como hemos podido observar, la figura mítica de Hera a pesar de todo el estereotipo de esposa y madre fiel que encarna, se revela ante las imposiciones maritales de Zeus, quien constantemente le es infiel y la desprecia. Relegada a la maternidad, porque desde el discurso patriarcal, se concibe que ser mujer, significa ser madre. Violada y posteriormente desposada para acatar el “destino de honra” que a toda mujer víctima de un abuso de violación se le impone. Hemos sido testigos de cómo sobre la figura de Hera se ejerce una fuerte dominación masculina y del sistema patriarcal. Pero también, desde una deconstrucción de los grandes relatos míticos que abogue por la perspectiva feminista, Hera deja claro que el cambio, viene de manos de una revolución que proteja la igualdad entre las personas en la que mujeres y hombres nos unamos para hacer del feminismo una posibilidad no sólo teórica y discursiva, sino también una práctica política, social, económica y cultural que se convierta no sólo en una “lucha” que hay que librar de forma individual, sino también colectiva.

Desde la reflexión llevada a cabo con Atenea, nos hemos acercado a una diosa que tradicionalmente y desde la mitología clásica, siempre habría estado de lado del discurso patriarcal. Una idea que sin fundamento, había cuajado en el análisis de la diosa guerrera. Haber tratado a Atenea desde una perspectiva feminista en pro de la deconstrucción mitológica, nos ha llevado a toda una reflexión sobre la creación del género, y de cómo éste se fundamenta en un discurso cultural que desde el sistema patriarcal retroalimenta las desigualdades entre las personas. La deconstrucción llevada a cabo con la figura de Atenea, nos ha mostrado en todo momento que se construye como una diosa con capacidad de decisión autónoma y elección sobre su vida. Emancipada y rompedora con la feminidad patriarcal que se instaura en la identidad femenina, Atenea ejerce el poder entre la dominación masculina y el discurso patriarcal. Y precisamente por ser electora de su identidad y haberla construido en base a su libertad, representa una figura respetada y reivindicativa.

Afrodita, Atenea y Hera, a través de este trabajo de investigación logran ser consideradas como modelos de empoderación para el feminismo, y a su vez ejemplos de cómo el sistema patriarcal y la dominación masculina ejercen poder y opresión sobre las mujeres, perpetuadores de construcciones de género que en ningún momento abogan por la libertad de las personas.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Bonnie S. y ZINSER, Judith P. (1991): *Historia de las mujeres: una historia propia*, Vol. I., Barcelona, Crítica.

APOLODORO (1987): *Biblioteca mitológica*, trad. y comentarios de J. Calderón Felices, Madrid, Akal.

BADINTER, Elisabeth (1981): *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, Paidós.

BEAUVOIR, Simone de (2011): *El Segundo Sexo*, prólogo a la edición española de Teresa López Pardina, traducción de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra.

BERNÁRDEZ RODAL, Asunción (2010): “Estrategias mediáticas de “despolitización” de las mujeres en la práctica política (o de cómo no acabar nunca con la división público/privado)”, en CIC *Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol. 15, 2010, pp. 197-218

BOURDIEU Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

BUTLER, Judith (2011): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la feminidad*, Madrid, Paidós Studio 168.

CALERO SECALL, Inés, y ALFARO BECH, Virginia (Coords.) (2005): *Las hijas de Pandora: Historia, tradición y simbología*, Universidad de Málaga, Atenea: Estudios sobre la mujer.

CARDETE, M<sup>a</sup>. Cruz (2010): *La antigüedad y sus mitos. Narrativas históricas irreverentes*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

CELDRÁN, Pancracio (2001): *El amor y la vida material en la Grecia Clásica*, Madrid, Ed. Clásicas.

DÍEZ MINTEGUI, Carmen (2003): “Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino”, en *Gaceta de Antropología*, nº. 19, artículo 15, 2003, <http://hdl.handle.net/10481/7330>

ELVIRA BARBA, Miguel Ángel (2008): *Arte y mito: manual de iconografía clásica*, Madrid, Sílex.

FALCÓN, Constantino, FERNÁNDEZ GALIANO, Emilio, y LÓPEZ, Raquel (2007-08): *Diccionario de la mitología clásica*, Vols. I y II, Madrid, Alianza.

FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia (2004): “Las mujeres como sujeto histórico: género y enseñanza en la historia”, en *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, nº. 18, pp.5-24.

FIGES, Eva (1972): *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid, Alianza.

FRIEDAN, Betty (1974): *La mística de la feminidad*, Barcelona, Jucar.

GIL CALVO, Enrique (2000): *Medias miradas. Un análisis cultural de la imagen femenina*, Barcelona, Anagrama.

GOÑI ZUBIETA, Carlos (2006): *Medias miradas, un análisis cultural de la imagen femenina*, Barcelona, Anagrama.

GREGORIO GIL, Carmen (2006): “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representaciones y relaciones de poder”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, n.º.1, Enero-Febrero, 2006, pp. 22-39, Madrid, Ed. Electrónica, Antropólogos Iberoamericanos en Red.

GRIMAL, Pierre (1982): *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós.

HARRAUER, Christine, y HUNGER, Herbert (2008): *Diccionario de mitología griega y romana*, Ed. Francisco Javier Fernández Nieto y Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder.

HERNANDO, Almudena (2008): “Género y sexo. Mujeres, identidad y modernidad”, en PRADERA, Javier y SAVATER, Fernando, (Dir.) *Claves de la Razón Práctica*, n.º. 188, 2008, pp. 64-70.

HERNANDO, Almudena (2012): *La fantasía de la individualidad*, Madrid, Katz.

HESÍODO (2011): *La Teogonía, los trabajos y los días*, Presentación de Tariq Ali, Madrid, Akal.

HESÍODO (2005): *The Hesiodic Catalogue of women: constructions and reconstructions*. Ed. Richard Hunter. Cambridge, New York, Cambridge University Press.

HOMERO (1984): *La Ilíada*, Ed. Enrique Rull, Madrid, Club Internacional del libro.

HOMERO (2005a): *La Odisea*, Ed. Antonio López Eire, Madrid, Espasa Calpe.

HOMERO (2005b): *Himnos Homéricos*, Ed. José B. Torres, Madrid, Cátedra.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (1990): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Madrid, Horas y Horas.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2008): “Amor y sexualidad, una mirada feminista”, Curso de Verano Universidad Menéndez Pelayo, Septiembre, 2008, Madrid.

MARTÍN, Alonso (1982): *Enciclopedia del idioma*, México, Aguilar.

MAYR, Franz K. (1989): *La mitología occidental*, Barcelona, Anthropos.

MERNISSI, Fátima (1995): *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, Madrid, Icaria.

MICHEL, Andrée (1980): *Mujeres, sexismo y sociedades*, Madrid, Editorial Gráficas Espejo.

MIGUEL ÁLVAREZ, Ana de (2012): “La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana”, en *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, n.º. 19/1er Semestre 2012, pp. 49-74.

MILLETT, Kate (1995): *Política sexual*, trad. Ana María Bravo, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.

MIRÓN, M<sup>a</sup>. Dolores (2006): “Devociones, emociones y prestigio”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina*, Vol. II, Madrid, Cátedra, pp. 243-275.

MONCÓ, Beatriz (2009): “Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4, n.º.3, Septiembre-Diciembre, 2009, pp. 357-384, Madrid, Ed. Electrónica, Antropólogos Iberoamericanos en Red.

MUÑOZ ALONSO, Gemma (2011): *Estructura, metodología y escritura del Trabajo de Fin de Máster*, Madrid, Escolar y Mayo.

ORTNER, Sherry (1972): “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, n.º. 1, Enero-Febrero, 2006, pp. 12-21, Madrid, Ed. Electrónica, Antropólogos en Iberoamericanos en Red.

OVIDIO (2010): *Heroides: cartas de las heroínas*, Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger Jaén, Madrid, Akal.

OVIDIO (2003): *Metamorfosis*, Madrid, Espasa Calpe.

PATEMAN, Carol (1988): “What is Wrong with Prostitution”, en *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press.

PLATÓN, (2011): *El Banquete*, Presentación de Estrella de Diego, Traducción de Fernando García Romero, Madrid, Alianza Editorial.

POMEROY, Sarah, B. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres de la antigüedad clásica*, Madrid, Akal.

RESS, Mary Judith (2009): “Hetera. El arquitecto de nuestra energía erótica”, en *Mujer Pública. Revista de discusión*, nº.1, 2009, pp. 110-127.

RIPA, Cesare (1992): *Iconología*, Ed. de P. Buscaroli, Milán.

ROBLES, Martha (1997): *Mujeres mitos y diosas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Fondo Cultura Económica.

SAU, Victoria (2000): *Diccionario ideológico feminista*, vol. I, Barcelona, Icaria, 3.<sup>a</sup> ed.

SENDÓN DE LEÓN, Victoria (1988): *Más allá de Ítaca. Sobre complicidades y conjuras*, Barcelona, Icaria.

SENDÓN DE LEÓN, Victoria (1991): *Agenda Pagana*, Madrid, Horas y Horas.

SHINODA BOLEN, Jean (2012): *Las diosas de cada mujer*, Barcelona, Kairós.

VARELA, Nuria (2005): *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ed. B, S.A.

WOLF, Naomi (1991): *The beauty myth*, New York, Ed. William Morrow and Co.

WULF, Alfonso Fernando (1995): *Mujeres, héroes y diosas entre los mitos griegos y orientales: A propósito de Odiseo, Gilgamesh y Sansón*, Madrid, Ediciones Clásicas

WULF, Alfonso Fernando (1997): *La fortaleza asediada: Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca, Ediciones Universidad.



