



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA  
GRADO EN HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO

***EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA VIDA PÚBLICA DE LA  
ATENAS CLÁSICA: LAS SACERDOTISAS DE LA ACRÓPOLIS***

***THE ROLE OF WOMEN IN PUBLIC LIFE IN CLASSICAL  
ATHENS: THE PRIESTESSES OF THE ACROPOLIS***

AUTORA: Lucía Díez Rodríguez

TUTORA: Miriam Valdés Guía

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

Madrid, junio de 2020

## RESUMEN

En Época Clásica (s. VI – IV a.C.), la ciudad de Atenas experimentó un cambio político y social inimaginable para el resto de *poleis* helenas; grandes legisladores buscaron una isonomía del *demos* que se materializó, posteriormente, en la configuración de un sistema democrático, al mismo tiempo que su capacidad bélica y naval hicieron de la *polis* ateniense una de las principales potencias de toda la Hélade. En la ciudad, la vida pública y la comunidad se mostraron imprescindibles para su configuración política, en cuyas instituciones sólo se encontraban los varones. No obstante, las mujeres atenienses de la *polis*, a pesar de no responder a los mismos mecanismos que sus compañeros los hombres, se hallaban de igual forma enmarcadas dentro del aparato público de la ciudad. Tanto su estatus de ciudadanas, como su participación en la esfera pública a través de la religión, ya fuera dentro de los rituales cívicos o por su ostentación de cargos públicos, se mostraron imprescindibles para el desarrollo político de Atenas y de su fuerte ideología autóctona durante la época clásica.

**PALABRAS CLAVE:** Mujeres de Atenas, Sacerdotisas, Vida Pública, Religión Griega, Acrópolis, Atenea Polias, Atenea Nike, Ártemis Brauronia.

## ABSTRACT

In Classical Era (VI – IV BCE), the city of Athens experienced an unimaginable political and social change for rest of Hellenic *poleis*; great legislators looked for an isonomy of the *demos* that later materialized in the configuration of a democratic system, at the same time that its military and naval competences made the Athenian *polis* one of the main powers of all Helade. In the city, public life and community were essential for its political configuration, in whose institutions only men were found. However, the Athenian women of the *polis*, despite not responding to the same mechanisms as their male counterparts, were equally framed within the city's public apparatus. Both their status as citizens, as well as their participation in public sphere through religion, either within civic rituals or because of their ostentation of public office, were essential for the political development of Athens and its strong indigenous ideology during the classical era.

**KEY WORDS:** Athenian women, Priestesses, Public Life, Greek Religion, Acropolis, Athena Polias, Atena Nike, Artemis Brauronia.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4</b>
<b>El estudio de género en la Historia Antigua: retos e importancia histórica. ....</b>	<b>6</b>
1. 1. Origen y conformación de la Historia de Género: desarrollo de los estudios sobre la feminidad.....	7
1. 2. Historia de Género en la Antigua Grecia: metodología y problemática. ....	10
<b>Las mujeres libres de Atenas: situación, ciudadanía y márgenes de actuación en la esfera religiosa. ....</b>	<b>13</b>
2. 1 Situación de la mujer ateniense: consideraciones sobre la <i>kyrieia</i> . ....	13
2. 2. ¿Ciudadanas de Atenas? Una propuesta en revisión. ....	18
2. 3. Participación de las mujeres en la vida cívica: rituales y sacerdotisas. ....	23
<b>Las sacerdotisas de la Acrópolis: cultos cívicos e influencia en la vida de la <i>polis</i>. ....</b>	<b>29</b>
3.1. La sacerdotisa de Atenea Polias.....	29
3.1. 2. Las Panateneas: el “tejido” de la comunidad.....	34
3.1.3. Lisímaca y Lisístrata: la visión de Aristófanes sobre la sacerdotisa de Polias. ....	38
3. 2. Otros sacerdocios acropolitanos. ....	41
3.2.1 Mirrina, la sacerdotisa de Nike. ....	41
3. 2. 2. La sacerdotisa de Ártemis Brauronia y el ritual de la <i>arkteia</i> . ....	43
3. 2. 3. Últimas consideraciones. ....	47
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>48</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>50</b>

# INTRODUCCIÓN

El presente trabajo aquí recogido ha sido el fruto culminante de un esmerado, aunque incipiente estudio; los primeros pasos de un espíritu investigador que han dado como resultado las siguientes páginas. Desde que era tan sólo una idea, antes de modelarse en el tema presentado, el objetivo principal del trabajo siempre fue constituirse como una vía paralela a la historiografía tradicional, una relectura de la Historia Antigua en clave de género que aportase distintas opciones a la visión sesgada de la disciplina. Con este fin, me he apoyado en múltiples estudios, algunos considerablemente recientes, como el trabajo de Míriam Valdés Guía, que tan amablemente me remitió sin haber concluido su publicación y a la que agradezco enormemente por ello. Otras obras clásicas, como los de Sarah Pomeroy o Claude Mosse, también se constituyeron en referencias imprescindibles ya que, a pesar de ser ediciones de los años ochenta, asentaron las bases de las investigaciones sobre las mujeres en época antigua.

El hecho de que la temática verse sobre el análisis de la presencia femenina en la vida pública ateniense y, más concretamente, en el papel ostentado por las sacerdotisas de la Acrópolis durante el período clásico, ha implicado, necesariamente, la doble lectura del discurso tradicional y de las fuentes clásicas, de preeminencia tanto masculina como patriarcal, lo que ha constituido un reto a la hora de llevar a cabo una lectura del tema desde los estudios de género. Para conseguir suplir aquellos vacíos historiográficos que no pueden aportarnos los documentos escritos, ha sido de obligada necesidad atender tanto las manifestaciones artísticas – desde obras teatrales hasta cerámicas –, como las diversas evidencias arqueológicas y epigráficas de dicha época, pruebas fehacientes de la presencia femenina en la vida cotidiana helena.

Para comenzar a abordar la problemática presentada, es necesario introducir la Historia de Género; su nacimiento, competencias y discusiones, así como explicar cómo puede aplicarse esta corriente de estudio al ámbito de la antigüedad, resulta de vital importancia para comprender el trazado del trabajo. No obstante, la lectura en clave de género, como veremos, presenta una serie de inconvenientes y dificultades muy claros: la falta de fuentes femeninas requiere de la relectura, análisis y crítica de los clásicos – realizados por manos masculinas – en clave de género. De la mano de Georges Duby y Michelle Perrot, así como de Almudena Domínguez o Sonya O’Rose, asistiremos a la creación de estos estudios de género en la antigüedad, así como ahondaremos en la importancia histórica de esta visión historiografía para el estudio época antigua.

El segundo capítulo versará sobre el análisis de las mujeres libres en el caso histórico de la Atenas Clásica; se estudiará su capacidad legal y se cuestionará la institución de la *kyrieia* a la que se encontraba sujeta, a la vez que se reformulará la concepción de ciudadanía junto a la posibilidad de ostentación de dicho estatus. Para ello, necesitaremos analizar profundamente a Aristóteles o Platón, de la misma manera que será imprescindible acudir a Plutarco para conocer las importantes reformas de Solón. De igual forma, se requerirán las observaciones de Josine Blok y Violaine Sebillotte Cuchet, indispensables para comprender la experiencia

femenina dentro del marco legal ateniense. Por último, se comenzará a abordar la cuestión de estas mujeres en la esfera pública, muy ligada a la religión.

El tercer apartado introducirá directamente a la mujer en el marco religioso: analizaremos a las sacerdotisas, su participación en los ritos cívicos de la *polis* y su importancia de cara a la comunidad. Para ello, autoras como Míriam Valdés, Patricia Denis y autores como Matthew Dillon o Stephen Lambert, serán las principales referencias bibliográficas para desentrañar los diferentes rituales y su impacto en la vida cotidiana de la ciudad. Asimismo, la utilización de los pasajes de Homero, Pausanias o las obras teatrales de Aristófanes y Eurípides, se convertirán en ejes fundamentales de estudio, que nos mostrarán ciertas realidades – especialmente los dos últimos – no contempladas en el resto de fuentes clásicas y que, sin embargo, muestran una imagen más fidedigna de la cotidianidad ateniense.

## CAPÍTULO PRIMERO

### El estudio de género en la Historia Antigua: retos e importancia histórica.

“Cuando Penélope se dirige, en la Odisea, a los pretendientes, es el poeta quien la hace hablar. Cuando Clitemnestra evoca las miserias de la esposa que se queda en el hogar esperando el retorno del guerrero, en realidad es Esquilo el que habla por su boca. No hay más remedio que aceptarlo así. Pero ¿acaso por ello vamos a renunciar al intento de definir cuál era el lugar de las mujeres en la Grecia antigua?”

– Claude Mosse<sup>1</sup>.

“¿Es que, acaso, las mujeres tienen historia?” se preguntaban a inicios de los años noventa Georges Duby y Michelle Perrot, en el primer volumen de *Historia de las mujeres en occidente*<sup>2</sup>, referente a época antigua, intentando ambas autoras desgranar uno de los grandes interrogantes de la historiografía contemporánea. La respuesta a su cuestión entroncaba con la escasez – e incluso inexistencia – de fuentes en las que encontremos sus voces propias, su mirada, su pensamiento, su memoria. En una sociedad que hendía raíces en el sistema patriarcal, lo único que se conoce de ellas es a través de la mirada de ellos, los gobernantes de la ciudad, los administradores, filósofos, políticos, cabezas de familia; los hombres. Es la Historia de tendencia masculina aquella que domina nuestras fuentes, con escasísimas excepciones como la poetisa Safo de Lesbos, lo que provoca asimismo la creación con sus palabras de sujetos pasivos, testigos, auxiliares, eternas plañideras y perpetuas Pandoras<sup>3</sup>.

Bien es cierto que podría resultar difícil para la historiografía no perpetuar dicha costumbre; si para las figuras clave del pensamiento griego, Platón y Aristóteles, las mujeres resultaban ser seres inferiores en anatomía, fisiología y psicología con respecto al modélico patrón masculino<sup>4</sup>, pocas opciones poseía el discurso occidental para apartarse de su base fundamental de razonamiento. Así mismo, reconocer el error y aceptarlo sólo puede tener como fin la reelaboración del discurso teórico de la disciplina histórica. Tal y como dijo Sarah B. Pomeroy en su obra *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, es un bien más que necesario escribir – o reescribir – la historia de las mujeres de la antigüedad, no sólo como aspecto legítimo de la historia social, sino porque el pasado ilumina problemas contemporáneos, especialmente en las relaciones de hombres y mujeres, que han visto como origen en la edad antigua el ejemplo para adoptar ciertas actitudes hacia el género femenino, perdurando de este modo a través de los siglos<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Mosse, 1990: 10.

<sup>2</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 7.

<sup>3</sup> Mosse, 1990: 10.

<sup>4</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 79.

<sup>5</sup> Pomeroy, 1999: 11 – 12.

## 1. 1. *Origen y conformación de la Historia de Género: desarrollo de los estudios sobre la feminidad.*

S. Pomeroy hablaba de un hecho fundamental: es necesario evolucionar el paradigma femenino preestablecido para conseguir desentrañar aquellos vacíos de conocimiento tan frecuentes y comunes en nuestra disciplina histórica. Curiosamente, para conseguirlo había que explorar aquel mundo que la antigua historiografía había ignorado; el mundo femenino a partir de la investigación en clave de género.

Así pues, ¿cómo nacen, evolucionan y qué abordan los Estudios de Género? Debemos remontarnos al surgimiento de un nuevo área de investigación, el de la mujer. “Las mujeres no estaban y de ellas nada se sabía”<sup>6</sup> pero no resultaban ser un grupo minoritario como siempre se había pretendido hacer creer, sino que, como bien remarca Uxía Otero – González, eran un “grupo minorizado” que encontró en la segunda oleada feminista de la década de 1960 el impulso necesario para trasladar su denuncia sociopolítica a la comunidad académica. Resultaba vital la creación de estudios que se comprometieran con la situación femenina y que propiciasen a su vez una serie de cambios sociales, orientados todos ellos a conseguir una sociedad más justa e igualitaria<sup>7</sup>. En los años 1965 y 1968 fueron las universidades de Estados Unidos las primeras en adoptar una nueva perspectiva de estudios enfocados a “la mujer” – en singular –, aportando al campo historiográfico a grandes investigadoras, apoyadas institucionalmente en la década de los setenta<sup>8</sup>.

En este panorama y con respecto al ámbito de la Historia Antigua, tenemos, poco tiempo más tarde, la obra anteriormente citada de la norteamericana Sarah B. Pomeroy que en 1975 comienza a dar los primeros pasos hacia una ruptura de la categoría monolítica de “mujer” como se había venido dando en los ámbitos académicos. Básicamente, dio el paso a un término plural de “Historia de las mujeres” que suponía la visibilización y dignificación de la diversidad de la condición femenina en época antigua, acabando con la concepción de una masa indiferenciada de la que no se tenían en cuenta ni categorías ni clases sociales<sup>9</sup>. Puesto que Pomeroy no poseía ningún modelo previo, su obra se constituyó como todo un referente que rompía las bases positivistas en las que se habían sumido los estudios clásicos, alejándose de aquella historiografía llena de retratos femeninos célebres que iban de Penélope a Cleopatra<sup>10</sup> para integrarse en criterios de clase, poder, etnia y sexo<sup>11</sup>.

De esta forma se debatía y avanzaban los primeros estudios históricos sobre las mujeres en la historiografía americana que, sin duda, fue la que poseyó un desarrollo más dinámico si es comparada con la historiografía inglesa – que en su caso tuvo que comenzar el camino de la investigación al margen de las universidades –, francesa o alemana, las cuales contaron con

---

<sup>6</sup> Otero – González, 2019: 28.

<sup>7</sup> Domínguez Arranz, 2010: 24.

<sup>8</sup> O’ Rose, 2010: 23.

<sup>9</sup> Picazo, 2008: 25.

<sup>10</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 538.

<sup>11</sup> Cid López, 2015: 29 – 30.

menos aceptación por parte de los historiadores hombres de la profesión<sup>12</sup>. A pesar de la inspiración feminista que poseían al comienzo todas las historiadoras de las mujeres, el contenido y la dirección que adoptó la nueva “disciplina” tomó caminos independientes de investigación con escenarios nacionales muy diferentes entre sí. Mientras que en Estados Unidos triunfó el concepto de “esferas separadas”<sup>13</sup> y en Gran Bretaña la investigación histórica feminista bebió de la historia social de inspiración marxista y socialista, en Francia se desarrolló una corriente que pretendía la investigación multidisciplinar con el apoyo de análisis metodológicos propios de la sociología y de la antropología. Dicha tendencia en Historia Antigua fue aplicada especialmente a las prácticas religiosas e iconográficas y prosperó al abrigo de la fundación del Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes, creado por Jean – Pierre Vernant con el apoyo de Fernand Braudel, que a día de hoy prosigue sus investigaciones de los estudios clásicos inspirándose en una antropología estructuralista<sup>14</sup>.

Junto con todas estas visiones y tendencias historiográficas encontramos, a su vez, la lectura de la Historia de las Mujeres en base al movimiento del feminismo radical, corriente feminista surgida en Norteamérica entre las décadas de los años sesenta y setenta que interpretaba la opresión femenina como una consecuencia de la dominación masculina dentro de un sistema patriarcal. Su máxima era analizar el problema del patriarcado, de la relación de poder del sexo masculino sobre el femenino, dado que aceptaban que las mujeres habían sido deliberadamente oprimidas por ellos. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, al reconocer esta afirmación no se buscaba realizar una Historia de las mujeres víctimas, sino que las historiadoras estaban interesadas en estudiar las formas en las que habían resistido a esta opresión sistemática. Desde la creación en 1973 del London Feminist History Group se planteó el análisis de dichas “historias de las mujeres” desde una perspectiva de “esfera separada” en la que mostrar las actividades que estas realizaban fuera del ámbito doméstico y que suponían una resistencia a ese control de los espacios por parte de los hombres, enfrentándose directamente al sistema patriarcal<sup>15</sup>. En este ámbito intelectual obtuvo gran repercusión la obra de la historiadora anglófona Gerda Lerner, *La creación del patriarcado* del año 1986, en la cual buscó los orígenes de la diferenciación sexual en la Mesopotamia de los milenios IV y III a.C. Según su trabajo, encontró los inicios de la opresión en el momento en que los hombres habían comenzado a imponer su poder sobre las mujeres desde una perspectiva sexual, orientada, en principio, a la reproducción. La novedad de sus estudios radicaba en la utilización de material arqueológico, así como la importancia a la correcta traducción de los textos para ahondar en la construcción masculina del lenguaje, lo que aportaban a la historia una riqueza multidisciplinar<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> O’ Rose, 2010: 23.

<sup>13</sup> En la búsqueda de los orígenes del sometimiento femenino y con el fin de recuperar el estilo y las influencias en las vidas de las mujeres del pasado, las investigadoras las representaron viviendo y actuando en un espacio diferenciado debido a su opresión: “la esfera de las mujeres”. Esta creencia plantea problemas de cara a analizar cómo y por qué las mujeres eran víctimas de una sociedad patriarcal (O’ Rose, 2010: 24 – 25).

<sup>14</sup> Picazo, 2008: 20.

<sup>15</sup> O’ Rose, 2010: 33.

<sup>16</sup> Cid López, 2015: 31 – 32.



La tendencia histórica feminista radical fue importantísima para el desarrollo del movimiento y poseyó una gran variedad de perspectivas que permitió la producción de numerosos trabajos sobre Historia de las Mujeres hasta los años ochenta, aunque, evidentemente, contó con igual número de detractores. Las críticas mayoritariamente aludían tanto a la universalización que se estaba construyendo de la categoría de “mujer” – no se contaba con diferencias en orientación sexual, origen étnico, nacional ni religioso – y que se estaba produciendo el efecto contrario al deseado: crear una historia paralela con nombre de mujer al margen de la masculina. La solución a esta problemática nació, de nuevo, en Estados Unidos, donde el término “género” se tornó en categoría imprescindible para comprender las vidas de las mujeres del pasado sin tener que aislarlas en una burbuja de un “mundo subalterno” femenino ni que se constituyeran como categoría universalizada dentro de un paradigma tremendamente occidental<sup>17</sup>. Fue en 1985 – una década después de que la socióloga británica Ann Oakley introdujera dicha categoría en el panorama de las Ciencias Sociales diferenciándolo de “sexo”<sup>18</sup> –, cuando intervino Joan W. Scott analizando para la revista *American Historical Review* sobre cómo la feminidad resultaba ser una construcción histórico – cultural. Scott definió el “género” como el conjunto de significados atribuidos a las diferencias percibidas entre ambos sexos, donde lo importante radicaba en la construcción histórica de los colectivos de mujer y hombre como categorías identitarias. La propia diferenciación u oposición de los sexos solo adquiriría significado en contraste con su *otro*, pero a la vez no resultaban ser un elemento estable, pues variaba en el tiempo y dependía de la sociedad estudiada<sup>19</sup>.

El nacimiento de la categoría de “género” y surgimiento como método histórico fue de indudable importancia para el mundo anglosajón, pero no podríamos decir lo mismo del ámbito francés. Tal y como nos relata Violaine Sebillotte Cuchet, *gender* era una palabra de origen inglés que no fue aceptada inicialmente por la historiografía francesa al considerarlo un término anacrónico para el estudio histórico, así como políticamente neutro y que no apoyaba la causa feminista al evitar hablar directamente de las mujeres<sup>20</sup>. Este hecho dio lugar a una confrontación académica a través de la cual podríamos comprender el por qué figuras tan importantes como la helenista y antropóloga Nicole Loraux, alumna de la Escuela estructuralista de París, no aluda en su obra *Les enfant d’Athènes* a dicho término, a pesar de analizar la condición femenina en un contexto político dominado por varones y la división sexual en la *polis*<sup>21</sup>.

Aun así, el pensamiento de Loraux fue igualmente difundido, gracias a su contribución en dicho volumen, en *L’histoire des femmes en Occident*, dirigido por Michelle Perrot y Georges Duby, suscitando la atención por esta temática entre las investigadoras españolas de principios de la década de 1990. Poco a poco y a pesar de las dificultades, el interés por la

---

<sup>17</sup> O’ Rose, 2010: 34 – 35.

<sup>18</sup> En 1975 Ann Oakley diferenció “sexo” como un término biológico y lo diferenció de “género”, de carácter psicológico y cultural. La adscripción de cierto género a un determinado sexo es un hecho cultural que rige las relaciones personales, la forma de concebirse a sí mismo y al mundo, las formas de actuación, personalidad, etc. (Domínguez Arranz, 2013: 40).

<sup>19</sup> Scott, 2008: 20; Cid López, 2015: 33.

<sup>20</sup> Sebillotte Cuchet, 2016: 544.

<sup>21</sup> Cid López, 2015: 34.

Historia de Género fue cada vez mayor y aportó interesantes trabajos que, en el ámbito de la Antigüedad, versaron sobre mujeres tanto griegas como romanas. La creación de una aparente “Escuela” metodológica vio finalmente los frutos de su esmerado trabajo en el año 2012 con la publicación de *A Companion to Women in the Ancient World*, editado por las teóricas Sharon L. James y Sheila Dillon. La importancia de dicha obra no radicaba únicamente en que había sido publicada por la prestigiosa editorial de monografías Wiley-Blackwell, sino que presentaba una lectura del Mediterráneo antiguo en clave de género con la novedosa incorporación de las mujeres como sujetos y agentes de los relatos históricos, además de recoger aportaciones sobre educación, familia, religión e iconografía<sup>22</sup>.

Como punto final a este recorrido por la construcción de la Historia de Género, convendría referirnos también brevemente a la historiografía española. En nuestro país, la oleada feminista no llegaría hasta después de la dictadura, en el año 1979, a raíz de la celebración de las Primeras Jornadas del Patriarcado organizadas por la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue este el inicio de nuestros estudios de género, que adoptaron las teorías sobre patriarcado y perspectiva de género, incluyéndolas en las disciplinas científicas y transformando el panorama de estudio por completo<sup>23</sup>. Con respecto a historiadoras en el ámbito de la Antigüedad poseemos a grandes autoras entre las que destacamos a Ana Iriarte Goñi, catedrática de la Universidad de País Vasco, y a María Dolores Mirón, doctora en la Universidad de Granada.

Finalmente, tal y como nos resume a la perfección Michelle Perrot en *Mi historia de las mujeres*, “todo comenzó por ser una historia del cuerpo y de los roles privados y llegó a constituirse como una historia de la presencia femenina en el espacio público de la ciudad, del trabajo, de la política... Una historia de las mujeres víctimas que se transformó en una historia de las mujeres activas, que vino dada por el desarrollo de la historia de las mujeres para convertirse en esta historia del género”<sup>24</sup>.

## 1. 2. *Historia de Género en la Antigua Grecia: metodología y problemática.*

Una de las principales problemáticas que ha poseído siempre el ámbito de la Historia Antigua ha sido la idealización de lo clásico, la búsqueda e intento de retorno a sus principios; el deseo de imitar aquella civilización, considerada superior, magnífica, gloriosa, llena de dioses, héroes y humanos valerosos y sabios. La Grecia antigua era, ante todo, una época modélica a la que sucumbieron períodos como el Renacimiento y el Neoclasicismo que, aunque su nombre sólo fuera utilizado para referirse a las producciones artísticas, marcaron fuertemente su evolución social, política e histórica.

En torno al siglo XVIII se dio una revalorización del clasicismo, una vuelta a aquella Grecia heroica donde el discurso político vislumbró un modelo de masculinidad para los

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 33 – 35.

<sup>23</sup> Domínguez Arranz, 2010: 24 – 25.

<sup>24</sup> Perrot, 2008: 16 – 17.

varones occidentales modernos: los hombres del mediterráneo antiguo. Aquellos filósofos, oradores, políticos, estrategas y guerreros definían a la perfección los valores de lealtad, valentía, astucia y erudición que anhelaban poseer los miembros de las clases altas. En este discurso idílico, la posición de las mujeres descrita por los autores clásicos suponía un elemento bastante contradictorio que no parecía concordar con los creadores de la democracia y de la base cultural occidental contemporánea<sup>25</sup>. Tanto es así que no fueron de extrañar los intensos debates que se sucedieron acerca de la mujer y su condición en la sociedad antigua: mientras que algunos helenistas trataron de defender la situación femenina en la *polis* comparándola con el tratamiento “deferente y protector” que recibían las mujeres burguesas de la Europa moderna<sup>26</sup>, otros sostenían que se debía a la orientalización de la vida privada – contrapuesta a la occidentalización de la vida política – que las mantenía en una reclusión semejante al *harén* y que relacionaron con el *gynaikeion*, perspectiva que se debía a cómo el temprano siglo XIX concebía la antigüedad<sup>27</sup>. En los últimos tiempos, multitud de investigadores han potenciado la investigación multidisciplinar a través de premisas metodológicas de otras ciencias sociales como la arqueología o la antropología – como la anteriormente mencionada Escuela de París – , cuyo método de estudio se basa en el análisis comparativo del mundo antiguo con otras culturas. Aparentemente este procedimiento podría suponer un avance en el ámbito histórico debido a su complejidad, sin embargo, se ha topado de nuevo con la hostilidad de los sectores más conservadores; la tendencia de estatus privilegiado que poseen los estudios clásicos como germen democrático europeo provoca la denostación de nuevas visiones y conclusiones que puedan socavar los preceptos tanto de dicho origen cultural<sup>28</sup> como atacar la autoridad de la propia academia<sup>29</sup>. Tal y como nos muestran estas distintas visiones historiográficas, tanto los objetos de estudio como los debates acerca de la antigüedad han sido, y son en realidad, construcciones ideológicas recientes dependientes del momento coetáneo en el que son formuladas, conclusión a la que no escapa siquiera la Historia de Género. Esta afirmación entroncaría con la problemática propuesta por la Escuela francesa ante la reticencia del uso de la categoría de género; es cierto que resulta ser un término anacrónico, pero finalmente, ¿qué objeto de estudio no lo es? Cualquier concepto resulta incompatible a como los humanos de sociedades antiguas lo comprendían, pero el acercarnos con problemáticas actuales a situaciones pasadas, siempre con matizaciones y aceptando la lejanía cronológica, puede ayudarnos no solo a desentrañar y comprender su cosmovisión, sino también a poder dar sentido al desarrollo de estructuras que han perdurado, aunque con cambios, hasta nuestros días. Básicamente, releer la Historia en clave femenina nos hace replantearnos la evolución histórica en su conjunto<sup>30</sup> y nos permite salir de ese inmovilismo férreo producido por la búsqueda de verdad absoluta de cariz positivista.

La metodología actualmente utilizada ha decidido aportar un mayor énfasis a los textos no literarios tales como inscripciones, textos ginecológicos o restos materiales en lugar de

---

<sup>25</sup> Picazo, 2008: 17.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>27</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 539.

<sup>28</sup> Picazo, 2008: 20.

<sup>29</sup> Domínguez Arranz, 2013: 32.

<sup>30</sup> Perrot, 2008: 229.

acudir a los autores clásicos. Además, especialmente en el ámbito griego, se ha revalorizado el peso de la religión y de las prácticas rituales tanto por la relevancia que estas poseyeron en el ámbito de la vida pública de la *polis* como por la presencia activa de las mujeres en dichas actividades. Se ha descrito incluso el ámbito de la ciudad griega como una “comunidad de sacrificio” donde los rituales constituyeron un elemento vital para la colectividad y donde todas las actividades políticas, militares y judiciales se encontraban amparadas bajo los auspicios divinos que, en su mayoría, eran oficiados por sacerdotes y sacerdotisas<sup>31</sup>.

Sin más dilación, procedo a finalizar este primer capítulo referente a la historiografía para comenzar a presentar el *corpus* del trabajo: la participación en la vida pública de las mujeres y, en especial, de las sacerdotisas en la *polis* ateniense del período clásico. Sin embargo, he de aclarar que no pueden ser generalizadas las pretensiones o capacidades de las sacerdotisas y ayudantes con el conjunto de la población femenina ática, ya sea porque mayoritariamente estas proceden de las clases aristocráticas ya sea porque, en suma, fueron un número muy pequeño con relación al grueso de las mujeres de Atenas.

---

<sup>31</sup> Picazo, 2008: 25 – 27.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### Las mujeres libres de Atenas: situación, ciudadanía y márgenes de actuación en la esfera religiosa.

#### 2. 1 Situación de la mujer ateniense: consideraciones sobre la *kyrieia*.

Es prácticamente imposible comprender la situación de las mujeres libres de Atenas sin vincularlas al sexo masculino. Su carácter sociológico y legal procedía, esencialmente, de las relaciones que estas poseían con sus familiares varones; las mujeres atenienses eran, por lo general, conocidas a partir de su parentesco con los hombres de su *anchisteia*<sup>32</sup>. A pesar de poseer nombre propio, es bastante frecuente encontrarlas mencionadas como las madres, esposas o hermanas de un ciudadano<sup>33</sup>, hecho que se explica a través de la importancia de las relaciones familiares como aportadoras de identidad<sup>34</sup>, especialmente después de la legislación de Solón, quien potenció el núcleo de la unidad familiar.

La mujer ateniense, pese a su condición libre e independientemente de su situación socioeconómica, fue designada como una “eterna menor”<sup>35</sup> que debía ser tutelada, lo que exigía la figura de un *kyrios*<sup>36</sup>, inserta en un sistema institucionalizado denominado como *kyrieia* – *κυριεῖα* –. Esta situación se encontró acentuada por el legislador Solón, quien reguló el papel de las mujeres junto con su actuación en diversos ámbitos, al mismo tiempo que perfiló con más nitidez su papel dentro del *oikos* y su relegamiento a la vida privada<sup>37</sup>. De este modo, reconocida y potenciada por las leyes atenienses, la *kyrieia* era ostentada por hombres adultos que poseían la autoridad en el *oikos* y sobre todo lo que este englobaba, ya fueran bienes materiales o personas: miembros menores de edad, mujeres o esclavos<sup>38</sup>. Si bien es cierto que

---

<sup>32</sup> Red de parentesco bilateral por la cual un grupo de descendencia consanguínea compartía cultos ancestrales y poseía derechos de herencia familiar, extendiéndose hasta el sexto grado – primos segundos –. La persona central del grupo de parentesco era el varón, pero las mujeres resultaban ser una parte esencial en dichas estructuras relacionando a hombres, vía matrimonial, que no se encontraban emparentados entre sí (Humphreys, 1978: 199; Picazo, 2008: 51; Sebillote Cuchet, 2017: 74).

<sup>33</sup> Encontramos, sin embargo, algunas dedicatorias en la Acrópolis ateniense realizadas por mujeres y donde sólo aparece su primer nombre, sin que se mencione ninguna figura masculina (Dillon, 2001: 14; Valdés, 2007: 212). Avradimou (2015: 3 – 8) nos muestra hasta treinta y ocho inscripciones datadas entre mitad del s. VI y mediados del V donde se observan únicamente nombres femeninos, sin que exista tampoco una tipología votiva específica y diferenciada de la masculina; algunas mujeres ofrecen a la divinidad pilares, otras columnas votivas, broncees – los más comunes –, o vasos. Estas ofrendas podrían realizarse a la diosa Atenea, incluso, si no se era ciudadana ateniense, como en el caso de la dedicatoria conjunta de Aristomache y Charikleia.

<sup>34</sup> Clístenes intentó vincular a los individuos según criterios territoriales obligando a la identificación de cada sujeto por su demótico, por su *demo*, aunque la tradición de filiación era muy difícil de eliminar y apenas se dejó de escuchar la mención de “hijo de”, mostrando la fuerza de las relaciones consanguíneas, especialmente entre los grupos aristocráticos (Pomeroy, et al., 2010: 207).

<sup>35</sup> Valdés, 2007: 210.

<sup>36</sup> *Kyrios* como adjetivo significa “tener poder o autoridad sobre” o tener “autoridad para hacer”. Básicamente era el señor, cabeza de familia, guardián o fideicomisario (Hunter, 1994: 9 – 10).

<sup>37</sup> “Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno.” Plutarco, *Solón*, 21. 5 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008); Valdés, 2007: 210.

<sup>38</sup> “Organismo nel quale sono compresi cose, persone e riti” (Ferrucci, 2006: 183).

en el caso de los últimos el *kyrios* poseía la figura de dueño, en el de las mujeres e hijos menores resultaba ser su tutor<sup>39</sup>. Como representante público de las mujeres, no sólo era el garante de que estas honrasen el nombre de la familia, así como ellos procuraban guardar su reputación<sup>40</sup>, sino que poseían, además, la capacidad de establecer relaciones con otros grupos familiares a través de ellas, en una especie de enlace entre la vida pública y privada.

Con respecto al ámbito económico, al no ser reconocidas como legalmente competentes o autónomas, no podían ser responsables de las transacciones económicas de la familia, a excepción de aquellas con valor de un *medimnos* de cebada<sup>41</sup>, que podía alimentar a una familia durante cinco o seis días<sup>42</sup>. Por otro lado, según Hunter<sup>43</sup>, se les permitiría poseer dinero que, por ejemplo, sufragase el funeral de su padre. Ambas ideas muestran cómo prácticamente la única capacidad de transacción por sí mismas sería aquella con fines domésticos o íntimamente ligada a la familia, aunque bien es cierto, tal y como recalca J. Cepeda, que las leyes atenienses en ningún momento fijaron quién debía tomar las decisiones monetarias dentro del matrimonio, a pesar de que sí establecían quién podía y quién se encontraba limitada para las actividades comerciales. Por ese motivo, no sería extraño que la práctica femenina dentro del *oikos* difiera de lo legalmente establecido; de hecho, lo más probable – según autoras como Dolores Mirón o Virginia J. Hunter –, es que la toma de decisiones común entre el marido y la mujer en el gobierno de la casa fuera un ideal frecuentemente llevado a la práctica y que, por ende, en numerosas ocasiones serían ellas quienes se encargarían de los asuntos financieros del hogar<sup>44</sup>. Con los maridos fuera de la esfera doméstica la mayor parte del tiempo no puede sostenerse la idea de que ellas no supieran organizar el *oikos* ni que se encontraran totalmente recluidas en el polémico *gynaikonitis*. La existencia de esta “habitación de las mujeres” – entendida por la historiografía como resultado de la dualidad de las dos esferas dentro también del ámbito privado – apenas se muestra en los textos, excepto en la descripción que hace Jenofonte en su obra *Económico* o en su mención en el *Discurso de defensa contra el asesinato de Eratóstenes*, a través de la voz de Eufileto:

“Le mostré también el alojamiento de las mujeres, separado por una puerta con cerrojo del de los hombres, para evitar que se saque algo de dentro que no convenga ni puedan procrear hijos los esclavos sin nuestro consentimiento.”<sup>45</sup>

“[...] poseo una casita de dos plantas iguales por la parte del gineceo y del androceo.”<sup>46</sup>

En el primer caso, la habitación descrita no parece encontrarse diseñada para las mujeres libres del *oikos*, sino más bien para las esclavas. En el caso del segundo, es evidente que Eufileto debe ser un hombre relativamente acomodado, pues son extrañas las casas de dos plantas en

---

<sup>39</sup> Hunter, 1994: 9 – 10; Campa, 2019: 259.

<sup>40</sup> Básicamente se trataba de un control de los cuerpos y de la sexualidad femeninas en las que intervenía activamente el *kyrios* (Sebillotte Cuchet, 2017: 73; Hunter, 1994: 10).

<sup>41</sup> Iseo, 10. 10 (Traducción de Jiménez López, 1996).

<sup>42</sup> Cepeda, 2000: 162.

<sup>43</sup> Hunter, 1994: 28.

<sup>44</sup> Mirón, 2000: 113 – 114; Cepeda, 2000: 177; Hunter, 1994: 38.

<sup>45</sup> Jenofonte, *Económico*, 9. 5 (Traducción de Zaragoza, 1993).

<sup>46</sup> Lisias, *Discursos*, 1. 9 (Traducción de Calvo Martínez, 1988).

Atenas. Lo realmente curioso, es que hace mención, igualmente, a “la habitación de los hombres”, el androceo. ¿Qué conclusiones podrían sacarse de ello? Sebillote Cuchet<sup>47</sup> sostiene que la existencia del gineceo es imposible de rastrear, dado que ni siquiera arqueológicamente ha podido constatarse dicha especialización de las habitaciones. Tampoco puede suponerse que fuera una práctica extendida, ya sea por su inexistencia en los textos o porque sería un lujo que sólo podrían costearse los ciudadanos mejor posicionados económicamente<sup>48</sup>. Se ha especulado entonces que, quizás, esta supuesta división espacial correspondería a una especificación léxica de organización general de las actividades del *oikos*. Es decir, que los espacios multifuncionales domésticos adquirieran dicha denominación dependiendo del momento del día o año y las actividades que, consecuentemente, se realizarían; en el caso de las mujeres, las tareas más propias – para aquellas exentas del trabajo fuera del *oikos* – irían desde la crianza de los vástagos, hasta la administración del hogar o el hilado<sup>49</sup>.

Volviendo a la cuestión principal, se observan dentro de la *kyrieia* algunas situaciones extraordinarias que muestran hasta qué punto se encontraba la mujer sujeta tanto a esta institución como a los designios del sexo masculino. En el caso de aquellas familias que carecían de descendientes varones, las mujeres herederas – *epikleroi* – debían entrar en escena con un papel crucial para el mantenimiento del *oikos* dentro de la familia. Es cierto que “heredaban” el patrimonio, pero su titularidad se limitaba a la de mera transmisora de los derechos de propiedad<sup>50</sup> a sus hijos varones. Bajo las leyes atenienses, una *epikleros* no desposada debía enlazarse con hombres de su misma *anchisteia*, cuyo principio de elección se movía entre los familiares más cercanos – paternos en primer lugar, maternos si estos no existían –<sup>51</sup>, y la dejaba en una situación de gran vulnerabilidad pues, si ya estaba casada, cabía la posibilidad de que los familiares varones pudieran divorciarla para desposarla con alguien más conveniente<sup>52</sup>. En el caso de las mujeres que enviudaban, el panorama no resultaba ser más benévolo para ellas; si estas eran transmisoras de los bienes del *oikos* de su esposo, debían casarse con un familiar del mismo, una práctica que ha sido denominada tradicionalmente como levirato<sup>53</sup>.

En cuanto a la *Retórica* de Aristóteles<sup>54</sup>, se hace referencia al término de *kyrios* como “el que elige”, referido al contexto de la elección del cónyuge de una hija. A este respecto, se certifica que el matrimonio no era una elección libre de la joven – inicialmente, ya que Aristóteles parece aludir a que la autoridad del padre sólo se ejercía para la primera unión – y que el acto por el cual se unían legítimamente un hombre y una mujer no resultaba más que un

---

<sup>47</sup> Sebillote Cuchet, 2017: 78 – 79.

<sup>48</sup> Osborne, 2002: 163.

<sup>49</sup> Sebillote Cuchet, 2017: 79.

<sup>50</sup> Valdés, 2008: 159; Cepeda, 2000: 172.

<sup>51</sup> Cepeda, 2000: 172; Hunter, 1994: 14.

<sup>52</sup> Duce, 2019: 589 – 620.

<sup>53</sup> Se obligaba a la viuda a casarse con el hermano de su esposo. Se observa en estas situaciones el gran peso de la familia nuclear, donde el marido se hallaría más vinculado a sus lazos familiares directos que a su esposa (Duce, 2019: 620).

<sup>54</sup> “Así [...] Alejandro (Paris) raptó legalmente a Helena, dado que por su padre le había sido concedido a ella el derecho de elección. Ahora bien, no valía siempre igual, sino sólo la primera vez, porque sólo hasta ese momento tiene autoridad el padre”. Aristóteles, *Retórica*, 1401b 35 – 1402b 1 (Traducción de Racionero, 1999).

contrato realizado entre dos casas como compromiso oral. Un pacto que podría denominarse de “transacción”, por el cual el *kyrios* paterno entregaba a la mujer al futuro esposo y futuro *kyrios*<sup>55</sup>. Bien es cierto que, en época de la Atenas de Solón, s. VI, se sustituyó el matrimonio tradicional de la “compra de la novia”, *hedna*, a través de la cual el novio otorgaba regalos al padre de la misma, por la *engye*, con la dote proporcionada por la familia de la novia<sup>56</sup>. Se comprueba en esta práctica un relegamiento en cuanto al “valor” de la mujer aristócrata como una de las medidas de homogeneización ciudadanas por parte de Solón<sup>57</sup>, que implicó paralelamente que no fueran vistas como simple “moneda de cambio”<sup>58</sup>. Según cuenta Plutarco<sup>59</sup>, Solón no quería que el matrimonio fuera “a sueldo”, de ahí la limitación de la dote ya que lo que primaba era “el atractivo y el amor mutuo”. Con estas palabras el legislador ateniense parecía querer dar la vuelta a la cuestión matrimonial, acabando con su concepción de pacto que crearía beneficios individuales a las familias – casando hijas con varones de poderoso linaje – para introducir un nuevo deber ciudadano: la descendencia como una cuestión cívica en la que procrear ciudadanos fuera la culminación del individuo de la *polis*<sup>60</sup>.

De este modo, la *kyrieia* propugnada por Solón se vinculaba, según Hunter, inherentemente con una certificación de la legalidad tanto del matrimonio como de la descendencia de hijos igualmente legítimos<sup>61</sup>. A tal punto llegó el incentivo de procreación legítima en época soloniana que, para evitar la falta de descendencia, en los casos en que una *epikleros* debía ser desposada por el primer familiar por línea genealógica – podía darse el caso de una diferencia de edad notable –, Solón estableció que el marido debía mantener, al menos, tres relaciones sexuales al mes con ella y que, en caso de no producirse fecundación, esta podría

---

<sup>55</sup> Según Hunter (1994: 16), estaría “bajo la autoridad de varios *kyrioi*”, inicialmente del padre y posteriormente del esposo, pero añade que, seguramente, a pesar de encontrarse ya casada, siguiera sujeta de algún modo al primero quien podía ordenar su divorcio y concertar un nuevo matrimonio por el bien familiar (Sebillotte Cuchet, 2017: 14).

<sup>56</sup> Cepeda, 2000: 163 – 164; Valdés, 2008: 158.

<sup>57</sup> Solón limitó el precio máximo de las dotes “a tres mantos y un ajuar de poco valor” (Plutarco, *Solon*, 20. 6, trad. Pérez Jiménez, 2008) y no permitió que esta constase de tierras – verdadera fuente de riqueza y prestigio en la *polis* arcaica y clásica –. Este hecho, por un lado, evitaba la fragmentación del patrimonio familiar, lo que resultaba bastante beneficioso en el caso de familias con varias hijas ya que se dejaría de ver el nacimiento de una mujer como un nacimiento perdido, constituyéndose como mejora para los grupos con pocos recursos. Por otro lado, al establecerse una dote cuantitativa en función de la renta anual, se promovió la interrelación entre los Eupátridas y el resto de familias, acabando así, en muchos casos, con la exclusividad de los matrimonios entre la aristocracia (Duce, 2019: 616 – 618; Valdés, 2008: 158).

<sup>58</sup> Además de la prohibición explícita en la legislación de Solón de no utilizar a las hijas como “moneda de cambio” (Plutarco, *Solon*, 23. 2., trad. Pérez Jiménez, 2008) ni poner en garantía el préstamo de personas – donde las mujeres más pobres estarían más desprotegidas –, aludimos a esta definición ante el paso de la *hedna* a la *engye* pues en el caso de las familias aristocráticas, el novio deja de otorgar regalos al padre – existiendo incluso competiciones entre pretendientes por quién alcanza la mayor suma – en favor de la dote ofrecida por la familia de la novia (Valdés, 2008: 159; Duce, 2019: 615; Cepeda, 2000: 163).

<sup>59</sup> Plutarco, *Solón*, 20. 6 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008).

<sup>60</sup> Duce, 2019: 616.

<sup>61</sup> Hunter, 1994: 18. A este respecto, Susan Lape (2003: 118 – 122) añade que la legislación soloniana fue una representación de la intervención política en el ámbito privado familiar, a pesar de que otros investigadores abogan por calificar dichas reformas de “apolíticas”, ya que no influyen directamente en ninguna institución pública. No obstante, la autora reivindica el acto político que existe en la intervención de las prácticas familiares; al establecerse una fórmula de matrimonio legal y beneficiar a los hijos legítimos de dicha unión, se estaba reglando una ceremonia privada bajo normativa pública e incentivando, asimismo, el parentesco de la *anchisteia* y su acceso a privilegios, derechos y deberes.



casarse con otro pariente igualmente cercano<sup>62</sup>. En cualquier caso, e independientemente de las diferentes medidas adoptadas por los legisladores atenienses, la importancia en cuanto a la elección del marido por parte del *kyrios* provenía directamente de la concepción del matrimonio como el principal organizador y base de la vida cívica. A través del enlace no sólo se transmitían los bienes familiares, sino que también lo hacía el estatuto de ciudadanía, si este se poseía. La designación como “ciudadano” resultaba esencial para la participación política, militar y religiosa en la ciudad, como se estudiará posteriormente.

Analizando la repercusión de dichas medidas pueden comprobarse dos hechos: primero que, aunque seguramente el objetivo último de Solón no tenía nada que ver con un beneficio femenino, la limitación de la dote promovió un sistema basado en la riqueza y no en el origen de las mujeres, de modo que muchas de ellas pudieron optar a un matrimonio ventajoso aun no habiendo nacido en el seno de una familia aristocrática – mejorando de esta manera sus perspectivas de vida –. Por otro lado, dicha regulación estableció la dote como garantía de la legalidad matrimonial que, a su vez, potenciaba tanto la familia nuclear como la descendencia legítima. Asimismo, este nuevo modelo familiar proporcionaba a las mujeres el papel de gestantes de futuros ciudadanos, lo que les aportó un rol reconocido por la comunidad que estaba fuertemente respaldado por la ley. Si bien la situación femenina dentro del *oikos* se mantuvo sin alteración alguna – incluso se restringió más a las mujeres aristocráticas con otras medidas solonianas<sup>63</sup> – se observa una protección por parte de los órganos estatales de las mujeres casadas legalmente con respecto a las concubinas y *nothoi* – hijos ilegítimos –<sup>64</sup>.

Volviendo a la cuestión de la libre elección con respecto a matrimonios posteriores, apenas hay fuentes que acrediten ese hecho<sup>65</sup> pero existe un ejemplo muy curioso en la vida del célebre orador Demóstenes<sup>66</sup>, cuya madre, siendo él aún muy joven, se negó a mantener relaciones sexuales con el *kyrios* que su anterior marido había impuesto en su testamento, Áfobo, su sobrino. Encontró que no pudo rechazar la tutela por vía legal, aunque no consumó la unión matrimonial y pudo esperar a que su hijo tuviera la edad suficiente como para ser él su propio *kyrios* y así heredar la titularidad del *oikos*. Gracias al discurso del orador, se comprobó que su madre Cleobula había manejado el patrimonio familiar desde la muerte de su esposo, así como había organizado la dote de sus hijas, actuando tal y como sería propio de un padre<sup>67</sup>. Si bien es cierto que este ejemplo pudo haber sido un hecho inaudito, investigadoras como Foxhall, Cuchet o Hunter han estudiado – y estudian – estrategias de acción utilizadas por las esposas frente a la autoridad legal masculina<sup>68</sup>, lo que muestra hasta qué punto debe esta diferenciarse

---

<sup>62</sup>Cepeda, 2000: 172. Sin embargo, Plutarco – no olvidemos, con tono moralizante – parece interpretarlo como una forma de procurar casamientos por amor mutuo y no por interés patrimonial. Plutarco, *Solón*, 20. 6 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008)

<sup>63</sup> “Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo [...]”, Plutarco, *Solon*, 21. 5 (Traducción Pérez Jiménez, 2008). Con el fin de crear una aparente isonomía real, se limitó la ostentación de lujosas joyas o ropajes en público.

<sup>64</sup> Duce, 2019: 618 – 619.

<sup>65</sup> Sebillotte Cuchet, 2017: 73.

<sup>66</sup> Demóstenes, 28. 21 (Traducción de Colubi, 1983).

<sup>67</sup> Hunter, 1994: 30 – 31; Sebillotte Cuchet, 2017: 75; Mirón, 2000: 112; Picazo, 2008: 70.

<sup>68</sup> Sebillotte Cuchet, 2017: 75.

de la dominación social real; tal y como cree David Cohen, muchas veces los investigadores parecen olvidar la distinción entre ideales normativos y la vida cotidiana<sup>69</sup>.

Siguiendo en esta línea, por poner un ejemplo, no se atestigua que en época clásica los *kyrioi* intervengan de forma directa en asuntos de la vida pública, aunque es cierto que Plutarco hace referencia – al hablar de las prohibiciones con respecto a las salidas y el recato en la expresión de aflicción en los duelos por parte de las mujeres – a una figura muy particular, el *gynaikonomos*. Este magistrado de las mujeres comienza a aparecer en los textos al final del periodo clásico, pero en el siglo IV resultaba ser ya una institución considerablemente asentada y relevante. El *gynaikonomos* ha sido entendido como el garante del buen comportamiento femenino en el espacio público<sup>70</sup>, por lo que podría deducirse que existe un relegamiento – o puede que no tuviese dichas prerrogativas – de la figura del *kyrios* fuera del *oikos*. A este respecto, Sebillote Cuchet se posiciona en la teoría de concebir la principal función del *gynaikonomos* como la de integrador de las mujeres en las actividades de la *koiné*, asegurando su correcta participación en rituales cívicos y cuya preocupación versase más sobre aquellas jóvenes no casadas. Al fin y al cabo, según apunta la historiadora, las mujeres libres nunca dejaron de ser agentes en las actividades económicas y sociales de la comunidad<sup>71</sup>.

## 2. 2. ¿Ciudadanas de Atenas? Una propuesta en revisión.

“Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura [...] Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad”.

- Hesíodo, *Teogonía*, v. 572 – 594<sup>72</sup>.

De esta forma hablaba el autor griego de la creación de la mujer, como si fuera su nacimiento un castigo divino para los hombres tras el sacrílego robo de Prometeo; su dulce

---

<sup>69</sup> El aceptar que las mujeres no se encontraban presentes en la esfera pública de la misma manera que los hombres, no debe considerarse como un aislamiento, pues poseían un ámbito público, social y económico propio (Cohen, 1989: 4 – 7).

<sup>70</sup> “[...] que por los ginecónomos sean castigados los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres” Plutarco, *Solón*. 21. 7 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008).

<sup>71</sup> Sebillote Cuchet, 2017: 84.

<sup>72</sup> Traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez, 1978.

aparición tan sólo podía albergar la desgracia. Pandora, que significa “todos los dones”, fue el nombre que pusieron a aquella “trampa inevitable y mortal” que desataría los males del mundo – el trabajo, hambre, fatiga, muerte...– y condenaría, para siempre, a los humanos. Modelada de arcilla, como una cerámica que resulta hermosa pero se encuentra vacía, la engalanaron y vistieron con el único propósito de seducir y engañar a los varones; posteriormente, sus hijas, el *genos* – o estirpe – de las mujeres, seguiría el camino marcado por su madre<sup>73</sup>. Este mito que narra Hesíodo se convirtió en el relato fundacional de la misoginia griega, iniciando tras de sí una temática bastante reiterada en la literatura posterior y cuyos posos se encuentran en la conformación de las identidades helenas, incluida la de la autoctonía ateniense<sup>74</sup>. A este respecto, la aparente exclusión femenina del mito autóctono, así como las diversas promulgaciones legislativas tanto de Solón como de Pericles entre los siglos VI y V, han promovido una discusión historiográfica sobre la existencia o no de una supuesta ciudadanía femenina, qué significaba realmente tener el estatuto de ciudadano y cómo se podía integrar a las mujeres dentro del aparato cívico de la *polis*.

La cuestión, recientemente enfatizada por la perspectiva de género, ha querido poner en tela de juicio la propia concepción de “ciudadanía”, así como su definición en el ámbito ateniense y cómo se interpreta en época contemporánea el ser o no ciudadano o ciudadana. Si se entiende que la ostentación de la ciudadanía requiere necesariamente una participación activa y explícita en el aparato político – social, se llega a la misma conclusión expuesta por Nicole Loraux en los años ochenta; la autora habló de una exclusión radical de las mujeres de la esfera política – puesto que no podían acceder a ninguna magistratura ni participar en la Asamblea –, lo que conllevaba, irremediablemente, la incapacidad de ser ciudadanas<sup>75</sup>. Sin embargo, la autora admitía que posiblemente sí pudieran poseer cierto estatus similar al de la ciudadanía en el caso de que fueran hijas o esposas de ciudadanos varones, lo que les proporcionaría ciertos derechos y deberes<sup>76</sup>. No obstante, esta interpretación parece resultar excesivamente simplista – tal y como afirmará Josine Blok con respecto a la definición aristotélica de la misma – dado que no se tienen en cuenta las características de las configuraciones sociales antiguas y apuntan al mal historiográfico denominado como “presentismo”. Loraux no tuvo en cuenta que el entretendido de los asuntos político – sociales no son los únicos articuladores de la vida pública de la *polis* ya que la religión, faceta en la que las mujeres poseen gran peso y protagonismo, resultó ser la verdadera base de la vida cívica helena<sup>77</sup>.

De esta forma, atendiendo a la legislación ateniense, se comprueba cómo la transmisión hereditaria de la ciudadanía hasta aproximadamente la mitad del siglo V a.C. provenía de un progenitor – normalmente el padre – ciudadano. A partir del gobierno de Pericles y la promulgación de su Ley de ciudadanía en el año 451 a.C. se dictaminó que sólo adquiriría el

---

<sup>73</sup> Picazo, 2008: 33 – 36; Valdés, 2020: 166.

<sup>74</sup> Valdés, 2008: 155.

<sup>75</sup> Loraux, 1994: 10 – 11.

<sup>76</sup> Loraux, 2007: 42; Sebillote Cuchet, 2016a: 188.

<sup>77</sup> Sebillote Cuchet, 2016a: 197; Blok, 2017: 13.

estatus aquel que procediera de dos progenitores atenienses<sup>78</sup>, lo que conllevaba, esencialmente, una especie de noción de ciudadanía femenina<sup>79</sup>. Añadía, además, Aristóteles sobre el discurso de Pericles, que serían ciudadanos aquellas personas que participasen, *metechein*, en los asuntos de la *polis*<sup>80</sup>.

A este respecto debe tenerse en cuenta que la tesis aristotélica, tal y como se ha comentado anteriormente, resulta ser excesivamente genérica: en su libro III de *Política*, el filósofo aportó una definición sobre el tipo de ciudadanos óptimos para un mejor funcionamiento del régimen democrático, pero en ningún caso su escrito fue más allá de la aspiración a una “ciudadanía ideal”<sup>81</sup>. Numerosos historiadores han cometido el error de tomarla al pie de la letra como un análisis de política griega real y ateniense en particular<sup>82</sup>. Asimismo, Aristóteles no sólo utilizó el verbo *metechein* al hablar de *politeia*, sino que también fue usado para hacer referencia a asuntos de la comunidad – *koina*<sup>83</sup> – que podían concernir tanto a ritos cívicos como a festividades de carácter religioso – que en ocasiones solían ser lo mismo –<sup>84</sup>. En este caso, resulta evidente que la religión se conformó como un órgano articulador de la vida de la *polis* a través de sacrificios públicos a las divinidades protectoras – *thysia* – al tiempo que resultó ser un mecanismo cohesionador, como en el caso de los posteriores banquetes cívicos, que renovaban el pacto que unía entre sí a los ciudadanos<sup>85</sup>. La ciudadanía era, por tanto, entendida como una especie de “enlace” entre humanos y dioses; los ciudadanos tenían el derecho a participar en *ta hiera kai hosia*, dos términos que, inseparables, eran los representantes de una relación de reciprocidad que conllevaba, de forma paralela, el goce de los derechos cívicos para los atenienses<sup>86</sup>.

Dicho pacto entre deidades y ciudadanos fue el resultado de una construcción ideológica y cultural promovida desde finales del siglo VI en Atenas, que buscaba una integración tanto cívica como institucional, religiosa y cultural del *demos* – anteriormente excluido – en el marco de la ciudadanía. Para ello, era necesario la conformación de un relato mítico que propugnase una ideología cívico – política común, heredera de la Atenas predemocrática. Por ese motivo se impulsó, en época de las reformas de Solón, un desarrollo de los cultos tanto de Gea como

---

<sup>78</sup> “El contenido de la ley era el siguiente: [...] sólo eran atenienses los hijos de dos atenienses”, Plutarco, *Pericles*, 37. 3 (Traducción Pérez Jiménez, 2008); Blok, 2017: 102.

<sup>79</sup> Sebillotte Cuchet, 2016a: 188.

<sup>80</sup> “Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno”. Aristóteles, *Política*, III, 1275a. 6. Por otro lado, añadió lo siguiente: “En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre”. Aristóteles, *Política*, III, 1275b. 2. 1 (Traducción de García Valdés, 1988) Esta última afirmación se vincula directamente con la Ley de ciudadanía de Pericles además de que, tal y como propugnaba Sebillotte Cuchet, hace mención a la posibilidad de que la mujer ostente la ciudadanía.

<sup>81</sup> “De modo que el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido es sobre todo el de una democracia, [...]”. Aristóteles, *Política*, III, 1275b. 1. 9 – 10 (Traducción de García Valdés, 1988).

<sup>82</sup> Blok, 2017: 13.

<sup>83</sup> A veces es traducido como “derecho de la ciudad” el hecho de compartir, participar y decidir de manera más o menos colectiva, lo que constituye el inicio de la democracia (Blok, 2017: 185).

<sup>84</sup> *Ibidem*, 198.

<sup>85</sup> Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 27.

<sup>86</sup> Blok, 2017: 44.

de Hefesto<sup>87</sup>, así como del mito de Erecto – o Erictonio –, quien “nacía de la tierra” – a través del semen del propio Hefesto arrojado al suelo por Atenea –, y cuya historia parecía reunir a todos los ciudadanos bajo el seno de un nacimiento autóctono común.

En un contexto de definición de la noción de “ciudadanía” como se estaba dando en el siglo VI, se observa una aparente ratificación de la exclusión femenina de la vida política a la vez que la mujer se supedita jurídicamente al varón y se relega al interior del *oikos*. Es entendible, según Loraux, el pensar que tanto las reformas de Solón como el mito de la autoctonía buscaran una autojustificación a través de la relación de la “estirpe de las mujeres” con la primera fémina, Pandora, mientras que se las desligaba de los hombres, quienes “nacerían de la tierra” – *Gaia* – como Erictonio, y serían cuidados por Atenea. El hecho de que ambas sean diosas no significa, sin embargo, que se relacionasen con el género femenino<sup>88</sup> ya que, por ejemplo, Atenea poseía un carácter varonil<sup>89</sup>. Desde esta perspectiva que expone Nicole Loraux, parece existir una exclusión de las mujeres del relato autóctono – y, por consiguiente, cívico –, que además las desposee de dos de sus papeles principales en la *polis*: parir y educar ciudadanos. No obstante, dicha idea debe ser matizada; el mito del nacimiento ateniense resulta ser bastante más complejo que las ideas expuestas por la autora. Se observa, pues, que Pandora posee relación con la Tierra de la que nace, igualmente, Erecto; ella, como Gea, es “dadora de todos los dones”, e incluso parece haber una especie de interrelación entre su persona y Démeter, quien, a partir del rito de las *Tesmoforias*, se relaciona íntimamente también con la Tierra<sup>90</sup>. Pandora, además, es creada por Atenea y Hefesto, al igual que Erictonio, ancestro de los atenienses<sup>91</sup>, a través de un modelado de arcilla, la cual proviene de la tierra. Paralelamente, se comprueba una intencionada integración de las mujeres dentro del aparato cívico ateniense a través de los rituales. En ellos no poseen una mera presencia de espectadoras, sino que en múltiples ocasiones es necesaria su participación activa tanto como asistentes como en forma de sacerdotisas<sup>92</sup>.

En este caso se atestigua que ellas también participaban – *metechein* – en *ta hiera*, entendido el término como “regalo de los humanos a los dioses” y que se basaba, principalmente, en la realización de *thysia*, libaciones u ofrendas votivas – himnos, danzas o canciones – en las que intervenían desde niñas hasta adultas<sup>93</sup>. A través de esta relación “recíproca”, los dioses protectores de la ciudad – en el caso de Atenas, Atenea – se mostraban

---

<sup>87</sup> La introducción, o fortalecimiento de su presencia, de dichas divinidades en el culto ateniense junto con el encumbramiento de Atenea como una de las diosas protectoras de la ciudad, se corresponde con la entrada de grupos tanto de campesinos como de artesanos a la participación en la vida política y judicial, de forma activa, aunque restringida en cuanto a derechos con respecto de los *aristoi*. Comprobamos que de esta forma se pone en evidencia la importancia de los grupos sociales anteriormente más desfavorecidos a la vez que se dan unos primitivos intentos de cierta isonomía legal en la población (Valdés, 2008: 105 – 107).

<sup>88</sup> A este respecto, Loraux (2008: 27) incide en el hecho que los *ándres* son “idénticos entre sí” puesto que su parentesco originario los hace, individualmente, hijos de diferente padre, pero de misma madre que, o bien sería Gea, o Atenea como curótrafa, pues ella es virgen.

<sup>89</sup> Marta González González (2003) recalca su figura como diosa que refuerza el sistema que denominábamos como patriarcal en Atenas. Resulta ser una divinidad nacida únicamente de padre y ligada a la destreza bélica.

<sup>90</sup> Valdés, 2008: 155.

<sup>91</sup> Valdés, 2020: 167 – 168.

<sup>92</sup> Valdés, 2008: 153 – 155.

<sup>93</sup> Blok, 2017: 196.

unidos a la *polis* y se erigían como los principales beneficiarios de dichos “regalos”. *Ta hiera* sería entonces el instrumento cohesionador de la comunidad, la cual, a través de los ritos y sacrificios, reforzaba los lazos sociales de la ciudad y creaba a su vez una *koinon* vertical – entre dioses y humanos – así como una *koinon* horizontal – entre ciudadanos<sup>94</sup>. Por otro lado, también participaban irremediabilmente en *ta hosia*, que hacía referencia a la conducta de respeto entre humanos y dioses – y entre los propios humanos – necesaria para la vida en comunidad<sup>95</sup>. Esta relación resultó tremendamente influyente en otros ámbitos cívicos como la política; en concreto en la ley ateniense, poseía un valor importantísimo contra la tiranía<sup>96</sup>.

Prosiguiendo con la revisión de esta cuestión, resulta inevitable centrarse en el léxico. El término *astoi* – el que vive dentro de las murallas de la ciudad – va adquiriendo, lentamente, entre los siglos VI y V, un sentido muy semejante al de *politai* – que pertenece a la *polis* –, además de comenzar a utilizarse la calificación del grupo étnico como *Athenaios* como otro aportador de identidad ateniense. Tanto *astoi* como *politai* se usaron indistintamente hasta, al menos, el siglo IV, aunque la legislación de Pericles incidió en el uso del término *astoi* en contraste con *xenoi*, dentro de la ley de ciudadanía; de este modo, sólo se podía ser un *polites* si se era un *astos*, nacido de dos padres atenienses<sup>97</sup>. A pesar de que las mujeres eran consideradas *astai*<sup>98</sup>, – y gozaron de derechos religiosos, económicos o legales – fue menos frecuente que se las denominase como *politides* – femenino de *politai* –, es decir, “ciudadanas”<sup>99</sup>. A este respecto, autoras como Cynthia Patterson, Sebillote Cuchet o Josine Blok se han percatado de un hecho que incluso hoy en día encontramos en boga; la utilización del masculino genérico. Patterson advirtió del uso de la palabra *politai* en las tragedias y épica griega, que era traducida como “ciudadanos” en masculino mientras que en los textos helenos se describía a los habitantes de la *polis* que extraían agua de los pozos u observaban la guerra detrás de las murallas de Troya. Ambas actividades son propias de mujeres – tanto ir a la fuente a por agua como no participar en cuestiones bélicas – de modo que dentro del término *politai* podrían enmarcarse los dos géneros y se haría referencia a habitantes libres, tanto hombres como mujeres<sup>100</sup>.

---

<sup>94</sup> Blok, 2017: 58 – 62.

<sup>95</sup> Los comportamientos, acciones y relaciones se encuentran o prescritas, o permitidas en la ley divina, es por ello que, frecuentemente, se ha entendido *ta hosia* como *dikaioi* – lo justo – (Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 9).

<sup>96</sup> Permitía asesinar con total impunidad a cualquiera que hubiera roto la *Politeia* – se hubiera alzado con el poder absoluto – y que, por ende, hubiera entrado en guerra contra la ciudad. El asesinato del tirano sería un acto de benevolencia hacia los dioses (Blok, 2017: 68).

<sup>97</sup> *Ibidem*, 162 – 172.

<sup>98</sup> El término aparece en la obra de Aristófanes *Las Tesmoforiantes* (540 – 541. Traducción de Macía, 2007) en su forma femenina: “[...] εἰ γὰρ οὔσης παρρησίας κᾶξὼν λέγειν ὄσαι πάρεσμεν ἄσται”. También en Blok (2017: 166).

<sup>99</sup> Cepeda, 2000: 160. C. Mossé (1985: 77 – 79) estudió ambos términos a través de las obras de Demóstenes y llegó a la conclusión de que, en numerosas ocasiones, *politis* es utilizado junto a *aste* – ἄστη καὶ πολῖτις – para enfatizar el significado de la palabra. También, según el orador en el juicio contra Neera, proclama que ella no es *aste* por haber sido cortesana y anteriormente esclava.

<sup>100</sup> Sebillote Cuchet, 2016b: 548; Patterson, 1987: 13, *Non vidi*; Blok, 2017: 149 – 150. Siguiendo esta idea, añade Blok que la forma femenina sería *politis*, cuyo plural *politides* aparecen en dos tragedias: la *Electra* de Sófocles y la *Electra* de Eurípides.

¿Quiere decir esto que se podría considerar a las mujeres atenienses, nacidas de progenitores atenienses, como ciudadanas? O mejor dicho, ¿qué llevaría a cuestionarse lo contrario? Se han comprobado los matices que existen con respecto al relato autóctono, donde aparentemente de forma inicial se las excluye, aunque esto no resulta ser del todo cierto ya que se asume a Pandora como “nacida de la tierra” al igual que Erictonio. También se ha justificado el por qué la ciudadanía ateniense no puede comprenderse observando únicamente su faceta política, judicial y militar, siendo necesaria la relación con la divinidad – *ta hiera kai hosia* – o cómo la propia lengua muestra ciertas variantes femeninas de términos importantes para el individuo de la *polis*. A partir de esta serie de certificaciones, numerosos autores han optado por hablar de una “ciudadanía religiosa” de las mujeres que, si bien no pudieron encontrarse presentes en la toma de decisiones en el ámbito político, pertenecían a familias de estatus ciudadano<sup>101</sup> y poseyeron, igualmente, relevancia en la esfera de la religión, resultando imprescindibles como mediadoras entre humanos y la divinidad<sup>102</sup>.

### 2. 3. *Participación de las mujeres en la vida cívica: rituales y sacerdotisas.*

“Las mujeres administran hogares y conservan los bienes que traen del extranjero. Las casas donde no hay esposa no son ordenadas ni prósperas. Y en religión, yo tomo esto como importante: las mujeres tenemos la mayor parte.”

– Eurípides, *Melanipa cautiva*, fr. 495<sup>103</sup>.

A pesar de la eterna discusión sobre la exclusión femenina de la vida pública ateniense y su, aparentemente, difícil integración en el aparato cívico de la *polis*, las mujeres ciudadanas poseyeron un gran protagonismo en el ámbito religioso que las llevó a salir de sus *oikoi* y las invitó a participar en el espacio público<sup>104</sup>. La edad fértil de las mujeres resultó ser un elemento íntimamente interrelacionado con determinados rituales, muchos de ellos reservados a edades

---

<sup>101</sup> Sebillotte Cuchet, 2017: 196 – 197.

<sup>102</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 373 – 374; Iriarte, 2002: 16; Georgoudi, 2005a: 69; Sebillotte Cuchet, 2008: 83; Domínguez Arranz, 2010: 57 – 58.

<sup>103</sup> Obra perdida de Aristófanes cuyo fragmento ha sido recogido en los siguientes volúmenes (Cohen, 1989: 5; Valdés, 2020: 1).

<sup>104</sup> A este respecto, no sólo la religión las sacó de su aparente encierro; un factor importantísimo a señalar sería el estatus y la necesidad del trabajo como sustento familiar, lo que las llevaría fuera del hogar como, por ejemplo, a los campos o al ágora. R. Brock (1994: 344 – 345) admite la dificultad sobre especificar el empleo femenino en el caso de las ciudadanas; no obstante, parece más que evidente que estas pudieron trabajar – quizás no tanto en el campo, actividad físicamente dura, a menos que se encontraran en un contexto de crisis o en condiciones de extrema pobreza – como enfermeras, panaderas o tejedoras, entre otros oficios “respetables”. El historiador K. Vlassopoulos (2007: 43 – 45), asimismo, asegura que el ágora no se encontraría restringida para la ciudadanía femenina, al igual que no estaba prohibida la entrada de metecos, esclavos o extranjeros. Si bien allí se encontrarían, de nuevo, mujeres de bajo estatus trabajando, vendiendo o comprando, añade que de alguna forma podrían estar muy habituadas a escuchar las discusiones del ágora y, según él, beneficiarse de este espacio libre, tal y como podemos comprobar en *La Asamblea de las Mujeres* de Aristófanes (Traducción de Macía, 2007); Cohen, 1989: 7; Sebillotte Cuchet, 2016b: 549 – 559.

específicas; así, se puede diferenciar en ellos a la *gyne* – mujer ateniense casada – y a la *parthenos* – mujeres aún vírgenes, pero futuras *gynaikes* –<sup>105</sup>. Ambos grupos femeninos poseían funciones y ritos propios que las acompañaban en una evolución simbólica de sus vidas<sup>106</sup>, tal y como se comprueba en las siguientes estrofas, entonadas por el coro de mujeres en la obra *Lisístrata* de Aristófanes:

“Pues nosotras, ciudadanos todos, vamos a decir palabras provechosas para la ciudad; bien está, pues ella me crió con lujo y esplendor. Al cumplir siete años fui arréforo, después molinera, a los diez, para la Soberana. Con vestido azafranado osa fui en las fiestas de Brauron y canéforo cuando hermosa doncella, llevando un collar de higos secos.”<sup>107</sup>

Aristófanes hablaba de este modo del paso de la niñez a la adolescencia de las mujeres, enumerando los diferentes roles que desempeñaban en los festejos cívicos, antes de convertirse en *gynaikes*. No obstante, esta iniciación femenina en los cultos no siempre concernió a toda la población; resultaban elegidas para ciertas tareas sacras las *eugeneis* – “de buena cuna” –, aquellas *parthenoi* de noble nacimiento<sup>108</sup>. Se comienza así a vislumbrar una cuestión sumamente importante; si bien es cierto que todas las mujeres libres – e incluso metecas, aunque en menor medida – estaban integradas en la esfera religiosa, eran en su gran mayoría – pero no en todos los casos – aquellas nacidas en determinadas familias – de alta alcurnia –, quienes tomaron parte activa tanto como asistentes de los rituales como ejerciendo el mayor cargo de todos: el sacerdocio.

Partiendo de dicha premisa, primero se perfilará el papel de estas mujeres para, después, poder analizar la figura de la sacerdotisa acropolitana y su vinculación a la vida pública de la *polis* clásica en profundidad. Si bien es cierto que muchas de las obligaciones rituales en la Hélade recayeron en los hombres, – un ejemplo es que ellas, inicialmente, no podían realizar el acto sacrificial, aunque es una cuestión que últimamente se está revisando<sup>109</sup> –, curiosamente se las consideró como “especialmente permeables a la influencia de lo no – humano”, según palabras de B. Goff, hecho por el cual fueron las principales devotas de Dioniso y ostentaron un papel importante en el culto de Apolo<sup>110</sup>.

Lo cierto es que también poseían una gran importancia en rituales en beneficio de la agricultura, asociadas siempre a la fertilidad y al nacimiento, que asimismo las unían a ritos de paso como el alumbramiento o la misma muerte, resultando imprescindibles en partos o funerales que marcaban una especie de ciclo vital donde siempre se hallaron presentes<sup>111</sup>. A este respecto, se conoce la existencia de numerosos rituales exclusivamente de mujeres, entre los

---

<sup>105</sup> Cameron y Kuhrt, 2013: 124.

<sup>106</sup> Denis, 2009: 70.

<sup>107</sup> Aristófanes, *Lisístrata*, 639 – 645 (Traducción de Macía, 2007).

<sup>108</sup> Denis, 2009: 377.

<sup>109</sup> Goff, 2004: 62. Un ejemplo es que podrían hacerlo – en el caso ateniense – en celebraciones exclusivas de mujeres como las Antesterias (Osborne, 1993: 399). Dillon (2002, 60) hace referencia a la escultura denominada como *Epithyousa* – también conocida como *Anzio Girl* – y que su traducción sería “mujer realizando un sacrificio”. No es una cuestión que se encuentre del todo clara; aunque en otros lugares de la Hélade si se atestigua que ellas realizaran el acto sacrificial, en Atenas es una cuestión que se encuentra en duda actualmente.

<sup>110</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 418; Goff, 2004: 4.

<sup>111</sup> Goff, 2004: 31.



que destacaron los concernientes al denominado *genos gynaikon*<sup>112</sup>: por un lado, estaban las Tesmoforias, fiestas en honor a Démeter y Kore, cuyo fin era la reproducción ciudadana, así como la obtención de buenas cosechas para la *polis*. Esta festividad, celebrada durante tres días del período otoñal – en Pyanepsión, octubre<sup>113</sup> –, reunía a las mujeres *eugeneis*, cuya elección como participantes debía cumplir ciertos requisitos; primero, ser *aste* y, además, *gamete gyne* – esposa legítima –. De esta forma, se implicaban en un culto místico que se encontraba vetado para aquellas personas no iniciadas<sup>114</sup>.

El segundo día de la fiesta de las Tesmoforias, el denominado *Nesteia*, resultaba ser el culmen de la festividad; interpretado como un momento de “liberación femenina”, las mujeres se sentían más alejadas de las estructuras sociales y, mientras imitaban el luto de Démeter ante la pérdida de su hija Kore, se distanciaban de las relaciones normativas entre sexos, volviendo a un estado de *parthenoi* asimilándose con la propia Kore<sup>115</sup>. En este contexto, ni la *Boule* ateniense ni los tribunales podían reunirse, lo que se sintonizaba, entre muchos otros fenómenos, con una “licencia verbal” de las mujeres – *aischrologia* –. En esta “licencia verbal”, no sólo utilizaban un lenguaje vergonzoso para una mujer “decente”<sup>116</sup> – cuyo silencio era habitual –, sino que, aparentemente, podrían tomar la palabra en una especie de deliberación política y judicial en “Asambleas” presididas por *archousai* – magistradas –<sup>117</sup> apartadas del núcleo urbano, en los santuarios o *Thesmophoria*<sup>118</sup>, generándose así una inversión de los roles habituales.

En el tercer y último día del festejo, *Kalligeneia*, después del período de abstinencia sexual, se invocaba a las diosas *Genetyllides*, patronas del nacimiento y las bodas, con vistas a propiciar la fecundación, vista como una perpetuación necesaria de la *polis* ateniense. Se ha concebido dicha festividad como un momento de liberación femenina de las *astai* que, aunque acotado y regulado, parece que se constituyó como un eventual núcleo de oposición y de deliberación femeninas fuera del alcance directo de los hombres, a pesar de su siempre indirecta vigilancia<sup>119</sup>.

Por otro lado, tenemos el ejemplo de las Antesterias, otro de los rituales con gran presencia femenina, relacionados esta vez con Dioniso, cuya vinculación con las mujeres de

---

<sup>112</sup> Valdés, 2020: 166.

<sup>113</sup> McClure, 1999: 50.

<sup>114</sup> Denis, 2009: 205. No obstante, tal y como apunta M. Valdés (2020: 49 – 50), se correspondería de igual modo a un momento de reunión entre madres e hijas, donde las mujeres adultas transmitirían ciertos conocimientos sobre herbología asociada a la ginecología. Parece ser, entonces, que también podrían participar las hijas de las mismas. Con bibliografía y discusión sobre este tema de la participación de las jóvenes. También se ha supuesto que la festividad poseería un efecto fortalecedor en cuanto a los lazos entre las madres, hijas, hermanas, primas o amigas quienes, ya casadas, se habrían alejado entre sí irremediabilmente (Lardinois y McClure, 2001: 153).

<sup>115</sup> Valdés, 2015: 15 – 17.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 15; Lardinois y McClure, 2001: 151.

<sup>117</sup> Iriarte, 2002: 16.

<sup>118</sup> Denis, 2004: 209.

<sup>119</sup> McClure, 1999: 50 – 52; Valdés, 2015: 21 – 25. Añade L. McClure que estos festivales, a pesar de las licencias verbales y la aparente dispersión con respecto al orden masculino, no podrían sostenerse como una oportunidad de subversión real, pues incluso con la *aischrologia* lo que se está fomentando es la propia fertilidad de la *polis*, ergo, fortaleciendo la propia estructura cívica que las oprimiría. No obstante, la fertilidad repercutía y beneficiaba a toda la población por igual.

edad avanzada, las *gerarai* – venerables –<sup>120</sup>, parece contrastar con la imagen frenética o disoluta de la divinidad. Su celebración era en el mes de Antesterión – equivalente a febrero – y su finalidad poseía múltiples vertientes tanto religiosas como sociales; en la fiesta se rememoraba a los muertos y se celebraba la cosecha vinícola, relacionándose esta, además, con el desmembramiento de Dioniso y su posterior “reconstitución”, lo que daría lugar a ritos místicos entroncados con el orfismo<sup>121</sup>. En este ritual, parte importante recaía en una de las figuras principales, la *Basilinna*, la mujer del arconte rey que poseía un cargo similar al de las sacerdotisas<sup>122</sup> y por cuyo matrimonio poseía un estatus simbólico de “reina de Atenas”. La *Basilinna*, por tanto, debía provenir de padres atenienses, así como poseer una rectitud y un honor intachables, pues ella actuaría en nombre de la *polis* en dicho festejo<sup>123</sup>. Tanto la *Basilinna* como el resto de mujeres participantes se constituían, una vez más, en intermediarias entre la divinidad y los varones, manipulando el vino. Podría intuirse que la relación del dios con las mismas provendría de la propia marginalidad de ambos – mujeres y divinidad del tránsito<sup>124</sup> –, pero es justo esa misma alteridad que poseen la que hace a las mujeres constituirse como núcleo del ritual cívico<sup>125</sup>, el cual resultó indispensable para la ciudad. Al igual que en el caso de las Tesmoforias, esta aparente libertad no era tan pronunciada, pues seguían actuando bajo los designios políticos de la *polis*, regidos por varones. No obstante, bien es cierto que a través del rito se llegó a la creación de un lugar de evasión, exclusivo de mujeres, con su consecuente – aunque pequeña – autonomía.

Ambos ejemplos contribuyen a perfilar y comprender el papel femenino de las *astai* en la configuración de Atenas, donde los ritos contienen la esencia misma del buen funcionamiento de la ciudad. Existieron muchos más rituales – que no serán mencionados para no extendernos –, pero sin lugar a dudas, aquellos que mostraron un mayor peso en la estructura pública de la *polis* fueron los cultos a la divinidad poliada, en este caso, la diosa Atenea. Las Panateneas se constituyeron como uno de los festejos más importantes de la comunidad, tal y como se analizará en el capítulo siguiente, en relación con la sacerdotisa de Atenea Polias, principal oficiante de la misma. De esta manera, arranca al punto culminante de la participación femenina en la religión ateniense: la ostentación de un cargo sacerdotal.

Las sacerdotisas fueron llamadas *hiereiai*, “mujeres sagradas”<sup>126</sup>, aunque la concepción actual no refleja el sentido exacto del término; no eran una autoridad mística, tampoco eminentemente espiritual o política – se verán ejemplos de su capacidad en la toma de decisiones que afectaron a la comunidad –, aunque sí tuvieron autoridad cultural en ciertos contextos. Tampoco podría concebirse el sacerdocio como una actividad extremadamente vocacional, pues poseía, en muchos casos, límites temporales – salvo aquellos vitalicios – y

---

<sup>120</sup> Dillon, 2002: 74.

<sup>121</sup> Valdés, 2010: 59.

<sup>122</sup> Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 65 – 67.

<sup>123</sup> Denis, 2004: 234.

<sup>124</sup> “[...] asimilándose con los elementos agrestes e incivilizados como los sátiros, peligroso e incontrolados, como los efectos del vino sin mezclar [...]” (Valdés, 2020: 53).

<sup>125</sup> Valdés, 2010: 60.

<sup>126</sup> Dillon, 2002: 74; Denis, 2004: 12; Georgoudi, 2005a: 72; Mikalson, 2010: 39; Parker, 2011: 49.

resultó ser más bien un deber – cuando el cargo era hereditario<sup>127</sup> – compatible tanto con el matrimonio como con la maternidad<sup>128</sup>. Contrariamente a lo que pudiera concebirse hoy en día, no era completamente necesaria la “castidad” para quien ostentaba el sacerdocio: por ese motivo es por lo que la gran mayoría estas mujeres no serían vírgenes, sino *gametai gynaikeis*, considerándose a las *parthenoi* principalmente como asistentes – *amhipoloi*–<sup>129</sup>.

Se observa que, mientras existe constancia de una desigualdad endémica en el tratamiento político entre hombres y mujeres, en el caso de las responsabilidades y honores en el ámbito religioso hubo una clara diferencia. De esta manera se comprueba que los sacerdotes y las sacerdotisas parecían compartir tanto derechos como deberes; ambos eran elegidos anualmente, escogidos por sorteo o, en el caso de cargos gentilicios, ostentados de por vida, así como debían rendir cuentas después del abandono del mismo<sup>130</sup>. Podrían las sacerdotisas gozar del privilegio tanto de *eponimia* como de *proedria*<sup>131</sup>, al igual que sus compañeros sacerdotes, aunque esto no significó que existiera una verdadera isonomía, a pesar de que las diferencias se encontraban menos acentuadas que en cualquier otro ámbito de la Atenas clásica<sup>132</sup>. También se ha comprobado que algunos de estos cargos podían ser adquiridos mediante su compra, cuyos costes resultaban más elevados en el caso masculino que en el femenino, pero se ha entendido que esto se debía a que los sacerdotes llevaban implícita una carga política que las sacerdotisas no poseían<sup>133</sup>. En cualquier caso, es evidente que gozaron de un estatus privilegiado con respecto al grueso de población femenina, a pesar de encontrarse igualmente sujetas a un *kyrios*<sup>134</sup>; no obstante, autoras como Stella Georgoudi han recalcado el hecho de que, como sacerdotisas al servicio de la *polis*, estuvieron íntimamente relacionadas con las instituciones cívicas. Es por ello por lo que sostiene que, a pesar de convivir bajo la *kyrieia* como mujer, se encontraría autorizada para hablar sin ningún intermediario, así como rendir cuentas a la *Boule* por ella misma<sup>135</sup>.

Con respecto a la elección en la ostentación de dichos cargos, se observa que la mayoría eran realizados anualmente por sorteo – como una magistratura –, aunque casi siempre entre grupos aristocráticos y cuyas representantes no poseyeran taras físicas<sup>136</sup>; una excepción a esta

---

<sup>127</sup> En este tipo de sacerdocios hereditarios la elección se movía entre las personas de determinado grupo familiar denominado *genos* (Parker, 2011: 43).

<sup>128</sup> Goff, 2004: 61 – 62.

<sup>129</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 416; Dillon, 2002: 75.

<sup>130</sup> Schmitt - Pantel, 1991: 415 – 416.

<sup>131</sup> Era el sitio de honor en el teatro de Dioniso, en Atenas, donde en muchas localidades sobreviven las inscripciones (Lambert, 2010: 146).

<sup>132</sup> Georgoudi, 2005a.

<sup>133</sup> Dillon, 2002: 76.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>135</sup> Georgoudi, 2005a: 79; Valdés, 2020: 14. Observamos en los discursos de Demóstenes (59. 116. Trad. Colubi, 1983) el caso del hierofante Archias, quien sacrificó en el altar de Eleusis a un animal cuando era ilegal realizar este acto dicho día y que, según parece, fue denunciado por la sacerdotisa, su compañera (Dillon et al., 2016).

<sup>136</sup> La salud y “el sonido del cuerpo”, entendido como armonía y pureza, resultaban esenciales para la ostentación del sacerdocio. Las deformidades o problemas físicos impedían tanto el oficio político como el religioso, lo que nos muestra la importancia de una normatividad y perfección de los representantes en ambas esferas. Seguramente, el “sonido del cuerpo” hiciera referencia a la ciudadanía del individuo (Dillon, 2002: 74; Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 42).

regla fue el cargo de Atenea Niké, con un sorteo más democrático y con opción vitalicia<sup>137</sup>. Sobre la elección sacerdotal, Platón habló de la siguiente manera:

“La designación de los Sacerdotes quedará en manos de los dioses, quienes actuarán según sus preferencias; así, por sorteo, la elección se dejará al divino azar. [...] pasará un examen para comprobar en primer lugar si está físicamente completo y es hijo legítimo y en segundo lugar, que en la medida de lo posible proceda de una familia intachable [...]. Las mismas normas se aplicarán a las Sacerdotisas.”<sup>138</sup>

Por otra parte, lo más comunes eran aquellos sacerdocios ligados a familias o *gene* aristocráticos<sup>139</sup>; en estos casos, el cargo sería gentilicio y ostentado, en ocasiones que estudiaremos más adelante, de por vida<sup>140</sup>. En ellos también existiría sorteo, pero solo entre los miembros de un mismo *genos*, lo que entroncaba con el concepto de *eugeneia* expresado líneas atrás.

Finalmente, antes de proceder a analizar los sacerdocios femeninos de la Acrópolis ateniense durante la época clásica y su vinculación con la vida cívica, mencionar que, entre las tareas más importantes del cargo sacerdotal, se encontraba cuidar el templo, entendido como el hogar de la divinidad, así como realizar las ofrendas necesarias para el culto. Es curioso porque, tal y como apunta Barbara Goff, en ocasiones las competencias de las sacerdotisas no distan demasiado de los trabajos domésticos, como si el templo fuera una reproducción de un *oikos* que debía mantenerse para el dios o la diosa<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> Esto se debía a que fue un culto fundado en época posterior al establecimiento de las instituciones democráticas en el 508 – 507, lo que conllevó un sorteo más abierto que el resto de sacerdocios ligados a *gene* (Mikalson, 2010: 39). El templo de Atenea Niké fue erigido tras la victoria en la batalla de Salamina (480 a.C.), cuando un oráculo aseguró a los atenienses que su construcción llevaría la libertad a los griegos (*Ibidem*, 281).

<sup>138</sup> Platón, *Las Leyes*. 759 a – 760 a (Traducción de Ramos Bolaños, 1988).

<sup>139</sup> No obstante, en época clásica parece que pertenecer a determinado *genos* no implicaba necesariamente formar parte de un grupo privilegiado económicamente. Según Lambert (1999: 485 – 486) se relacionaría más con el hecho “honorífico” de descender de habitantes originales del ática, pero el cabeza del *genos* podía no ser aristócrata.

<sup>140</sup> Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 42; Dillon, 2002: 76; Lambert, 2010: 148.

<sup>141</sup> Goff, 2004: 62.

## CAPÍTULO TERCERO

### Las sacerdotisas de la Acrópolis: cultos cívicos e influencia en la vida de la *polis*.

#### 3.1. La sacerdotisa de Atenea Polias.

“Resulta que, cuando (Cleómenes) subió a la acrópolis – naturalmente, con el propósito de ocuparla –, se dirigió al sagrario de la diosa, con ánimo de dirigirle una plegaria. Sin embargo, la sacerdotisa, se levantó de su trono y, antes de que Cleómenes hubiera franqueado las puertas, le dijo: «Extranjero lacedemonio, vuélvete atrás y no entres en el santuario, pues, por voluntad divina, ningún dorio puede penetrar en este lugar»”.

– Heródoto, 5. 72. 3 <sup>142</sup>.

La sacerdotisa de Atenea Polias se enfrentaba así al rey de Esparta, Cleómenes, quien con tono de chanza respondía, según Heródoto, de la siguiente manera: “Pero mujer [...], es que yo no soy dorio, sino aqueo”<sup>143</sup>. Con este episodio, que abarca tan sólo unas míseras líneas, puede intuirse la importancia como autoridad que esgrimía – a pesar de que Cleómenes hiciera oídos sordos a sus palabras – la sacerdotisa de Atenea Polias.

Este cargo sacerdotal fue el más relevante de Atenas<sup>144</sup>; la divinidad *poliada* – “de la ciudad”<sup>145</sup> – requería la figura de una sacerdotisa de género femenino. Según Dillon<sup>146</sup>, sería complicado pensar que existiera un cargo religioso más importante – superando incluso el masculino – ya que siempre se encontraba presidiendo los sacrificios – *thysiai* – realizados en la *polis*. Su principal lugar de actuación, el templo, sería el llamado *Erechtheion*<sup>147</sup>, edificio situado en la Acrópolis. Según Pausanias, el “templo de la Políade” albergaría lo siguiente:

---

<sup>142</sup> Traducción de Schrader, 1981.

<sup>143</sup> *Ibidem*. Cleómenes respondía así por dos motivos; primero, por un juego de palabras con su hermano Dorieo. El segundo, porque los reyes espartiatas descendían de Heracles y este, a su vez, de Perseo, quien era aqueo. Heródoto, 5. 52. 1 (Traducción de Schrader, 1981).

<sup>144</sup> Wohl, 1996: 63; Iriarte, 2002: 17; Dillon, 2002: 84.

<sup>145</sup> La divinidad “poliada” sería la protectora de la ciudad y habría ganado dicho derecho a través, según los relatos míticos, de una competición (Zaidman y Schmitt - Pantel, 2002: 77).

<sup>146</sup> Dillon, 2002: 84.

<sup>147</sup> Denis, 2009: 26. Según la reconstrucción de la obra *Erecteo* de Eurípides realizada por Martínez Díez (1975), se erigió un templo dedicado a Erecteo (vv. 90 – 91) en el centro de la ciudad, donde se hallaban los símbolos, tanto de la diosa, como de Poseidón Erecteo – o *Erechtheus* – como recuerdo de la disputa entre ambos y la muerte del propio Erecto a manos de Poseidón (vv. 92 – 94). Hurwit (1999: 200 – 209), sin embargo, explica que el *Erechtheion* no fue el santuario primigenio de la divinidad; después de la destrucción de la Acrópolis por los persas en el 480 que acabó con el denominado *Archaios Neos* – “el templo antiguo”, situado más al sur – se erigió este templo clásico. El nuevo edificio compartía cultos con Poseidón y estaba conectado con el denominado Pandrosio, dedicado a la hija del rey mítico Cécrope. Hurwit también contempla que la construcción del santuario fue lenta e intermitente y que, posiblemente, la finalización del mismo – tal y como lo conocemos hoy – no llegó hasta el 406 ó el 405 a.C.

“[...] un Hermes de madera, [...] un asiento plegable, que es obra de Dédalo; del botín tomado a los medos, la coraza de Masistio [...] y una daga que se dice que era de Mardonio. [...] Acerca del olivo no tienen otra cosa que decir sino que éste fue testigo de la diosa en su lucha por el país.”<sup>148</sup>

Parece que, además, en su interior se hallaba el *xoanon*, la figura de la Atenea Polias, realizada en madera:

“Consagrada a Atenea está toda la ciudad y todo el país igualmente [...], y lo que es considerado más sagrado por todos, mucho antes de que se reunieran procedentes de los demos, es una estatua de Atenea en la actual Acrópolis, en otro tiempo llamada *Polis*. La fama con respecto a ella es que cayó del cielo.”<sup>149</sup>

Su sacerdocio era de carácter vitalicio<sup>150</sup>, y su elección se realizaba por sorteo entre las mujeres del *genos* de los Eteobutadas, familia en la que se elegía, igualmente, al sacerdote de Poseidón *Erechtheus*<sup>151</sup>. Solían ostentarlo mujeres maduras que, según Burkert<sup>152</sup>, aun no siendo vírgenes, habían dejado atrás las relaciones conyugales. La importancia del cargo, como ya se ha mencionado, radicaba – entre otros muchos puntos – en que ella era la encargada de realizar los ritos preliminares imprescindibles antes de cada sacrificio, consistentes en la quema de ofrendas en el altar de Atenea<sup>153</sup>. Asimismo, dirigía el acto sacrificial panatenaico, el más importante en relación con la diosa políada, acogiendo tanto a las víctimas<sup>154</sup> como las ofrendas dedicadas a la deidad. Parece ser que recibiría, a cambio, un “pago” por cada sacrificio, que podía ser su parte correspondiente durante el reparto de la carne sacrificial<sup>155</sup>.

Con respecto a otras retribuciones, Aristóteles mencionaba también que, cuando un ciudadano fallecía, la sacerdotisa recibía “un cuarto de cebada, uno de trigo y un óbolo de plata. Y cuando nacía un niño, el padre pagaba las mismas cuotas”<sup>156</sup>. Sin embargo, esto no significa que la cuantía fuera enteramente a su persona; al proceder de un *genos* de carácter aristocrático – más que probablemente rico – según Dillon<sup>157</sup>, es difícil pensar en una remuneración monetaria, más aún cuando se conoce que el templo de Atenea funcionaría como erario. No obstante, tampoco puede aseverarse tal afirmación pues, como se ha comentado, recibirían pagos a partir del reparto sacrificial: pieles, carne, trigo, miel o aceite. Por dicho motivo, no

---

<sup>148</sup> Pausanias, 1. 27. 1 – 2 (Traducción de Herrero Ingelmo, 1994).

<sup>149</sup> Pausanias, 1. 26. 6 (Traducción de Herrero Ingelmo, 1994). La imagen de la divinidad era realmente importante pues, como su representación, poseía el poder de Atenea – aunque no era confundida con la deidad – (Denis, 2009: 17).

<sup>150</sup> Wohl, 1996: 63 – 64.

<sup>151</sup> Blok y Lambert, 2009: 97; Lambert, 2010: 148; Valdés, 2020: 193. Lambert (2019, 163) observa igualmente que, sobre el siglo III a.C., la sacerdotisa comienza a provenir esencialmente del demo de Bate, descendientes de Dracontides, quien se dice que era el padre de la sacerdotisa Lisímaca, mujer que podía haber sido la figura que inspirase al personaje de Lisístrata en la obra de Aristófanes. Parece ser que el *genos*, ramificado, tendió a aportar sacerdotisas por dicha rama (Wohl, 1996: 64; Valdés, 2020: 196).

<sup>152</sup> Burkert, 1985: 98.

<sup>153</sup> Dillon, 2002: 84. Según Herington (1955: 28) existía un altar al aire libre en la Acrópolis exclusivamente para Atenea.

<sup>154</sup> Sobre el tipo de víctimas sacrificiales: Georgoudi, 2016.

<sup>155</sup> Valdés, 2020: 193 – 195.

<sup>156</sup> Aristóteles, *Económico*, 2. 1347a (Traducción de Armstrong, 1935).

<sup>157</sup> Dillon, 2002: 85.

sería extraño que también pudieran percibir compensaciones monetarias por su participación en los ritos, tal y como lo hizo, posteriormente, la sacerdotisa de *Nike*<sup>158</sup>.

Sin embargo, esta cita de Aristóteles, más que referirse a su “sueldo”, podría simplemente certificar que la sacerdotisa, como persona encargada tanto en recibir como en gestionar las ofrendas dirigidas a la Acrópolis, se hallaría en contacto estrecho con el tesoro de la ciudad e incluso sería posible pensar que fuera la guardiana del mismo<sup>159</sup>. En las *Tesmoforiantes* de Aristófanes, se alude a ella como “quien guarda las llaves de la ciudad”<sup>160</sup> lo que, según M. Valdés<sup>161</sup>, se relacionaría con sus funciones dentro del recinto sagrado de la *polis* – gestión y administración de bienes acropolitanos –, entendido este como un *oikos* a gran escala. Posiblemente, la sacerdotisa pudo colaborar con los tesoreros de Atenas<sup>162</sup> junto a sus propias ayudantes, entre las que destacaron las denominadas *zakeroi*. Este grupo de mujeres parece que era designado anualmente<sup>163</sup> y, según una regla, no podría ostentarse dos veces, a no ser que todas las mujeres hubieran pasado por dicho cargo<sup>164</sup>. Las *zakeroi*, junto con la sacerdotisa, debían, además, proteger los templos de la Acrópolis, velando por la sacralidad de los mismos, tal y como se ha mencionado en el pasaje de Heródoto al inicio de capítulo. Parece ser que también serían las encargadas de guardar el fuego sagrado del templo de Atenea, encendido diariamente durante doce meses y renovado cada año<sup>165</sup>. A este respecto, Plutarco las describe relacionándolas con las vírgenes vestales romanas, y añade que las *zakeroi* “no serían vírgenes, pero sí viudas o mujeres maduras”<sup>166</sup>, imagen muy semejante a la de la propia sacerdotisa.

Retomando la idea de la, más que probable, participación tanto de la sacerdotisa de Polias como de las *zakeroi* en las arcas públicas, es necesario mencionar el denominado “Decreto de Trecén”<sup>167</sup>. Esta medida, dispuesta por el líder político Temístocles en el marco de la invasión persa del Ática durante las Guerras Médicas, precedió a la famosa Batalla de Salamina del 480 a.C. y se constituyó como una prueba más de las prerrogativas que poseerían

---

<sup>158</sup> A este respecto, Augier (2015: 87) afirma que las sacerdotisas eran consideradas como “magistrados” y que percibirían tanto parte del acto sacrificial como, posiblemente, una suma de dinero.

<sup>159</sup> Augier, 2015: 88; Valdés, 2020: 193. Añade Augier (2015) que pocas veces se menciona la figura del *kyrios* en cuestiones sobre sacerdotisas, a pesar de que, supuestamente, las mujeres no pudieran realizar transacciones económicas. Esta idea choca con la gestión financiera del santuario aunque, tal y como se ha comentado en el capítulo anterior, nada impediría a las mujeres llevar las cuentas del *oikos*; podría entenderse entonces el templo como un “hogar” en el que la sacerdotisa poseyera plena autonomía para su administración al margen de su *kyrios*.

<sup>160</sup> “κλειδοῦχος”. Aristófanes, *Tesmoforiantes*, 1140 (Traducción de O’Neill, 1938).

<sup>161</sup> Valdés, 2020: 194 – 198.

<sup>162</sup> Sobre los tesoreros: Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 47. 1 (Traducido por García Valdés, 1984).

<sup>163</sup> Georgoudi, 2005a: 74; Denis, 2009: 373; Valdés, 2020: 197. Añade Georgoudi (2005a) que podrían ocuparse ellas mismas de los asuntos de la diosa e incluso llevar el sacerdocio en su nombre, siendo unas ayudantes bastante relevantes.

<sup>164</sup> Goff, 2004: 287.

<sup>165</sup> Denis, 2009: 373 – 374; Valdés, 2020: 197 – 198.

<sup>166</sup> Literalmente dice “mujeres a las que se le ha pasado la edad de casamiento”. Plutarco, *Numa*, 9. 5 (Traducción de Perrin, 1914).

<sup>167</sup> Sobre dicho decreto: Plutarco, *Temístocles*, 10. 5 – 7 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008);

estas “mujeres sagradas”. En dicho decreto, – inscripción descubierta por M. H. Jameson<sup>168</sup> – se mencionaba lo siguiente:

“El consejo y el pueblo decidieron. [...] Los tesoreros y sacerdotisas, por su parte, deben permanecer en la Acrópolis velando por las propiedades de los dioses [...]”.

El texto no parece hacer referencia a ninguna figura masculina sacerdotal, lo que podría interpretarse como un predominio femenino en la Acrópolis o simplemente que el culto a Atenea Polias fuera exclusivamente femenino – ya que *zakoros* era un término neutro para designar a sujetos masculinos o femeninos – y al hablar de “sacerdotisas” en plural, es posible que sí se considerase a las *zakoroi* como *hiereiai*<sup>169</sup>. Sea como fuere, se observa un importantísimo cometido, que coloca a estas mujeres en una posición privilegiada en cuestiones económicas, aunque ellas – muy probablemente – se hallarían bajo la supervisión de los tesoreros<sup>170</sup>. Sin embargo, esta potestad no podría tan sólo categorizarse como eminentemente “económica”; existen en ella rasgos de una probable capacidad de intervención política. A pesar de no poder afirmar que las mujeres, en este caso las sacerdotisas, tuvieran ese tipo de prerrogativas, no es exacto desvincularlas por completo, y menos en el caso de la sacerdotisa de Polias, de los asuntos públicos y políticos. En su octavo libro de *Historia*, Heródoto narra un importante suceso ocurrido, de nuevo, durante las Guerras Médicas. Dice lo siguiente:

“[...] Y por cierto que se apresuraron a evacuarlos al objeto de obedecer al oráculo y, muy en especial, por el siguiente motivo: los atenienses aseguran que, en el interior del santuario, vive una gran serpiente en calidad de guardiana de la Acrópolis; eso es lo que asegura y, es más, todos los meses le hacen entrega de una ofrenda, como si realmente existiese. Pues bien, esa torta de miel (la ofrenda mensual), que hasta entonces había sido consumida siempre, quedó a la sazón intacta. Cuando la sacerdotisa informó de lo ocurrido, los atenienses abandonaron la ciudad con mucho mayor empeño todavía, convencidos de que también la diosa había dejado la Acrópolis.”<sup>171</sup>

A pesar de que otros autores como Plutarco<sup>172</sup> apuntan que esta advertencia fue dada por Temístocles, parece poco discutible el hecho de que la sacerdotisa de Atenea Polias, como guardiana del área acropolitana y principal figura religiosa, fuera la que diera la voz de alarma que llevó a evacuar la ciudad. Lejos de ser un simple relato mítico, esta historia narrada por Heródoto muestra, no sólo una actuación claramente política – desalojar la ciudad para evitar miles de muertes civiles – sino la autoridad de aquella mujer que ostentaba el cargo sacerdotal y que, seguramente, podría relacionarse en el imaginario ateniense con la propia voz de los deseos de la divinidad. Por ello, es plausible el pensar que algunas de las decisiones políticas

---

<sup>168</sup> Recogido y traducido al castellano en Apéndice VIII de Heródoto, 5 (Traducción de Schrader, 1985). También en Valdés (2020: 198)

<sup>169</sup> Denis (2009: 372) sí que considera a las *zakoroi* como “anciennes prêtresses”, *ergo*, *hiereiai*, pero Georgoudi (2005b: 58) alega que en ningún texto aparece esta consideración, sino que será *zakoros* “aquella que pueda cumplir la función y liderar junto a la sacerdotisa”, creando una aparente diferenciación entre ambos cargos.

<sup>170</sup> Valdés, 2020: 198.

<sup>171</sup> Heródoto, 8. 41 (Traducción de Schrader, 1989).

<sup>172</sup> Plutarco, *Temístocles*, 10. 1 – 4 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008).



podrían serle consultadas o que, de alguna manera, ella poseyera cierta capacidad para estos asuntos al margen de instituciones como la *Boule* o la Asamblea<sup>173</sup>.

Volviendo al tema de las mujeres que rodeaban a la sacerdotisa, las *zakoroi* no serían sus únicas “asistentes”; tendría también a su servicio a las denominadas *Kosmo* y *Trapezophoros* – también llamada solo *Trapezo* – que administrarían, igualmente, las tareas sacerdotales<sup>174</sup>. Se ha supuesto que serían *gynaikes* jóvenes – en contraste con las *zakoroi* –, posiblemente también del mismo *genos* de los Eteobutadas<sup>175</sup>. Denis no cree que pudieran considerarse “sirvientas” de la sacerdotisa, sino asistentes de alto rango y de sumo prestigio, aunque, explica, que a pesar de ser denominadas como *hiereiai*, no serían sacerdotisas, aunque sí fueran “mujeres sagradas”. Lo más probable es que se encargaran, finalmente, del cuidado diario de la divinidad a través de su *xoanon*, nutriéndola con ofrendas, limpiándola y vigilándola<sup>176</sup>.

Todas estas mujeres que han sido mencionadas, como cargos públicos que eran, se encontrarían sujetas, igual que sus homólogos masculinos, a la ley; Dillon sostiene que, tal y como menciona el orador Esquines en uno de sus discursos, la sacerdotisa de Atenea podría ser sometida a una *euthyna*, es decir, una “auditoría”<sup>177</sup>. El rendir cuentas ante la *Boule* sobre las actuaciones en el cargo podría hacerse, o bien de manera individual o, de forma colectiva, abarcando en este último caso a todo el *genos*. No debe resultar extraño este hecho, pues aun siendo “mujeres sagradas” y a pesar de ser una especie de enlace entre el mundo terrenal y el divino, no se hallaban exentas de limitaciones jurídicas; una inscripción encontrada en la Acrópolis que data en torno al año 485 a.C.<sup>178</sup>, muestra una serie de prohibiciones tanto a las sacerdotisas como a sus asistentes que, si eran incumplidas, conllevarían al pago de una multa de cien dracmas<sup>179</sup>.

Tal y como se ha ido describiendo, la sacerdotisa de Polias poseía numerosas asistentes, pero igualmente se encontraban a su cargo las jóvenes *arrephoroi* o arréforos<sup>180</sup>, a las que se ha aludido en el capítulo anterior. En principio, eran cuatro niñas elegidas por la Asamblea de una lista de *eugeneis* – de nuevo, vemos la elección, entendida como designio divino<sup>181</sup> – y que se ponían al servicio de la diosa políada. Parece ser que, de estas cuatro niñas, dos de ellas serían

---

<sup>173</sup> Foley (1982: 9) reflexiona sobre sus posibles competencias a través de la obra *Lisístrata* de Aristófanes.

<sup>174</sup> Georgoudi, 2005a: 74. La denominada *Kosmo*, que significa “adornar, arreglar”, sería la encargada del cuidado de la estatua, *xoanon*, de la diosa Atenea, aunque podría referirse también a la preparación de las mesas de ofrendas – *kosméo* significa igualmente “preparar” – y de los banquetes sagrados. No obstante, la *Trapezo* “portadora de mesa”, parece que sería la más indicada para dicha tarea o para preparar la mesa sacrificial (Dillon, 2002: 84; Denis, 2009: 375 – 376; Valdés, 2020: 187 y 195).

<sup>175</sup> Dillon, 2002: 84; Lambert, 2019: 165; Valdés, 2020: 187. Denis (2009: 376) cree que podrían ser elegidas por el *basileus*, como las *arrephoroi* o las *gerairai*.

<sup>176</sup> Denis, 2009: 375 – 376.

<sup>177</sup> Esquines, 3. 18 (Traducción Darwin, 1919); Dillon, 2002: 85.

<sup>178</sup> AIO 1692, Plaque B, 13 – 17 (Traducción de Lambert y Schneider).

<sup>179</sup> Dillon, 2002: 90; Denis, 2009: 373 – 374; Valdés, 2020: 198.

<sup>180</sup> “No lejos del templo de la Polia de viven dos vírgenes, que los atenienses llaman Arréforos. Éstas viven durante cierto tiempo junto a la diosa [...]”, Pausanias, I, 27. 3 (Traducción de Herrero Ingelmo, 1994). Según Dillon (2002: 99) tendrían en torno a siete y once años.

<sup>181</sup> Según Valdés (2020: 195), posiblemente la propia sacerdotisa pudiera ser consultada antes de la elección.

elegidas por el arconte rey para participar en el tejido del *peplos* que cada año se dedicaba a Atenea en la famosa celebración de las Panateneas. Las otras dos, según Pausanias, vivirían al servicio de la divinidad y serían las que realizarían el ritual de las Arreforias, un rito de iniciación que marcaba su paso a la adolescencia<sup>182</sup>:

“[...] y cuando llega la fiesta, (las Arréforos), hacen de noche lo siguiente: se colocan sobre sus cabezas lo que la sacerdotisa de Atenea les da para que lleven, y ni la que lo da sabe qué es, ni lo saben las que lo llevan.”<sup>183</sup>

De esta forma describió el periegeta la fiesta del paso de la niñez a la juventud de las jóvenes, y puede comprobarse que, efectivamente, la sacerdotisa era una especie de supervisora de los ritos, enlace entre el mundo espiritual – divino – y el mundo terrenal de la *polis*. Básicamente, ella era la encargada de vigilar tanto su educación y formación como el trabajo que realizaban las muchachas; por ejemplo, una de las muchas tareas que debían realizar estas jóvenes sería la costura del *peplos* de Atenea, además de la elaboración de tortas para la divinidad, o el lavado y adorno del *xoanon*<sup>184</sup>. Se comprueban en estas funciones no sólo una labor “didáctica” por parte de la sacerdotisa hacia las niñas y jóvenes, sino también una vigilancia de la correcta realización de los rituales comunitarios.

### 3.1. 2. Las Panateneas: el “tejido” de la comunidad.

La mítica fiesta ateniense posee una significación muy especial para la configuración de la identidad de la *polis*, representando el nacimiento de Atenea, a finales del primer mes del año ático, que se correspondería actualmente con el mes de julio<sup>185</sup>. Su fecha de creación no es segura; Plutarco, por ejemplo, concibió su articulación paralela a la de la ciudad. Según él, fueron instauradas por Teseo como forma de aunar a todo el pueblo en una celebración común<sup>186</sup>, mientras que Pausanias alegó que el nombre remoto de la festividad sería el de *Ateneas*, cuyo origen se remontaría, incluso, hasta época micénica<sup>187</sup>. Por otro lado, se conoce que su reorganización se produjo en torno al siglo VI a. C.; a este respecto, Raubitschek<sup>188</sup> informó sobre el hallazgo en la Acrópolis de tres *stelai* que podrían contener registros sobre los tres primeros Juegos Panatenaicos los cuales fechó – gracias a las inscripciones – en el 566, 562 y 558 a.C. Así pues, puede asegurarse que la instauración del denominado *agon gymnicus* – los Juegos, como en Delfos y Olimpia – coincide, efectivamente, con la reestructuración y creación de la fiesta pentetéica en el 566 durante el arcontado de Hipoclides<sup>189</sup>. De este modo,

---

<sup>182</sup> Schmitt – Pantel, 1991: 377.

<sup>183</sup> Pausanias, 1. 27. 3 (Traducción de Herrero Ingelmo, 1994).

<sup>184</sup> De estas últimas dos funciones, se encargaba, de forma honorífica, el *genos* de los Praxiergidae (Valdés, 2020: 195).

<sup>185</sup> Denis, 2009: 25; Evans. 2010: 51.

<sup>186</sup> Plutarco, *Teseo*, 24. 3 (Traducción de Perrin, 1914); Valdés, 1998: 26.

<sup>187</sup> “El primer nombre del antiguo festival fue *Ateneas*, que se cambió a *Panateneas* en época de Teseo [...]” Pausanias, 8. 2. 1 (Traducción de Jones y Ormerod, 1918); De la Nuez, 2008: 256.

<sup>188</sup> Raubitschek, 1949: 456.

<sup>189</sup> Valdés, 2008: 125; 2017b: 75.

tal y como abogó posteriormente de la Nuez<sup>190</sup>, por la complejidad de la festividad, lo más probable es que su construcción en el tiempo fuera lenta, lo que situaría la creación de las Panateneas originales en un fecha bastante anterior a la aparición de los Juegos. Es por ello que, quizás, Pausanias tuviera algo de razón con respecto a sus remotos orígenes<sup>191</sup>.

A partir del siglo VI a.C., con la reorganización de la festividad, se comprueba la conformación de dos Panateneas: una de ellas de carácter anual, las denominadas Pequeñas Panateneas, de una duración de dos días, – según apunta Denis<sup>192</sup> – y otra de carácter pentetérico – que realmente se celebraba cada cuatro años –, conocida como las Grandes Panateneas, más vinculadas a la política exterior – carácter panhelénico – y enfocadas a la actividad propagandística de los dirigentes de Atenas de cara al resto de la Hélade<sup>193</sup>. Según Evans<sup>194</sup>, la creación de un festejo de mayores proporciones y con una proyección fuera de los límites de la *polis* podría deberse a que, en época del tirano Pisístrato, Atenas pasó a convertirse en uno de los principales centros económicos de la Hélade, así como se fue transformando en una próspera ciudad. No obstante, tal y como apunta Valdés<sup>195</sup>, la reorganización religiosa llevada a cabo en el siglo VI donde se introdujeron tanto las competiciones atléticas como la celebración pentetérica, comenzó a formularse antes del gobierno de Pisístrato. De hecho, las Grandes Panateneas podrían provenir directamente de las intervenciones que Solón realizó en el festival, en un intento de asemejar la festividad con las oligárquicas Sinecias, celebradas cada dos años entre las diferentes aristocracias del Ática. Así, se daría el establecimiento de un festejo común al resto de la Hélade, de carácter panhelénico y que enlazara entre sí a todo el conjunto del *demos*.

Sea como fuere, lo que parece claro es que la importancia de ambas festividades recayó en su propio carácter de ordenamiento, reunión y reconstrucción social<sup>196</sup>, donde se aunaba la celebración de competiciones deportivas y musicales<sup>197</sup> – símbolo de virtuosismo en las que participarían, únicamente, miembros de la élite<sup>198</sup> – junto con el culto a la diosa patrona de la ciudad – *ta hiera kai hosia* –. Por ese motivo, el acto central de dicha fiesta cultural sería la

---

<sup>190</sup> De la Nuez, 2008: 255 – 256.

<sup>191</sup> Tanto Mikalson (1976) como Robertson (1985) vinculan las Panateneas con las Jacintias espartanas, debido a las múltiples semejanzas entre ambas festividades. Mikalson (1976: 147) cree que las figuras de Jacinto y Erecteus serían, en un origen, la misma divinidad, que fue desarrollándose en cultos diversos desde, aproximadamente, la llegada de los dorios. Erecteus sería entonces el centro del culto en la celebración más primitiva de las Panateneas y se relacionaría, posteriormente, con la figura de Atenea.

<sup>192</sup> Denis, 2009: 25.

<sup>193</sup> *Ibidem*. Estas últimas, con mayor pompa, durarían en torno a una semana. Valdés (2017b) recalca la relación entre dicha restructuración agonística y el aparato bélico de Atenas. Alguna de las pruebas realizadas en estas Panateneas pentetéricas serían desde carreras de hombres con la *panoplia* hoplítica hasta danzas en armas, lo que podría relacionarse con la búsqueda de cierta imagen guerrera de cara al resto de las *poleis*.

<sup>194</sup> Evans, 2010: 51.

<sup>195</sup> Valdés, 1998: 37 – 39.

<sup>196</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>197</sup> “De esta manera es lo referente a los nueve arcontes. [...] Éstos, una vez aprobado en el examen, ejercen el cargo cuatro años, y organizan la procesión de las Panateneas, el certamen de música, el de gimnasia y la carrera de caballos [...]”. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 60. 1 – 2 (Traducción de García Valdés, 1984).

<sup>198</sup> Tal y como recalca Valdés (2017b: 96), pruebas como las carreras de caballos sólo podrían involucrar a aquellos ciudadanos capaces de costearse al animal y al carro, *ergo*, aristocracia de linaje y, posteriormente, una minoría con posibles económicos.

conocida procesión panatenaica, celebrada el día veintiocho de Hecatombeón<sup>199</sup>. En esta procesión se ofrecía a la divinidad un regalo: el *peplos*, un vestido que celebraba las victorias bélicas de Atenea y que era tejido por diferentes grupos de mujeres atenienses. La ofrenda era llevada por el camino sagrado que conducía hasta la Acrópolis, llevado en un carro – su transporte cambió a mediados del siglo V a. C. – hasta que era entregado a la diosa<sup>200</sup>. Parece ser que, después de las Guerras Médicas y – a pesar de la destrucción de la Acrópolis – tras la victoria naval de Salamina, comenzó a portarse el *peplos* en un carro con estilo de barco, como si el vestido fuera la vela que colgaba de un mástil. Para Evans<sup>201</sup>, este cambio en el transporte de la ofrenda a la divinidad significaría la concepción de Atenea como patrona de un imperio naval, algo que muestra, no sólo una actitud eminentemente política, sino la utilización de la fiesta como un elemento de prestigio y una demostración del imperialismo ateniense, que se inicia en el 477 a.C. cuando se erige en cabeza de la poderosa Liga de Delos<sup>202</sup>.

Con este ejemplo, puede comprobarse que cualquier elemento en la celebración contenía, asimismo, un fuerte simbolismo; por dicho motivo ¿qué era lo que significaba realmente la costura de la vestimenta de la divinidad? ¿Quiénes eran las encargadas de ello? ¿Por qué? Por un lado, en la tarea del hilado se encontraban las *arréforos*, las niñas escogidas por el arconte – rey especialmente para dicha tarea. Para ellas, esencialmente, significaba el aprender una labor crucial de cara a su vida adulta. Se cree que, a su lado, también se encontrarían tejiendo las *parthenoi*, aunque puede que estas se involucrasen más a partir de la época helenística o que durante los siglos VI y IV se confundieran con las *ergastinai*, – *ργαστναι* – entendidas como “ayudantes”, que podían ser desde niñas o jóvenes en edad de casarse – pero vírgenes<sup>203</sup> –, hasta mujeres adultas ya casadas. En el caso de estas últimas, que podían ser las propias madres de las *parthenoi* y las *arréforos*, es entendible que se encontrasen trabajando, mano a mano, con las más jóvenes, pues serían las encargadas de enseñarlas y rectificar la labor con su experta mano. Al mando de todo este conjunto de mujeres trabajando, se encontraría la sacerdotisa de Polias, controlando y dirigiendo el hilado, pero también colaborando en la costura del *peplos*<sup>204</sup>.

Este tejido era considerado una “cuestión de Estado” que fue, incluso, supervisado por la *Boule* y los tribunales<sup>205</sup>; debe tenerse en cuenta que el tejido tampoco resultó ser una acción

---

<sup>199</sup> De la Nuez, 2008: 256.

<sup>200</sup> Denis, 2009: 25; Evans, 2010: 51. Según Valdés (2008: 127), la tradición de costura y ofrecimiento del *peplos* podría provenir de las primitivas Panateneas, aunque apenas existen fuentes que puedan atestiguar este hecho. Homero, en la *Iliada* (6. 288 – 295. Traducción de Murray, 1924) menciona una túnica, una ofrenda para Atenea, lo que podría indicar cierto conocimiento de dicha práctica.

<sup>201</sup> Evans, 2010: 52.

<sup>202</sup> Tanto la Victoria de Salamina (480 a.C.) – gracias a la política naval impulsada por Temístocles –, como el sistema de tributos de la Liga de Delos por la cual los estados miembros suministraban barcos o dinero anualmente a Atenas, puede decirse que fueron los principales cimientos de una talasocracia que llegó a dominar el Egeo. Además del barco que transportaba el *peplos* durante la procesión panatenaica, existieron otros ejemplos dentro de la cultura ateniense que mostraban el orgullo de su imperio naval; en la obra de Aristófanes, *Los Pájaros* (105 – 110. Traducción de Macía, 2007), se pregunta a uno de sus personajes sobre su procedencia, a lo que este responde: “de donde los hermosos trirremes”, refiriéndose a Atenas (Pomeroy, et al., 2010: 235).

<sup>203</sup> Denis, 2009: 25; Keesling, 2012: 497. Según Bárbara Goff (2004: 53) serían niñas en torno a nueve años

<sup>204</sup> Valdés, 2020: 184 – 187.

<sup>205</sup> Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 49. 3 y 60. 1 (Traducción de García Valdés, 1984).

carente de trasfondo, sino que dicha acción poseía sus orígenes en la propia diosa, quien, además, había enseñado la labor a Pandora, primera fémina de la que, como se ha comentado en el capítulo anterior, procedía la estirpe de las mujeres<sup>206</sup>. Asimismo, parece ser que se iniciaba el tejido del *peplos* nueve meses antes, en el mes de Pyanepsión, durante la fiesta de las *Chalkeia*<sup>207</sup>, lo que se ha entendido como la gestación del propio Erictorio – quien nacía a partir del semen derramado en el muslo de la divinidad por Hefesto – y su alumbramiento junto con el de Atenea, que podría haberse celebrado al mismo tiempo que el de la diosa, dentro del marco panatenaico. Durante esos nueve meses, las mujeres tejían y “alumbraban” el *peplos* para la divinidad políada, a la par que, seguramente, acompañarían la ardua labor recitando comunmente relatos míticos, como el de la autoctonía<sup>208</sup>. Parece ser que la apariencia del *peplos* no variaba en demasía; su color solía ser azafranado – uno de los colores principales en la vestimenta femenina –, y en él se tejía siempre el mismo motivo, un tema ligado íntimamente con la autoctonía: la lucha de los dioses contra los gigantes<sup>209</sup>.

Se comprueba en esta cotidiana y, al mismo tiempo, sacra labor la creación de un espacio exclusivamente femenino, donde las mujeres adultas transmitirían sus conocimientos vitales – tejido, tanto ritual como doméstico – como valores ciudadanos – a través de los relatos míticos –, ambos esenciales para la educación de las niñas<sup>210</sup>. No debe olvidarse, tampoco, que el propio hilado podría utilizarse como una metáfora del *oikos*, esta vez, relativo a la *polis* – entendida como hogar – así como una alegoría, según señala M. Valdés<sup>211</sup>, del sistema político ateniense. Por otro lado, B. Goff<sup>212</sup> ve en la elección de determinadas candidatas para este tejido ritual, una recompensa por la excelencia de la virtud femenina en la esfera doméstica, aunque exclusivamente de aquellas pertenecientes a la élite ateniense. Lo que sí parece completamente claro, es que las mujeres, mientras tejían, trenzaban el pasado a través de la recitación de las historias, rememoraban el porqué de su labor, uniéndola con el mito autóctono; hilaban la memoria cívica y enlazaban pasado – mujeres adultas – con presente y futuro – niñas y jóvenes – a la vez que perpetuaban tanto el sentimiento de pertenencia a Atenas como los valores propios de una ciudadana.

Si, además, se unen estas últimas consideraciones al hecho de que sacrificios realizados por el *genos* de los *Praxiergidai* – el encargado de guardar el *peplos* y de vestir a la divinidad – durante la fiesta eran dedicados tanto a las Moiras, como a Zeus *Moiragete* y a Gea, podrá comprobarse ese aparente “doble sentido” en el arte del tejer. Igual que las Moiras – Cloto, Láquesis y Átropo –, las mujeres tejían el propio destino, “conceden a los hombres mortales el

---

<sup>206</sup> Valdés, 2020: 188.

<sup>207</sup> Denis, 2009: 26. Fiesta asociada originalmente a los metalúrgicos atenienses – artesanos, como la divinidad – y que posiblemente en el siglo VI, tal y como se ha visto con respecto al mito autóctono y la integración de los artesanos en él, sufrió cambios para que se convirtiera en una fiesta común al *demos* junto con el desarrollo de las Panateneas pentetéricas (Valdés, 2008: 101 – 103).

<sup>208</sup> Valdés, 2008: 111; 2020: 188.

<sup>209</sup> Denis, 2009: 27; Evans, 2010: 51; Valdés, 2008: 172; 2020: 189 –191. Sobre el *peplos* en las comedias: Aristófanes, *Los Pájaros*, 825 – 831 (Traducción de Macía, 2007); *Caballeros*, 1180 (Traducción de Gil Fernández, 1995).

<sup>210</sup> Goff, 2004: 53.

<sup>211</sup> Valdés, 2020: 188.

<sup>212</sup> Goff, 2004: 52.

ser felices y desgraciados” rezaba Hesíodo; ambas, Moiras y mujeres, trenzaban el futuro de la ciudad<sup>213</sup>.

### 3.1.3. *Lisímaca y Lisístrata: la visión de Aristófanes sobre la sacerdotisa de Polias.*

Se alude al análisis de esta pieza teatral tanto por la importancia del tema que trata dicha comedia como por sus posibles similitudes o alusiones a una situación real contemporánea al autor, así como por la utilización en la obra de personajes que parecen asemejarse excesivamente a mujeres de carne y hueso que se comentarán a continuación. Resulta curiosa la diferenciación entre el retrato de las mujeres realizado en las comedias griegas frente al resto de escritos sobre ellas; mientras que los grandes autores como Platón o Aristóteles<sup>214</sup> las definen como sujetos inferiores y sumisos, en el teatro se las representa casi siempre en una situación de continua resistencia, de plena actuación y participación, así como muestra su vulnerabilidad frente a hechos tan sancionables como el adulterio<sup>215</sup>. No obstante, no deben confundirse estos relatos con una aparente veracidad, pues no dejan de ser situaciones imaginarias, aunque no puede negarse en ocasiones ni su similitud con la realidad ni que, realmente, estuvieran inspirados en esta.

Foley, en un artículo en el que utilizó el término “Female Intruder” para referirse a las mujeres dentro de la comedia ateniense, intentó desentrañar el significado oculto de la obra *Lisístrata*, más allá de las simpleza de catalogarla como una “comedia” llena de elementos puramente ficticios. En la obra de Aristófanes, se asiste a una huelga sexual de mujeres, liderada por la sacerdotisa Lisístrata, a quien numerosos investigadores han identificado como Lisímaca, una de las sacerdotisas de Polias más conocidas por su longevo cargo. Lo poco que se conoce de Lisímaca es que fue hija de Dracontides y que tuvo un hermano, Lisicles, quien fue tesorero sobre el año 415 a.C., por lo que ambos familiares poseerían una gran influencia y poder en la Acrópolis de finales del siglo V a.C.<sup>216</sup>

El toque humorístico de la obra nace del fruto de esa negación femenina a realizar el acto sexual con sus esposos, a quienes pretenden forzar a buscar una paz. Este castigo resulta

---

<sup>213</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 905 – 907 (Traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez). Valdés, 2020: 190.

<sup>214</sup> Platón, *Leyes*, 6. 781 (Traducción de Bury, 1986). “Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece” Aristóteles, *Política*, 1. 1254b. 7 (Traducción de García Valdés, 1988).

<sup>215</sup> Foley, 1982: 1 – 2.

<sup>216</sup> Connelly, 2007: 60; Thonemann, 2020: 6. La inscripción *IG II<sup>2</sup> 3453* de la Acrópolis, datada en el 360 a.C. y traducida por Lambert, habla de una mujer llamada “Lisímaca”, que vivió ochenta y ocho años y sirvió a Atenea durante sesenta y cuatro. “Y vivió para ver cuatro (generaciones) de niños” reza la base de la estatua, lo que mostraría, sin duda alguna, la vinculación anteriormente mencionada de la sacerdotisa como educadora – religiosa – de la juventud ateniense. La utilización de un nombre diferente para la sacerdotisa de la comedia aristofánica ha sido, igualmente, llevado a debate. Se supuso que, quizás, la razón se debía al fallecimiento reciente de Lisímaca, lo que habría resultado ciertamente inapropiado; pero no parece ser esta la explicación, pues la obra se representó en el 411 a.C. y la sacerdotisa ostentó el cargo hasta el 380 a.C. La opción más plausible podría provenir de una cuestión métrica, con una mejor adecuación sonora en los versos el nombre de Lisístrata (Lougovaya – Ast, 2006: 219).

ser una respuesta a la negligencia masculina, que ignora tanto los intereses femeninos como el bienestar del *oikos* y de la propia *polis*. Los hombres, con sus guerras y sus ansias de batalla, malgastan incesantemente tanto el tesoro de la Acrópolis como las vidas de sus propios hijos y la juventud de sus hijas<sup>217</sup>; pueden atisbarse en estas ideas, las duras secuelas – reales – de un período tan belicoso para Atenas como lo fue el siglo V a.C., donde las Guerras Médicas parecen casi enlazarse con la devastadora Guerra del Peloponeso<sup>218</sup>. Además, atendiendo al marco cronológico en el que se escribió la obra, se observa una etapa de gran violencia e inestabilidad dentro del panorama de la propia contienda contra Esparta: *Lisístrata* fue estrenada en el 411 a.C., apenas dos años después de que la *polis* ateniense fuera derrotada por las fuerzas espartiatas en el río Asinero, en una expedición a la isla de Sicilia que acabó en desastre. El principal culpable de aquella decisión tan poco acertada fue el *strategos* Alcibíades quien, además, en el 415 había huido a la *polis* Laconia para eludir la justicia de la propia Atenas. Junto a estos funestos acontecimientos que parecían prever un mal futuro para la Liga de Delos, los sectores oligárquicos de la ciudad comenzaban a adueñarse del panorama político, evidentemente fraccionado y convulso<sup>219</sup>. Es pues, esta obra, un alegato y un manifiesto de paz puesto en boca de mujeres, quienes se sienten como las grandes afectadas de esta situación de tensión bélica; cuando los hombres se hallan en guerra, las relaciones sexuales escasean, además, las jóvenes – como se ha comentado – no pueden tampoco desposarse, lo que repercute tanto en la ciudadanía como en la propia *polis*<sup>220</sup>.

“[...] nosotras con nuestra natural discreción – no nos dejabais ni rechistar – hemos aguantado todo cuanto hacíais los hombres, aunque no nos gustaba nada. Pero comprendíamos bien lo que hacíais, y muchas veces en casa nos enterábamos de que habíais tomado decisiones equivocadas sobre asuntos de importancia. Y entonces, aunque afligidas en el fondo, os preguntábamos sonriendo: «¿Qué decreto referente a treguas de paz habéis hecho inscribir en las estelas en la asamblea de hoy?» [...]”<sup>221</sup>

Es por ese motivo que las mujeres deben actuar de forma drástica; ante las malas decisiones de los hombres, ellas deben de tomar la Acrópolis, donde se halla el tesoro de Atenea – al cual tendría acceso la sacerdotisa –, para evitar su utilización en el conflicto bélico<sup>222</sup>. La forma de hacer suyo este espacio es, igualmente, simbólica; bajo el pretexto urdido por Lisístrata<sup>223</sup> – quien posee la autoridad religiosa –, de realizar sacrificios a las divinidades, las mujeres irrumpen en el espacio, lo engalanan y administran como si de la esfera doméstica se tratase. No faltan las alusiones a la Acrópolis como si fuera el interior de un *oikos*, lo que

---

<sup>217</sup> “[...] Pero la ocasión de la mujeres breve y si no la aprovecha, nadie quiere casarse con ella, y ella se queda a verlas venir [...]” Aristófanes, *Lisístrata*, 587 – 597 (Traducción de Macía, 2007). Lisístrata lamenta que, en período de guerra, muchas jóvenes no pueden contraer matrimonio por la falta de varones en la ciudad.

<sup>218</sup> Foley, 1982: 6 – 7.

<sup>219</sup> Pomeroy, et al., 2010: 333 – 356.

<sup>220</sup> Foley, 1982: 7 – 8; Macía, 2007: 10 – 13. Los hombres fuera de Atenas; Aristófanes, *Lisístrata*, 100 – 110 (Traducción de Macía, 2007).

<sup>221</sup> Aristófanes, *Lisístrata*, 510 – 515 (Traducción de Macía, 2007). Según Thonemann (2020: 4), aquí la voz de Lisístrata podría estar evocando las malas decisiones tomadas por la Asamblea como, por ejemplo, la decisión de enviar una flota a Sicilia en 415 a.C. y tras la cual Alcibíades se alió con los espartanos. De nuevo, Aristófanes parece utilizar situaciones reales para dar cuerpo a su obra y personajes.

<sup>222</sup> Aristófanes, *Lisístrata* 480 (Traducción de Macía, 2007).

<sup>223</sup> *Ibidem*, 175 – 179. Su propio nombre significa “licencia de ejércitos”, según Macía (2007: 12).

muestra, a su vez, la percepción tanto de las mujeres como de los hombres del lugar como si fuera un gran hogar, de forma muy parecida a la anteriormente comentada tarea de tejer el *peplos* de la diosa en el sacro espacio<sup>224</sup>.

A pesar del evidente tono de comedia adoptado por Aristófanes, no puede decirse que se aleje por completo de la realidad o que no pueda sonsacarse de la propia obra cierta cotidianidad femenina. Es decir, pueden vislumbrarse ciertos puntos que se han ido comentando a lo largo de este capítulo: por un lado, la toma del Acrópolis por las mujeres podría mostrar la importancia que ellas poseían en ese espacio, mientras que otros lugares de la *polis* les eran vetados o difícilmente accesibles. Por otro, una intencionalidad en la búsqueda de paz, como si ellas también se encontraran preocupadas por los asuntos políticos y – en este caso – actuaran acorde a su inquietud. De hecho, Thonemann<sup>225</sup> alega que no cree que el propósito último de la sacerdotisa en la comedia fuera terminar la guerra por una búsqueda de paz, sino que su interés particular proviene del deseo de que las mujeres se hicieran con la gestión financiera de la guerra, como si gestionasen la economía doméstica, algo que podría haber sido un pensamiento completamente factible en la Atenas real. Tal y como se ha ido observando, estos planteamientos no resultan descabellados: la actuación de la sacerdotisa de Polias cuando Cleómenes intentó acceder al templo o cuando advirtió de la supuesta huida de la serpiente del Acrópolis muestran, a grandes rasgos, tanto una preocupación política como una actuación dentro de sus posibilidades. Valdés<sup>226</sup>, ve en este hecho más bien unas ideas puestas en bocas femeninas, pero realmente defendidas por sectores masculinos expulsados del marco ciudadano – como pudieran ser metecos, extranjeros o aliados –, pero que en boca de una mujer pueden manejarse con mayor libertad. Thonemann, de nuevo, contempla incluso la posibilidad hipotética de relacionar la obra con un suceso real; entre los años 413 y 411 a.C., todo parecía venirse abajo para Atenas. La derrota en Siracusa y la rebelión incitada por Esparta a través de Alcibíades, había provocado, no sólo que al menos veinte mil esclavos desertaran del Ática y se paralizara, de este modo, la extracción de plata en las minas del Laurión; también que *poleis* aliadas como la isla de Quíos se alzaran contra Atenas y cambiaran de bando, a la Liga del Peloponeso. En este contexto, Thonemann cree que, tras la votación realizada para sopesar la utilización de las reservas de plata en la construcción de nuevos navíos, quizás la sacerdotisa de Polias, Lisímaca, podría haberse posicionado en contra, como una voz más del sector que anhelaba el cese de hostilidades ante una vista poco halagüeña del fin del conflicto<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> Foley, 1982: 8. La Acrópolis engalanada: Aristófanes, *Lisístrata*, 1189 – 1220 (Traducción de Macía, 2007).

<sup>225</sup> Thonemann, 2020: 3. Añade que en la época en la que fue estrenada, pensar en una paz con Esparta era algo impensable y que quizás las mujeres de la obra teatral tuvieran otro fin último más allá de un cese bélico. Thonemann utiliza los versos 493 – 496 de *Lisístrata* (Traducción de Macía, 2007) para argumentar este planteamiento.

<sup>226</sup> Valdés, 2017c: 43.

<sup>227</sup> Sobre esta votación: Tucídides, 8. 15. 1 (Traducción de Dent, 1910). Pomeroy, et al., 2010: 339 – 340; Thonemann, 2020: 14 – 15.



### 3. 2. Otros sacerdocios acropolitanos.

#### 3.2.1 *Mirrina, la sacerdotisa de Nike.*

“[Pritanía de Leontis] Dado por la *Boule* y el *Demos*.... presidía. Glaukos propuso establecer como sacerdotisa de Atenea *Nike* a la que hubiera sido elegida por sorteo entre todas las atenienses y dotar de puertas el santuario según las especificaciones de Calícrates; y los *poletai* deben hacer el contrato en la pritanía de Leontis. La sacerdotisa recibirá cincuenta dracmas y las patas y la piel de los sacrificios públicos. Y el templo será construido según las especificaciones de Calícrates y un altar de mármol. [...]”.

– Decreto sobre la sacerdotisa y el templo de Atenea *Nike*<sup>228</sup>.

El decreto, datado en el año 450 a.C., aproximadamente, muestra la institucionalización de un nuevo sacerdocio dedicado a la faceta victoriosa de la diosa Atenea: *Nike*. Este cargo se constituyó como una muestra de los cambios políticos que acaecieron en la Atenas de mediados del siglo V a.C.; tanto la democratización de la ciudad como la política exterior de la *polis*, pueden verse resumidas en él<sup>229</sup>.

La alusión a *Nike* se encuentra en la oración recogida por Heródoto y supuestamente pronunciada por Temístocles<sup>230</sup> con ocasión de la Batalla de Salamina; después de las Guerras Médicas y coincidiendo con la supuesta “Paz de Calias” en el 449 a.C.<sup>231</sup> se planeó la construcción un templo homónimo a la divinidad. Según Hurwitt<sup>232</sup>, el templo inicial de Nike había sido destruido durante la invasión persa de la Acrópolis en el 480 a.C., lo que provocó que su culto fuera asumido durante décadas, aparentemente, por la sacerdotisa de Atenea Polias. No obstante, el fin de las hostilidades con Persia, unida a la Paz de los Treinta años con Esparta en el 445 a.C., generaron una aparente estabilidad – después de un período tremendamente belicoso con ambas potencias – que fue concebida como “paz victoriosa”, lo que conllevó al ensalzamiento de la figura personificada de la Victoria.

Ambos tratados constituyeron como supuestas “victorias” de la democracia ateniense, lo que se tradujo en una proyección propagandística a través de la arquitectura – objeto común de este tipo de promoción política – con la reconstrucción y embellecimiento del lugar de culto de *Nike*<sup>233</sup>. Años más tarde, entre el 450 y el 430 a.C., se escribiría el decreto e inauguraría el sacerdocio de Atenea *Nike*. Nada parece apuntar a que el cargo se ostentase de por vida, pues eso mismo, según Denis<sup>234</sup>, rompería con el aspecto democrático de su sorteo, que se comentará más adelante. Sin embargo, la mención de sus ingresos anuales – como la sacerdotisa de Polias, provenientes de los sacrificios – sugiere que requería más de un año de servicio. Lo más

---

<sup>228</sup> IG I<sup>3</sup> 35 (Traducida por Valdés, 2017a).

<sup>229</sup> Valdés, 2020: 227.

<sup>230</sup> Heródoto, 8. 77 (Traducción de Schrader, 1989).

<sup>231</sup> Valdés, 2017a: 43.

<sup>232</sup> Hurwit, 1999: 160; Lougovaya – Ast, 2006: 216.

<sup>233</sup> Valdés, 2008: 140; 2020: 228. Sobre la edificación, Hurwit (1999: 160 – 161).

<sup>234</sup> Denis, 2009: 316.

probable es que el nuevo cargo tuviera trazos del antiguo sistema aun cuando se inscribiera en un desarrollo más democrático.

Unido a este concepto de victoria y paz – entendidas como inseparables y términos que se retroalimentan en esta época – aparece, de nuevo, la obra *Lisístrata* de Aristófanes. Tal y como se ha comentado anteriormente, las mujeres atenienses y espartanas buscan una paz para sus *poleis*, que haga a ambas ciudades en guerra salir “victoriosas” a través de un pacto. En dicha obra, el poeta utiliza el nombre de Mirrina para dar forma a una de las seguidoras de Lisístrata y, aunque pueda parecer una suerte de azar, la elección de este nombre parece requerir otra teoría más elaborada. Una estela funeraria hallada en la Acrópolis, nombra a una tal “Mirrina” a quien se define como “la primera en servir en el templo de Nike”<sup>235</sup> y que se halla datada en el 410 a.C., aproximadamente. Lo más seguro, es que en la época en la que la comedia fue escrita, Mirrina viviría aun lo que, unido al contexto de la pieza teatral y las alusiones continuas a la Acrópolis, puede hacer plausible que se trate de una parodia de la propia sacerdotisa<sup>236</sup>.

En la obra, Mirrina, fiel seguidora de Lisístrata – lo más seguro es que en la realidad, la sacerdotisa de *Nike* estuviera de algún modo supervisada por la de Polias, ya que se había encargado anteriormente del sacerdocio – apoya su ferviente intento de paz y, aunque se convierte en un personaje cómico por no poder acallar sus incontrolables deseos sexuales, es una de las principales protagonistas de la obra. Para Valdés<sup>237</sup>, la clave del humor de dicho personaje proviene, en parte, de la relación que se establece entre ella y los rasgos de la propia Afrodita, como lo es el de la seducción – que utiliza con su marido para conseguir sus propios fines<sup>238</sup> – y el hecho, según Foley<sup>239</sup>, de que la verdadera Mirrina tendría en ese momento sesenta años, edad inapropiada para actuar como una esposa seductora. Lo curioso es que, en la realidad, Afrodita y *Nike* resultan encontrarse íntimamente ligadas<sup>240</sup>; así, en este caso, es Afrodita – junto con el amor y la unión sexual que simboliza – la que lleva la “victoria” a Atenas, la paz, relacionada con el término *hesychia* – tranquilidad –, que acaba con la “guerra entre los sexos” y que podría ser tanto un símil a la Paz de Calias, anteriormente mencionada<sup>241</sup>,

---

<sup>235</sup> IG I<sup>3</sup> 1330 (Traducción de Lambert y Osborne). Gracias al epitafio puede comprobarse, no sólo la importancia del culto y su cargo, sino que, probablemente, la situación social de Mirrina fuera elevada, proviniendo de una familia rica, aunque no necesariamente noble (Denis, 2009: 317). Para el análisis del epitafio, Lougovaya – Ast, 2006: 211 – 218.

<sup>236</sup> Valdés, 2017c: 36. Beazley (1950: 319) estudió las inscripciones existentes en vasos del siglo V a.C. y halló el nombre de Mirrina en uno de ellos, datado en fechas muy similares al estreno de la obra por lo que, o bien podría referirse al personaje o a la sacerdotisa real. Thonemann (2020: 7) advierte del hecho de que algunas escenas donde Mirrina aparece, Aristófanes se afana por situarlas en lugares muy específicos; cuando ella se encuentra con su marido Cinesias, Mirrina se sitúa en el lugar donde se encontraría el templo de Atenea Nike

<sup>237</sup> Valdés, 2017c: 39.

<sup>238</sup> Aristófanes, *Lisístrata*, 870 – 950 (Traducción de Macía, 2007); Elderkin, 1940: 395; Foley, 1982: 11.

<sup>239</sup> Foley, 1982: 8.

<sup>240</sup> Valdés, 2005: 104; 2008: 166; 2017b: 40. Según Elderkin (1940: 388): “the followers of Lysistrata are warrior women about to seize the acropolis and beat off the attacks of the men if necessary, but they expect a peaceful victory with the help of Aphrodite”. Según Valdés (2020: 251), Afrodita pudo haber estado ligada al culto de *Nike* desde el siglo VII, además de poseer una fuerte vinculación a la propia Atenea. Además, su nombre provendría del mirto, planta consagrada a la diosa Afrodita (Foley, 1982: 8).

<sup>241</sup> Valdés, 2017c: 40.

como a la ansiada paz en la Guerra del Peloponeso, tal y como deseaban los sectores oligárquicos que consiguieron imponer su poder en el 411 a. C. en Atenas<sup>242</sup>.

Volviendo al cargo sacerdotal real, el otro elemento más relevante junto a su significado fue el hecho de su elección; el decreto rezaba “por sorteo entre todas las atenienses”, lo que significaba que era el primer sacerdocio conocido que era elegido de forma democrática. La idea que puede sacarse de este sacerdocio es que, en su contexto, Atenas se encontraba en un período expansionista donde, gracias a la paz y a su victoria – victoria y paz como conceptos que se retroalimentaban – la ciudad pudo crecer como *polis*. Este crecimiento permitió a Atenas desarrollar políticas a las que Valdés<sup>243</sup> ha denominado, incluso, de democracia radical, debido a los intensos esfuerzos por buscar una isonomía real de todo el *demos*. No obstante, lo más seguro es que existiese una preselección antes del sorteo para el cargo de la sacerdotisa de *Nike*; de hecho, otro punto común que podrían poseer las mujeres atenienses protagonistas de la obra de Aristófanes y el sacerdocio en la Atenas real es que, en ambas, sólo pueden encontrarse *astai*. Teniendo en cuenta la Ley de ciudadanía de Pericles del año 450 a.C. y que la elección del cargo se daría a través de un sorteo sólo para las “atenienses”, se sobrentiende que serían elegibles sólo aquellas mujeres de padre y madre ateniense, lo que limitaría bastante la selección. También se ha supuesto que las elegidas – o mujeres susceptibles de elección – hubieran ostentado anteriormente alguno de los cargos o cometidos religiosos desde niñas, como podrían ser el de arréforos, canéforos o ayudantes de las sacerdotisas<sup>244</sup>.

### 3. 2. 2. La sacerdotisa de Ártemis Brauronia y el ritual de la *arkteia*.

Otro de los santuarios más importantes de la Acrópolis fue el de Ártemis Brauronia, divinidad igualmente doncella, como Atenea, protectora de los nacimientos, niños, niñas y jóvenes de ambos sexos<sup>245</sup> cuya sacerdotisa era una *gyne*; es decir, una mujer casada que además sería, seguramente, madre<sup>246</sup>. La importancia de dicho culto – y, por ende, de su sacerdotisa –, radicó en la celebración de la *arkteia*, ritual inserto en el festival de la Brauronia, que simbolizaba el paso intermedio entre la adolescencia y el futuro matrimonio de las jóvenes atenienses<sup>247</sup>. Esta transición era sumamente importante en el caso femenino – no era comparable con la llegada a la virilidad de los jóvenes –, pues la virginidad y pureza de ellas sí

---

<sup>242</sup> Pomeroy, et al., 2010: 341 – 342. El Consejo de la *Boule* fue disuelto a favor de los Cuatrocientos – medida que pretendía volver a la *patrios politeia* de Solón – aunque prontamente fueron sustituidos por los Cinco Mil. Este último órgano gubernamental, según Tucídides (8. 97. 2. Traducción de Dent, 1910) fue el mejor gobierno del que gozaron los atenienses, ya que la “fusión entre lo alto y lo bajo” – es decir, entre la oligarquía y el *demos* – permitió “levantar la cabeza después de sus múltiples desastres”. En cuanto a la clasificación de la obra, Macía (2007: 17 – 18) opta por no desvincularla por completo de la política; según ella, a pesar de mostrar una utopía, es ese un recurso muy utilizado dentro de la comedia política.

<sup>243</sup> Valdés, 2017a: 47.

<sup>244</sup> Valdés, 2017c: 41; 2020: 235 – 236.

<sup>245</sup> Larson, 2007: 107.

<sup>246</sup> Denis, 2009: 321.

<sup>247</sup> Dillon, 2002: 72; Nielsen, 2009: 84. Los varones se encontrarían excluidos de los ritos de paso femeninos, y viceversa, por lo que la *arkteia* es un ritual exclusivamente de mujeres jóvenes (Papadopoulou, 2015: 147).

que se constituía como un elemento fundamental para la perpetuación propia de la *polis*<sup>248</sup>. De hecho, Ártemis se constituyó como divinidad patrona del ciclo vital femenino; no sólo se le dedicaba el ritual de la *arkteia*, sino que también se encontraba asociada al parto por lo que, cuando una mujer moría al dar a luz, solían dedicar los ropajes a la diosa en el propio santuario de Braurón, situado en la costa este del Ática<sup>249</sup>.

Quizás, de los elementos más significativos de este culto es que, paralelamente al santuario de Braurón, existió un templo semejante en la Acrópolis dedicado a la misma diosa, datado en el siglo VI a.C. y del que se dice que fue fundado por el tirano Pisístrato, quien parece ser que provendría de una región cercana al lugar<sup>250</sup>. Pausanias<sup>251</sup> hace referencia al mismo de la siguiente manera:

“[...] Hay también un santuario de Ártemis Brauronia; la imagen es obra de Praxíteles, y la diosa tiene el nombre por el demo de Braurón. La Antigua xoana está en Braurón, la Ártemis Táurica, como es llamada”.

No obstante, el ritual de la *arkteia* se realizaría en el templo de Braurón; no se sabe con exactitud cómo funcionaba la conexión entre ambos edificios, al igual que si compartieron sacerdotisa<sup>252</sup>, pero todo parece indicar que el hecho de que existiera un homólogo en el área acropolitana, se debía a que resultaba ser un importante culto de cara a la comunidad<sup>253</sup>. Quizás el motivo por el cual existieron dos santuarios exactamente iguales y estuvieran, a su vez, conectados entre sí, se debiera al hecho, tal y como expone Valdés<sup>254</sup>, de un intento de integración de diversos territorios periféricos – *chora* – en la ciudad – *asty* – ya que, al compartir cultos, el ámbito rural y el urbano podrían conformar una identidad común. Los Pisistrátidas fueron quienes más incidieron en este tipo de medidas integradoras, por lo que es entendible que fuera el propio Pisístrato quien erigiese el templo en la Acrópolis – que parece ser una réplica del de Braurón –, a fin de unificar ritos.

Según la mitología, la primera sacerdotisa de Ártemis fue Ifigenia, la hija de Agamenón, supuestamente sacrificada en honor a la diosa para que su padre pudiera continuar la navegación hacia Troya. No obstante, en el caso del santuario de Braurón, el mito parece desarrollarse de forma diferente; en la obra de Eurípides *Ifigenia entre los Tauros*<sup>255</sup>, Atenea habla directamente

---

<sup>248</sup> Sourvinou – Inwood (1990: 7) habla de la *arkteia* como una institución “prenupcial” y puramente ritual. Zaidman y Schmitt – Pantel (2002: 60) aclaran que, realmente, muy pocas jóvenes lograrían ser *osas* – participantes en las Brauronias – por lo que no se podría tomar este ritual como un paso crucial en la vida de todas las jóvenes atenienses, aunque sí remarca la importancia – evidentemente distinta – del significado de matrimonio para ellas. Duce, 2019: 698.

<sup>249</sup> Pomeroy, 1999: 102. “[...] y te dedicarán adornos, túnicas finamente tejidas que las mujeres que han muerto en el parto dejan en sus hogares”, Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1465 – 1470 (Traducción de Oates y O’Neill, 1938).

<sup>250</sup> Plutarco, *Solón*, 10. 3 (Traducción de Pérez Jiménez, 2008).

<sup>251</sup> Pausanias, 1. 23. 7 (Traducción de Herrero Ingelmo, 1994).

<sup>252</sup> Nielsen (2009: 84) habla sobre inscripciones encontradas en ambos templos; parece ser que las halladas en Atenas serían posibles copias de los epígrafes de Brauron, lo que indicaría una interrelación entre ambos santuarios y la predominancia del segundo sobre el primero.

<sup>253</sup> Duce, 2019: 698

<sup>254</sup> Valdés, 2008: 200 – 201; Duce, 2019: 699.

<sup>255</sup> Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1462 – 1475 (Traducción de Oates y O’Neill, 1938).

a la joven y se comprueba que, en este caso, Ifigenia es salvada por el sacrificio de sustitución. Ártemis habría cambiado ella misma, en el último momento, a la víctima humana por un ciervo, para después nombrar como sacerdotisa de su culto a la joven, también convertida en inmortal<sup>256</sup>. A través de este mito de Ifigenia, la sacerdotisa sería la responsable de presidir el festival pentetérico de la Brauronia, durante el mes de Muniquión – abril –, en el cual las mujeres invocarían a Ártemis en una procesión que partiría del templo de la Acrópolis hasta el de Braurón. Una vez allí, las jóvenes servirían como *arktoi*<sup>257</sup> – osas –, según el mito de creación del propio ritual por el cual una niña fue atacada y desfigurada por un oso protegido por la divinidad, al que los propios hermanos de la niña dieron muerte posteriormente. Este sacrilegio hacia Ártemis dio como resultado una plaga en la ciudad de Atenas, que provocó hambrunas para los habitantes de la *polis*. Se ha señalado que el origen y trasfondo de la festividad podría entrelazarse con la edad – entre los diez y quince años – del inicio de la menstruación, supuesto período peligroso para las jóvenes<sup>258</sup>. Así, las *osas*, identificándose con la ciudad y el atacante con el enemigo exterior, deberían realizar el ritual para apaciguar a la diosa y librar la ciudad del castigo divino<sup>259</sup>.



Detalle de *Krateriskos*. Kahil (1977: 93).

Vasos de figuras rojas donde se muestra a humanos – que serían las niñas – con máscaras de oso parecen indicar ciertas partes esenciales en el rito de la *arkteia*, donde tendrían que actuar como estos mamíferos – *arketeuein* – danzarían y dedicarían sus propias ofrendas personales, en una especie de preparatorio para la vida adulta al mismo que se experiaban, simbólicamente,

<sup>256</sup> Brûlé, 1987: 182; Nielsen, 2009: 86

<sup>257</sup> Dillon, 2002: 93 – 94.

<sup>258</sup> Nielsen, 2009: 85; Papadopoulou, 2015: 147. Según Sourvinou – Inwood (1971: 339), el fragmento de la obra Lisístrata donde se aportan las edades y límites para la participación en determinados rituales, coincide con lo que se sabe del festival de la *arkteia*, entre los diez y los quince, pues servirían en el santuario durante cinco años y a la edad de quince deberían ser – teóricamente – elegibles para el cargo en la festividad pentetérica, además de ser más probable esa edad que la de diez, tratándose de un ritual prematrimonial. Aunque también, añade Sourvinou, podría deberse a que el rito poseería a finales del siglo V una importantísima funcional social.

<sup>259</sup> Duce, 2019: 697 – 699. Se comprueba un esquema muy similar en ambos mitos: una víctima pura que es sacrificada para evitar la ira de Ártemis.

para evitar las futuras plagas de la ciudad<sup>260</sup>. De hecho, sería la propia sacerdotisa la encargada de portar la máscara del oso sagrado durante la festividad<sup>261</sup>. En los vasos pueden comprobarse, también, escenas de carreras, donde las niñas – algunas más mayores y otras más jóvenes, seguramente entre el rango de edades anteriormente mencionado – irían, o bien desnudas, o vestidas con una túnica corta de color azafranado – *krokotos*, como cantaba el coro de *Lisístrata* –<sup>262</sup>. Según García Romero, estas carreras representarían el ritual prematrimonial y es posible que el hecho de su vestimenta – o el no llevarla – se correspondiera con las diferentes etapas de iniciación. Así, las niñas más jóvenes, en el primer estadio del ritual, llevarían vestido corto mientras que las que corrían desnudas, las más mayores, simbolizaban un “nuevo nacimiento” o la oposición entre “lo salvaje y lo civilizado” sostenida por Brûlé, necesaria para su inicio en la vida adulta<sup>263</sup>.



*Krateriskos* de figuras rojas. 430 – 420 a.C. Kahil (1977: 19).

El hecho de que, a partir de época Clásica, se conozca un santuario de Ártemis Brauronia dentro de la Acrópolis se debe, claramente, al afán de relación entre un espacio liminal – Braurón – con la zona más sagrada del *asty*, donde las mujeres podrían experimentar, quizás por última vez, la sensación de “liberación” a través de un ritual de regresión al “estado salvaje”. Serviría, además, como rito iniciático femenino, a través del cual las niñas llegarían a la pubertad y se prepararían, según Papadopoulou, para los cambios físicos que sus cuerpos sufrirían con la llegada de la madurez, así como tomarían conciencia del pudor a partir de “arquetipos negativos”<sup>264</sup>. También, la *arkteia* produciría la unión de las jóvenes a la diosa

<sup>260</sup> Burkert, 1985: 98; Brûlé, 1987: 225; Nielsen, 2009: 85; Duce, 2009: 698; Papadopoulou, 2015: 149. Entre las ofrendas halladas hay joyas de oro, vasos, espejos de bronce y, más comúnmente, túnicas, cinturones, diademas, chales... (Larson, 2007: 107).

<sup>261</sup> Denis, 2009: 361.

<sup>262</sup> Larson, 2007: 108; Papadopoulou, 2015: 147.

<sup>263</sup> Brûlé, 1987: 210; García Romero, 2015: 48 – 49. Para la división por edades de las carreras, Platón, *Leyes*, 8. 833 (Traducción de Bury, 1968).

<sup>264</sup> Alega Papadopoulou (2015: 151) que al verse obligadas a adquirir el comportamiento de una criatura salvaje – osa – desnudas, podría haberse generado una emoción negativa de vergüenza, que aseguraría su pudor en la vida adulta.

Ártemis, que las acompañaría, posteriormente, en otro de los momentos más importantes de su vida: el parto.

### 3. 2. 3. *Últimas consideraciones.*

Básicamente, la intención de este capítulo ha sido esbozar y demostrar el protagonismo que poseyeron las mujeres en la Acrópolis de Atenas – quizás uno de los espacios más significativos del imaginario heleno –, no tanto como espectadoras o ciudadanas, sino ejerciendo y ostentando cargos públicos de una manera muy similar a la que lo harían los varones atenienses. No obstante, no ha sido posible abarcar en su totalidad los sacerdocios o trabajos femeninos acropolitanos; desde muy jóvenes, las mujeres de Atenas se encontraron ligadas a este lugar, sirviendo a las divinidades como *kanephoroi*<sup>265</sup> o como *loutrides* y *plyntrides*<sup>266</sup>, antes de llegar a la edad adulta. Si bien es cierto que todas estas mujeres no pueden conformarse como modelo del conjunto femenino de la *polis* ya que eran en su mayoría *eugeneis*, es interesante contemplar, como se ha hecho, tanto la importancia de la religión, como el peso femenino en la ciudadanía y su reflejo en el arte o la cultura de la ciudad. Las piezas teatrales comentadas de Aristófanes y Eurípides son sólo una pequeña muestra que arroja luz a la cuestión sobre la presencia femenina en la vida pública de la Atenas clásica; se las ha contemplado tomando la Acrópolis y engalanándola como el interior de un *oikos*, muestra clara de la significación especial que el espacio tendría para ellas y la sensación de pertenencia a él, sentimiento construido a través de los ritos de su ciclo vital. Se las ha escuchado alzando la voz, con mensajes nada sutiles y lenguaje cada vez menos enrevesado<sup>267</sup> que sugieren – más allá de la licencia cómica, propia del teatro – una realidad bastante diferente a la mostrada por el resto de textos políticos y filosóficos. Curiosamente, este género es el único que parece dotarlas de “vida”, de intencionalidad; el teatro es capaz de personificarlas a través de deseos, frustraciones o tentaciones, retazos propios de la vida cotidiana. En definitiva, se ha podido comprobar la importancia y el peso de las mujeres ciudadanas en el área sacra de Atenas, así como que la religión resultó ser un articulador esencial de la vida cotidiana – el calendario ático se regía, principalmente, a partir de festividades – y que las mujeres se encontraron, de una forma u otra, igual de integradas en él que sus compañeros varones.

---

<sup>265</sup> “Portadoras de cestas”. Fueron *parthenoi* encargadas de llevar los instrumentos sacrificiales sagrados dentro de unas cestas que portaban encima de su cabeza o en sus manos (Dillon, 2002: 37).

<sup>266</sup> Eran las encargadas del baño del *xoanon* de Atenea Polias; fueron *parthenoi* del *genos Praxierygdai* (Valdés, 2020: 203).

<sup>267</sup> Para las voces de mujeres y consideraciones sobre el lenguaje femenino: Iriarte, 1990.

## CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha comprobado que, efectivamente, la complejidad para esbozar un retrato diferente a la historiografía tradicional dentro del pedregoso terreno de la Historia Antigua es mayúsculo, pero no imposible. La necesidad de contrastar fuentes escritas, arqueológicas y epigráficas sigue siendo imprescindible para poder ahondar en culturas de más de dos mil años de antigüedad. Es igualmente fructífero el continuo cuestionamiento tanto de las fuentes antiguas consideradas como preceptos indiscutibles, como de las teorías por tanto tiempo enarboladas, pero de las que es posible extraer conclusiones muy diversas. La Historia de Género necesita de nuevos interrogantes; el replanteamiento incesante es sólo una de las claves – quizás de las más importantes – para poder reconstruir un pasado tan remoto, de un grupo social del que tan poco se ha hablado y del que tanto se ha tergiversado.

Bien es cierto que este trabajo ha versado sobre un conjunto femenino minoritario; las clases altas nunca pueden ser objeto representativo de la experiencia de las mujeres, pero aportan ciertos datos que pueden permitir el avance a otras consideraciones mayores. A partir del estudio de una institución como la *kyrieia*, que hundía sus orígenes en la concepción patriarcal de la sociedad al legalizar y legislar sobre la minoría de edad de las mujeres, ha podido comprobarse el valor y la concepción de los sujetos femeninos en la Atenas del período clásico. Valoraciones – positivas o negativas – aparte, el comprender la figura del *kyrios*, no sólo como un tutor cuya explicación de su existencia fuera la incapacidad femenina, ha dado lugar al entendimiento de los lazos intrafamiliares y sus relaciones de poder – hombre y mujer –, así como la importancia de la familia como órgano organizador de la *polis*. Las medidas de Solón, que pretendían potenciar la unidad familiar nuclear, ponen igualmente de relieve que tanto el sistema de parentesco como las relaciones dependientes de este, eran los principales articuladores de la sociedad ateniense de época clásica, hecho por el cual se asistió incluso a una regulación e institucionalización de los matrimonios. En ellos, la figura femenina, si bien es cierto que se encontraba relegada con respecto a la masculina – ya fuera su padre, marido e incluso hijo – era sin duda alguna otro pilar fundamental cuyo cometido más importante fue el otorgar descendencia a la *polis*. No puede negarse su sumisión y falta de derechos o libertades individuales con respecto al varón, pero resulta importante destacar la diferenciación entre las prácticas ordinarias llevadas en la vida en común y las prácticas legales institucionalizadas; se ha observado a mujeres realizando transacciones autónomas, desde las más mínimas – completamente legales – hasta otras de mayor magnitud como la gestión del tesoro de Atenas o cómo podían “burlar” la ley – como en el caso de Cleobula y su negación a casarse con el *kyrios* impuesto por su marido – utilizando estrategias insertas dentro del marco legal. Tampoco puede ya confirmarse con rotundidad que las mujeres no pudieran poseer u ostentar la calificación de “ciudadanas”; la comprensión de dicho estatus como un conjunto de capacidades, no sólo políticas o militares – error hartamente cometido –, sino culturales y culturales, resulta imprescindible para entender la situación de estas mujeres – e incluso hombres – dentro de los órganos estatales y sociales atenienses. La importancia de la religiosidad, tanto en la vida cotidiana, como en la construcción de la identidad y deriva de la *polis*, resultó ser un factor apenas estudiado dentro del estatuto ciudadano. Participar en la relación de “reciprocidad” tanto vertical – con las divinidades – como horizontal – con el resto



de ciudadanos – a través de ritos y festividades, fue esencial para la creación, inicialmente, de una conciencia de comunidad, hecho que resultó fundamental para, posteriormente, ostentar la ciudadanía. Los mitos de autoctonía que reforzaron estos vínculos comunitarios no sólo vislumbraban también en ellos a la mujer, sino que la incluían igualmente en el relato mítico – Pandora y Erecteo – y, aunque la diferenciaban claramente del varón, la relacionaban con ciertas divinidades principales de la conciencia autóctona ateniense.

A este respecto, se observa que la concepción de una dualidad de espacios completamente definidos – privado, mujer y público, hombre – tampoco es sostenible y, aunque no puede negarse una predominancia de ambos sujetos en esos dos contextos, es un error afirmar categóricamente que las mujeres no participaron ni de los espacios públicos que la *polis* ofrecía ni de la vida pública de Atenas. Si bien es cierto que existieron muchos más factores no contemplados en este trabajo – capacidad económica o no poseer ciudadanía – que provocaron una mayor o menor aparición de las mujeres en público, es innegable que estas poseyeron relevancia en él. El trabajo – tanto en el campo como en el mercado –, actividades cotidianas – recoger agua de las fuentes – o los múltiples ritos religiosos, fueron oportunidades que hicieron aparecer al género femenino en este área. Rituales exclusivos para mujeres, como los Ritos de Dionisio o las Tesmoforias, no sólo se configuraron como momentos de evasión, libertad y reunión femeninas, sino que se definieron como necesarios para la perpetuación del buen orden de la *polis*. Tampoco se observa una mera participación en ellos, sino que, además, comprobamos que algunas de estas mujeres ostentaron un cargo tan importante como el sacerdocio que regulaba la vida de la ciudad cuando ciertos ritos eran celebrados.

La sacerdotisa de Atenea Polias, la más importante de la ciudad, no sólo actuó en diversas ocasiones de forma política, sino que, además, lo más probable es que ayudase a controlar el tesoro acropolitano a la vez que organizaba las Panateneas y el tejido del *peplos* de la diosa, muestras en época clásica de un poder político sinigual con repercusiones en política exterior. La sacerdotisa de Atenea *Nike* representaba, no sólo a la divinidad, también la capacidad de una victoria en la paz que resultó tremendamente importante para el devenir de la ciudad dentro del marco de la Guerra del Peloponeso y que Aristófanes puso por escrito en una de sus obras más conocidas. La sacerdotisa de Ártemis Brauronia se constituyó como “la guía” que iniciaba a las jóvenes atenienses, futuras *gynaiques*, a su vida adulta y matrimonial, esencial para perpetuar la estirpe de la ciudad.

En definitiva, la concepción de la legalidad ateniense como una institución flexible en el marco cotidiano, así como la comprensión de la ciudadanía y la vida pública y política a partir de una óptica religiosa, nos ayuda a perfilar la realidad de la vivencia femenina en Atenas que, si bien no gozó de los mismos derechos y libertades que los hombres, sí que poseyeron, sin duda alguna, una relevancia mayor en la evolución de la ciudad de la que se había concebido hasta ahora.

# BIBLIOGRAFÍA

## Fuentes clásicas

- Aristófanes, *Los caballeros*. (1995). Traducción de L. Gil Fernández, Madrid, Gredos.
- Aristófanes, *Lisístrata – Las Tesmoforias – La Asamblea de las Mujeres*. (2007). Traducción de L. M. Macía Aparicio, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Económico*. (1935). Traducción de G. M. Armstrong, Londres, William Heinemann Ltd.
- Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*. (1984). Traducción de M. García Valdés, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Política*. (1988). Traducción de M. García Valdés, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Retórica*. (1999). Traducción de Q. Racionero, Madrid, Gredos.
- Demóstenes, *Discursos privados I, II*. (1983). Traducción de M. Colubi Falcó, Madrid, Gredos.
- Esquines, *Speeches*. (1919). Traducción de C. D. Adams, Londres, William Heinemann Ltd.
- Eurípides, *Iphigenia in Tauris*. (1938). Traducción de W. J. Oates y E. O'Neill, Jr., eds., New York, Random House.
- Eurípides, *Erecteo*. (1975). Reconstrucción de A. Martínez Díez en *Emerita*, vol. 43, nº 1, 207 – 239.
- Heródoto, *Historia, Libro V, Terpsícore*. (1981). Traducción de C. Schrader, Madrid, Gredos.
- Hesíodo. *Teogonía*. (1978). Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Madrid, Gredos.
- Homero, *Ilíada*. (1924). Traducción de A. T. Murray, Londres, William Heinemann Ltd.
- Iseo, *Discursos*. (1996). Traducción de M. D. Jiménez López, Madrid, Gredos.
- Jenofonte, *Económico*. (1993). Traducción de J. Zaragoza, Madrid, Gredos.
- Lisias, *Discursos*. (1988). Traducción de J. L. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Pausanias, *Descripción de Grecia, I – II*. (1994). Traducción de M. C. Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos.
- Pausanias, *Description of Greece, VIII*. (1918). Traducción de W. H. S. Jones, D. Litt y H. A. Omerod, Londres, William Heinemann Ltd.

Platón, *Las Leyes*. (1988). Traducción de J. M. Ramos Bolaños, Madrid, Akal.

Plutarco, *Vidas Paralelas II, Solón – Temístocles – Pericles*. (2008). Traducción de A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos.

Plutarco, *Vidas Paralelas, Numa – Teseo*. (1914). Traducción de B. Perrin, Londres, William Heinemann Ltd.

Tucídides, *Peloponesian War*. (1910). Traducción de J. M. Dent, New York, E. P. Dutton.

## Obras

Avramidou, A. (2015). “Women Dedicators on the Athenian Acropolis and their Role in Family Festivals: The Evidence for Maternal Votives between 530 – 450 BCE” en *Cahiers «Mondes anciens»*, nº 6, 2 – 27.

Augier, M. (2015). “Gestion d’un patrimoine, gestion d’un sanctuaire: ces femmes dont le nom s’affiche dans la cité” en *Pallas*, nº 99, 77-100.

Beazley, J. (1950). “Some inscriptions on Vases: V” en *AJA*, nº 54, 310 – 322.

Blok, J. (2017). *Citizenship in Classical Athens*, London, Cambridge University Press.

Blok, J. y Lambert, S. (2009). “The Appointment of Priests in Attic gene” en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 169, 95 – 121.

Brock, R. (1994). “The Labour of Women in Classical Athens” en *The Classical Quarterly*, vol 44, nº 2, 336 – 346.

Bruit Zaidman, L., y Schmitt – Pantel, P. (2002). *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal.

Brûlé, P. (1987). “Artémis. Aux confins. La fille et l’animal ou *Faire – l’ourse*” en P. Brûlé, *La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’ époque classique. Mythes, cultes et société*, Besançon, Université de Franche – Comté, 179 – 262.

Burkert, W. (1985). *Greek Religion*, Harvard, Harvard University Press.

Cameron, A., Kuhrt, A. (2013). *Images of Women in Antiquity*, London, Routledge.

Campa, N. T. (2019). “Kurios, Kuria and the Status of Athenian Women” en *The Classical Journal*, Vol. 114, nº 3, 257 – 279.

Cepeda, J. (2000). “Transmisión hereditaria a través de la mujer en la Grecia clásica” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, I.*, nº 13, 159 – 186.

Cid López, R. M. (2015). “El género y los estudios históricos sobre las mujeres de la Antigüedad. Reflexiones sobre los usos y evolución de un concepto” en *Revista de Historiografía*, nº 22, 25 – 49.

Cohen, D. (1989). “Seclusion, separation and the status of Women in Classical Athens” en *G&R*, nº 36, 3 – 15.

Connelly, J. B. (2007). *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press.

Denis, P. (2009). *Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale*, Lyon, Tesis Doctoral por la Université Lumière Lyon.

Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, Routledge.

Dillon, M., Eidinow, E., Maurizio, L. (2016). *Women's ritual competence in Greco – Roman Mediterranean*, London, Routledge.

Domínguez Arranz, A. (ed). (2010). *Mujeres en la Antigüedad Clásica, género, poder y conflicto*, Madrid, Sílex.

Duce Pastor, E. (2019). *El matrimonio en la Grecia antigua: Época Arcaica y Clásica*, Madrid, Tesis Doctoral por la Universidad Autónoma de Madrid.

Elderkin, G. W. (1940). “Aphrodite and Athena in the Lysistrata” en *CPh*, nº 35, 387 – 396.

Evans, N. (2010). *Civic Rites. Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkeley, University of California Press.

Ferrucci, S. (2006). “L'oikos nell diritto attico. Pubblico, private e individuale nella democrazia ateniese classica” en *Dike. Rivista di storia del diritto Greco ed ellenistico*, nº 9, 183 – 210.

Foley, H. P. (1982). “The «Female Intruder» Reconsidered: Women in Aristophanes' Lysistrata and Ecclesiazusae” en *Classical Philology*, Vol. 77, nº 1, 1 – 21.

García Romero, F. (2015). “Saltos del toro y carreras rituales. Deporte femenino y religión en la Antigua Grecia” en *El Futuro del Pasado*, nº 6, 35 – 67.

Georgoudi, S. (2005a). “Athanaïos therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux.”, en V. Dasen, M. Piérart, eds., *Idia kai demosia: les cadres « publics » et « privés » de la religion grecque Antique*, Liège, Kernos, 68 – 82.

Georgoudi, S. (2005b). “Magistrats, fonctionnaires, agents au service des dieux”, en J. C. Balty y M. Greenberg, eds., *Thesaurus Cultus Et Rituum Antiquorum V. Personnel of Cult. Cult Instruments*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 31 – 60.

Georgoudi, S. (2016). “Des bêtes pleines à Athéna? Un sacrifice pas si étrange” en *PALLAS*, nº 100, 91 – 102.

Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae: Women's ritual practice in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.

González González, M. (2003). "Atenea y la razón patriarcal. Arte y Mito en torno a la hija de Zeus" en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 54, nº 164 – 165, 247 – 267.

Herington, C. J. (1955). *Athena Parthenos and Athena Polias: a study in the Religion of Periclean Athens*, Manchester, University Press.

Humphreys, S. C. (1978). *Anthropology and the Greeks*, London, Routledge.

Hunter, V. (1994). *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, New Jersey, Princeton.

Hurwit, J.M. (1999). *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press.

Iriarte, A. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus Humanidades.

Iriarte Goñi, A. (2002). *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal.

Kahil, L. (1977). "L' Artémis de Brauron: rites et mystère" en *Antike Kunst*, nº 20, H. 2, 86 – 98.

Keesling, C. M. (2012). "Syeris, Diakonos of the Priestess Lysimache on the Athenian Acropolis (IG II 2 3464)" en *Hesperia: The Journal of The American School Of Classical Studies at Athens*, vol. 81, nº 3, 467 – 505.

Lambert, S. (1999). "The Attic Genos" en *The Classical Quarterly*, vol. 49, nº 2, 484 – 489.

Lambert, S. (2010). "A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law" en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, nº 59, H. 2., 143 – 175.

Lambert, S. (2019). "The Priesthoods of the Eteobutadai" en Z. Archivald y J. Haywood, eds., *The Power of Individual and Community in Ancient Athens and Beyond*, Swansea, The Classical Press of Wales, 163 – 176.

Lape, S (2002/2003). "Solon and the institution of the democratic family form" en *The Classical Journal*, nº 98.2, 117 – 139.

Lardinois, A. y McClure, L. (2001). *Making Silence Speak. Women's voices in greek Literature and Society*, New Jersey, Princeton University Press.

Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults: a guide*, London, Routledge

Loroux, N. (1994). *The children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division Between the Sexes*, New Jersey, Princeton University Press.

Loroux, N. (2007). *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El cuenco de Plata.

Loroux, N. (2008). *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz.

Lougovaya – Ast, J. (2006). “Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike” en *Phoenix*, vol. 60, nº 3/4, 211 – 225.

McClure, L. (1999). *Spoken like a woman. Speech and gender in Athenian drama*, New Jersey, Princeton University Press.

Mikalson, J. D. (1976). “Erechtheus and the Panathenaia” en *AJPh*, nº 97, 141 – 153.

Mikalson, J. D. (2010). *Ancient Greek Religion*, New Jersey, John Wiley & Sons.

Mirón Pérez, M. D. (2000). “El gobierno de la casa en Atenas Clásica: género y poder en el oikos” en *Stud. Hist., Hª antig.*, nº 18, 103 – 117.

Mosse, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea.

Mosse, C. (1985). “Aste kai politis. La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens” en *Ktèma*, nº 10, 77 – 79.

Nuez Pérez, de la, M. E. (2008). “Las Panateneas: un ejemplo de relaciones sociales a través de la fiesta” en *Gerión*, 26, nº 1, 255 – 265.

O’ Rose, S. (2010). *¿Qué es la Historia de Género?*, Madrid, Alianza.

Osborne, R. (1993). “Women and Sacrifice in Classical Greece” en *The Classical Quarterly*, vol. 43, nº 2, 392 – 405.

Osborne, R. (2002). *La Grecia Clásica. 500 – 323 a.C.*, Barcelona, Editorial Crítica.

Otero – González, U. (2019). “Historia, mujeres y género: de una historia sin género a una historia de género”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, nº 17, 27 – 50.

Papadopoulou, C. (2015). “A brief, phenomenological reading of the Arkteia” en Z. Polychroniadis y D. Evely, eds., *AEGIS: Essays in Mediterranean Archaeology: Presented to Matti Egon by the scholars of the Greek Archaeological Committee UK*, Oxford, Archaeopress, 147 – 153.

Parker, R. (2011). *On Greek Religion*, New York, Cornell University Press.

Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Picazo Gurina, M. (2008). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Bellaterra.

Pomeroy, S. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Akal.

Pomeroy, S., Burnstein, S., Donlan, W., Tolbert, J. (2010). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Barcelona, Crítica.

Raubitschek, A. E. (1949). “Dedications from the Athenian Acropolis” en L. H. Jeffery, ed., *A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B. C.*, Cambridge, Archaeological Institute of America, 144 – 147.

Robertson, N. (1985). “The Origin of the Panathenaea” en *RhM*, nº 128, 231 – 295

Schmitt – Pantel, P. ed. (1991). *Historia De Las Mujeres En Occidente. Vol. Tomo 1, La Antigüedad*. Madrid, Taurus.

Scott, J. (2008). *Género e Historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Sebillote Cuchet, V. (2016a). “Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque” en *CLIO. Femmes, genre, histoire*, nº 43.1, 185 – 215.

Sebillote Cuchet, V. (2016b) “Women and the Economic History of the Ancient Greek World: Still a challenge for gender studies” en B. Lion y C. Michel, eds., *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, Volume 13, Berlin, De Gruyter, 543 – 563.

Sebillote Cuchet, V. (2017). “Familles et société à Athènes à l'époque classique: un éclairage par les études de genre” en *Pallas*, Hors-série, 71 – 90.

Sourvinou – Inwood, C. (1971). “Aristophanes, *Lysistrata* 641 – 647” en *CQ*, nº 21, 339 – 342.

Sourvinou – Inwood, C. (1990). “Ancient rites and modern constructs: on the Brauronian bears again” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, nº 37, 1 – 14.

Thoneman, P. (2019). “Lysimache and Lysistrata”, *JHS*: accepted manuscript (<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:ac55a9b0-4814-4b83-83be-28c9a90db8d>).

Valdés Guía, M. (2007). “La situación de las mujeres en la Atenas del s. VI a.C.: ideología y práctica de la ciudadanía”, *Gerión*, Vol. Extra., 207 – 214.

Valdés Guía, M. (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, (Anejos de ILU XXIII), Madrid, Universidad Complutense.

Valdés Guía M. (2010). “Las Mujeres y la Noche en los rituales griegos” en *ARYS*, nº 8, 43 – 60.

Valdés Guía, M. (2015). “La risa de Deméter: aischrologia y Kalligeneia en las Tesmoforias de Atenas” en *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, nº 13, 9 – 25.

Valdés Guía, M. (2017a). “La paz como victoria en la guerra: el culto a *Nike* en Atenas del s. V a.C.” en *Gerión*, 35/1, 39 – 54.

Valdés Guía, M. (2017b). “La reorganización de las Panateneas en el s.VI: el agón gymnicus y los hoplitas”, *ARYS*, nº 15, 69 – 106.

Valdés Guía, M. (2017c). “Poder, victoria y paz femeninas: el caso de Mirrina en Lisístrata de Aristófanes”, en D. Pérez et al. (eds.) *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano. Estudios en homenaje a M<sup>a</sup> José Hidalgo de la Vega*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 35 – 46.

Valdés, M. (2020). *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*, Sevilla, Editorial de la Univ. de Sevilla, Colección de Estudios Helénicos 1.

Vlassopoulos, K. (2007) “Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens” en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 57, Nº 1, 33 – 52.

Wohl, V. (1996). “Hegemony and democracy at the Panathenaia” en O. Thomsen, ed., *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de Philology et d’Histoire*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 25 – 88.

### ***Non vidi.***

Patterson, C. (1987). “Hai Attikai: The other Athenians” en *Rescuing Creusa: new methodological approaches in antiquity*, *Helios*, nº 13, 49 – 67.