

**UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA**

**La presencia femenina en el ámbito privado.  
Estudio sobre textos griegos de época clásica  
(Heródoto, Tucídides, Jenofonte)**

**Autor: González Almenara, Guillermina**

**Directores: Vicente Ramón Palerm  
y Luis Miguel Pino Campos**

**Departamento de Filología Clásica y Árabe**

## *Índice general*

## ÍNDICE GENERAL

	Pág.
ÍNDICE GENERAL. ....	5
1. Introducción. ....	6
2. Hipótesis de trabajo y método. ....	12
3. Estado de la cuestión. ....	31
4. La presencia femenina en el ámbito privado. ....	42
4.1. La mujer en la familia. ....	42
4.1.a.1. Matrimonios entre contrayentes de distintas ciudades. ....	47
4.1.a.2. Matrimonios entre contrayentes de la misma ciudad. ....	52
4.1.a.3. Matrimonios entre contrayentes de la misma <i>gens</i> . ....	55
4.1.1. θυγατήρ. ....	60
4.1.1.a. θυγατήρ ἐπιπρικός. ....	63
4.1.1.b. θυγατήρ ἐπίκληρος. ....	114
4.1.2. φερνή. ....	126

4.1.3. γάμος. ....	143
4.1.4. Mujer y ἔρως. ....	213
4.1.4.a. Léxico empleado para designar la cópula. ....	218
4.1.4.b. Léxico empleado para definir la relación entre la mujer y la sexualidad. ....	234
4.1.4.c. El ἔρως en nuestros autores. ....	251
4.1.4.d. La expresión léxica del ἔρως. ....	292
4.1.4.d.1. Léxico empleado para designar el ἔρως masculino. ....	292
4.1.4.d.1.a. ἐράω. ....	293
4.1.4.d.1.b. φιλέω. ....	295
4.1.4.d.1.c. στέργω. ....	298
4.1.4.d.1.d. ἐπιθυμέω. ....	300
4.1.4.d.2. Léxico empleado para designar el ἔρως femenino: ....	303
4.1.4.d.2.a. φιλέω. ....	304
4.1.4.d.2.b. ἀντεράω. ....	310
4.1.4.d.2.c. Particularidades del ἔρως femenino en Jenofonte. ....	311
4.2. La esposa. ....	315
4.2.1. τεκνοποιΐα. ....	316
4.2.2. ὁμόνοια y εὐνοια. ....	341
4.2.3. τιμή γαίδως. ....	353
4.2.4. ἔργα γυναικεῖα. ....	377
4.2.5. γυνή y παλλακή. ....	413
4.3. Participación de la esposa en el οἶκος. ....	421
5. Conclusiones. ....	434
6. Bibliografía. ....	455
6.1. Textos griegos, comentarios, léxicos y traducciones. ....	455
6.1.a. Textos griegos, comentarios y léxicos. ....	455
6.1.a.1. Heródoto, Tucídides y Jenofonte. ....	455

6.1.a.2. Otros autores. ....	458
6.1.b. Traducciones. ....	462
6.1.b.1. Heródoto, Tucídides y Jenofonte. ....	462
6.1.b.2. Otros autores. ....	465
6.2. Estudios generales sobre el mundo femenino (selección). ....	468
7. Índices. ....	483
7.1. Términos de <i>realia</i> y términos relativos al mundo femenino. ....	483
7.2. Pasajes griegos. ....	489
7.2.1. Heródoto. ....	489
7.2.2. Tucídides. ....	496
7.2.3. Jenofonte. ....	497
7.2.4. Otros autores. ....	504
7.3. Nombres de mujeres. ....	522

## *Introducción*

## **1. Introducción.**

Uno de los principales contenidos de la prosa clásica griega llegada hasta nosotros parece ser que fue, en sus comienzos, la narración de sucesos históricos. Las obras de los dos primeros prosistas griegos objeto de este estudio son, en efecto, de carácter histórico, aunque existen entre ellos considerables diferencias de estilo y de contexto. El contenido de la historia herodotea se ajusta a hechos no contemporáneos de la vida del autor, tratados con un estilo arcaizante, en tanto que Tucídides escribe acerca de hechos contemporáneos. También Tucídides se ciñe a hechos histórico-políticos, mientras que Heródoto añade a su relato histórico otros datos de diversa índole.

El tercer prosista cuyo estudio abordamos, Jenofonte, escribe una prosa de contenido histórico, filosófico, táctico, pedagógico, etc., con una perspectiva más particular, por cuanto que en algunos textos introduce ideas personales. Todo ello permite analizar un conjunto de textos de variada temática (histórica, filosófica, militar, pedagógica, moral, etc.) que constituye el *corpus* de nuestro estudio.

El punto común de los dos primeros escritores es la narración de acontecimientos históricos, en los cuales el papel principal suele estar desempeñado por varones, lo que nos permite, en un primer momento, esperar que el papel de la mujer en estos textos esté relegado a un plano secundario.

Ahora bien, un análisis exhaustivo de los textos de los tres autores arroja unos resultados divergentes, según se trate de ámbito público o de ámbito privado; y a su vez, dentro del ámbito público habría que distinguir pueblos y épocas, puesto que esos textos nos ofrecen pasajes en los que el papel de la mujer ocupa un primer plano.

Aunque el objeto de nuestro estudio se circunscribe al ámbito privado, queda abierto el camino para una profundización en el estudio de los textos que aluden al ámbito público, en los cuales el papel de la mujer es, a veces, más relevante<sup>1</sup>. Por no extendernos en esta vertiente de lo público, baste citar unos cuantos ejemplos como el caso de Artemisia, que gobernaba Halicarnaso y dirigió un barco contra los griegos<sup>2</sup>, el de Feretima que gobernaba Cirene con la misma autoridad política y militar que tenían los hombres<sup>3</sup>, el de Ródopis, una hetera que amasó una considerable fortuna con el dinero que ganó por su trabajo, tras haber conseguido su libertad<sup>4</sup>, etc. A pesar de todo, la importancia de la mujer en estos casos parece, en principio y a falta del correspondiente análisis, que no llega a suplantar el papel predominante del hombre.

---

<sup>1</sup> En el ámbito de la guerra, por ejemplo, algunas mujeres participan activamente en las batallas, situación que no resultaba habitual para la sociedad griega. Es el caso, entre otras, de las mujeres de Corcira que luchan junto con sus esposos con un coraje que Tucídides denomina como impropio de su sexo; *cf.* Th., III 74, 1. También ayudan a sus maridos las esposas de los plateos, de los argivos o de los minias y atenienses; *cf.* respectivamente, Th., II 4, 2; Th., V 82, 6; Hdt., IV 146, 3-4; Th., I 90, 3. Pero no siempre las mujeres actuaban en grupo, pues tenemos pasajes en los que una sola mujer realiza un acto arriesgado, como nos relata Tucídides en II 4, 4.

<sup>2</sup> Hdt., VII 99, 1-3. El poder político y militar de Artemisia se menciona también en Hdt., VIII 68, 1-69, 2; VIII 87, 1-88, 3; VIII 93, 1-2; VIII 101-103; VIII 107, 1.

<sup>3</sup> Acerca de las acciones de Feretima, véanse los siguientes pasajes: Hdt., IV 162, 3-5; IV 165, 1-3; IV 167, 1-2; IV 200, 1; IV 202, 1-2.

<sup>4</sup> Hdt., II 134-135.

El estudio diacrónico de esta prosa, de temática variada, puede ser interesante e ilustrativo para clarificar la situación de las mujeres en el ámbito privado. El espacio temporal existente entre nuestros autores resulta también importante, dado que permite apuntar las bases del cambio ideológico producido en época helenística y por el que las mujeres empezarían a tener conciencia de la importancia de su papel en la sociedad de aquel tiempo.

El contexto de las obras que hemos analizado, lejos de proporcionarnos un vacío informativo, nos aporta una considerable cantidad de material útil y beneficioso para comprender el papel desempeñado por las mujeres en el seno del οἶκος y, desde éste, su contribución social a la vida de las ciudades. El comportamiento femenino y la participación de las mujeres en la ciudad, en momentos de dificultades políticas, ayuda a completar la imagen que se tiene sobre el mundo femenino en la época clásica.

A fin de tener una imagen lo más coherente posible, hemos tomado como *corpus* de este trabajo la totalidad de la obra de estos tres grandes autores de época clásica: Heródoto, Tucídides y Jenofonte. Esta decisión se fundamenta en la idea de que, en el caso de Jenofonte, nuestro trabajo debe abarcar tanto sus obras de contenido histórico como aquellas obras de temática diferente, histórica, militar, pedagógica, cinegética, etc., inducidas por el prestigio de las nuevas corrientes literarias del s. IV a. C. y por la autoridad que las doctrinas imperantes hacían sentir en la vida de las ciudades.

Advertimos, de modo más claro, la influencia de estas disciplinas en la obra de Jenofonte y por ello contrastamos sus aportaciones con las de la oratoria y la filosofía en la búsqueda de semejanzas o diferencias, pero también para precisar algunas de las

hipótesis planteadas en este trabajo; y, finalmente, porque es evidente la simbiosis que existió entre la oratoria y la prosa sociopolítica. En Heródoto y Tucídides también es muy importante la influencia de la filosofía y, sobre todo, de la retórica.

Por otro lado, el hecho de que los textos sean mayoritariamente históricos nos ha llevado a comparar los textos de nuestro *corpus* con el presentado por otro prosista posterior, Plutarco, dado que, tomando a menudo como modelo a Jenofonte, muestra también un gran interés por estos temas, aunque sometidos a la luz de los nuevos derroteros de su época. Evidentemente, Plutarco también acudió a los textos de Heródoto, de Tucídides y de otros historiadores menores, como lo ha mostrado Ramón Palerm en su estudio (1992: 1-15).

Igualmente resulta de gran interés la aplicación de nuestro objeto de estudio a otros prosistas, tales como filósofos (Platón, Aristóteles, Teofrasto...), oradores (Demóstenes, Isócrates, Lisias, Esquines...), sofistas (Prótagoras, Gorgias...), médicos, etc., pero hemos limitado el campo de nuestro análisis a un *corpus* suficiente. En la elección del *corpus* ha influido también el interés académico suscitado por la línea de investigación que actualmente se desarrolla en el Área de Filología Griega de la Universidad de Zaragoza<sup>5</sup>, con la que colaboramos en estos momentos.

---

<sup>5</sup> El Área de Filología Griega trabaja en el Proyecto PS 90-0123, financiado por la DGICYT, cuyo equipo de investigación está encabezado por el Dr. SCHRADER e integrado, además, por los doctores RAMÓN PALERM y VELA TEJADA. El principal objeto de estudio del citado proyecto es la creación de un léxico de terminología militar dentro del mundo griego entre los siglos VI y IV a. C. También trabaja el Área de Filología Griega en el Proyecto PS 94-0055, financiado por la DGICYT, que está encabezado por el Dr. SCHRADER e integrado por los doctores RAMÓN PALERM y VELA TEJADA. La labor que realizan en el citado proyecto consiste en la elaboración de concordancias lematizadas de los historiadores capitales de Grecia clásica (Heródoto, Tucídides y Jenofonte) como paso previo para abordar el léxico sobre la terminología militar griega. Igualmente, trabajan en el Proyecto PB 981622, financiado por la DGICYT, con un equipo de investigación encabezado por el Dr. SCHRADER e integrado por los doctores RAMÓN PALERM y VELA TEJADA. El cometido de este último proyecto es la confección de

No querría finalizar esta introducción sin expresar mi agradecimiento a los directores de este trabajo: al Dr. D. Vicente Ramón Palerm, Profesor Titular de Filología Griega de la Universidad de Zaragoza, quien me ofreció, abierta y generosamente, su colaboración, revisando este trabajo en diversas ocasiones y aportando sugerencias e ideas muy útiles; y al Dr. D. Luis Miguel Pino Campos, Profesor Titular de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, quien, iniciándome desde el bachillerato en el conocimiento de las Lenguas Clásicas, me ha ofrecido también orientaciones y sugerencias útiles, al tiempo que una ayuda constante y desinteresada. Asimismo, a los compañeros del Departamento de Filología Clásica y Árabe de la Universidad de La Laguna, que me han apoyado y me han asesorado con sus prudentes consejos.

Por último, quiero manifestar mi gratitud personal a todas aquellas personas entrañables que, con su afecto y su cariño, han permanecido a mi lado en los momentos más difíciles y, de un modo muy especial, les expreso públicamente mi profundo agradecimiento a mis padres y a mi hermano, de quienes he recibido en todo momento un incondicional apoyo. A ellos dedico este trabajo.

---

un léxico militar y concordancias lematizadas de Grecia clásica y helenística. Como fruto del trabajo realizado en los mencionados proyectos, ha salido a la luz una serie de trabajos que enumeramos a continuación por orden alfabético: V. RAMÓN PALERM, *Estudios sobre Tucídides. Ensayo de un repertorio bibliográfico*, Zaragoza, 1996; C. SCHRADER, *Concordantia Herodotea*, 5 vols., Hildesheim, 1996; C. SCHRADER, J. VELA, V. RAMÓN, *Xenophontis Operum Concordantiae. Vol. primum (Hellenika) et vol. secundum (Anabasis)*, Hildesheim, 2002; J. VELA TEJADA, *Post H. R. BREITENBACH: Tres décadas de estudios sobre Jenofonte (1967-1997)*, Zaragoza, 1998. Existe versión en CD-ROM con el título C. SCHRADER, *Los historiadores griegos del s. V. Textos lematizados*, MFG, 14, Zaragoza, 2001.

## *Hipótesis de trabajo y método*

## 2. Hipótesis de trabajo y método.

a.

Nuestro objeto de estudio, la presencia femenina en el ámbito privado a través de textos de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, se completa con su reflejo en autores y comentaristas posteriores. Se pretende mostrar cuál fue el tratamiento que éstos daban a la mujer en aquellas actividades no públicas, al objeto de destacar esos aspectos de lo privado que están documentados por los propios textos de forma directa y no sólo por suposiciones o referencias indirectas.

b.

El *corpus* sobre el que hemos estudiado la presencia femenina en el ámbito privado está constituido, como ya hemos indicado, por la obra llegada hasta nosotros de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, si bien se incluyen textos de otros autores que son aludidos en los comentarios.

En los autores del *corpus* hemos seguido la edición *oxoniensis* publicada por Oxford Classical Texts:

-HUDE, *Herodoti. Historiae I-II*, Londres, 1927<sup>3</sup>.

-JONES - POWELL, *Thucydidis. Historiae I-II*, Londres, 1900-1902.

-MARCHANT, *Xenophontis. Opera omnia*, Londres, 1900-1920.

Hemos consultado también las ediciones y comentarios siguientes de estos autores:

1. Heródoto:

-DIETSCH – KALLEMBERG, *Herodotus. Historiae*, Leipzig, 1924-33<sup>2</sup>.

-HOW - WELLS, *A commentary on Herodotus with introduction and appendixes*, Oxford, 1928<sup>2</sup>.

-LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, (11 vols.), París, 1932-54.

-POWELL, *A lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1960<sup>2</sup>.

-RAWLINSON – LAWRENCE, *The history of Herodotus*, Cambridge - Londres, 1935.

-STEIN, *Herodoti. Historiae*, (5 vols.), Weidemann, 1968-70.

2. Tucídides:

-BÉTANT, *Lexicon Thucydideum*, (2 vols.), Ginebra, 1843.

-FRISCH, *The constitution of the Athenians*, Copenhagen, 1942.

-GOMME - ANDREWES - DOVER, *A historical commentary on Thucydides*, (5 vols.), Oxford, 1945-81.

3. Jenofonte:

- BOLLA, *Senofonte. L'Economico*, Turín, 1923.
- BROWNSON, *Xenophon. Hellenica*, (2 vols.), Cambridge - Londres, 1968.
- CARDONA – ALCINA ROVIRA, *Jenofonte. Anábasis*, Barcelona, 1971
- CHANTRAINE, *Xénophon. Économique*, París, 1949.
- DELEBECQUE, *Xénophon. Cyropédie*, (3 vols.), París, 1972-78.
- DELEBECQUE, *Xénophon. De l' art équestre*, París, 1978.
- DELEBECQUE, *Xénophon. L' art de la chasse*, París, 1970.
- DELEBECQUE, *Xénophon. Le commandant de la cavalerie*, París, 1973.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, *Jenofonte. Hierón*, Madrid, 1971.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, *Pseudo Jenofonte. La república de los atenienses*, Madrid, 1971.
- GEMOL – PETERS, *Xenophontis. Institutio Cyri*, Leipzig, 1967.
- HATZFELD, *Xenophon. Helléniques*, (2 vols.), París, 1965-73.
- HUDE, *Xenophon. Historia graeca*, Stuttgart, 1969.
- KALINKA, *Die pseudo-Xenophontische Athenaion politeia*, Stuttgart, 1967.
- KELLER, *Xenophontis. Historia graeca*, Leipzig, 1908.
- LÓPEZ SOTO, *Jenofonte. Anábasis*, Barcelona, 1976.
- OLLIER, *Xénophon. Banquet - Apologie de Socrate*, París 1993.
- STURZ, *Lexicon Xenophonteum*, (4 vols.), Leipzig, 1831.
- THALTHIEN, *Xenophon. Scripta minora*, Leipzig, 1915.
- WIDORA, *Xenophon: Reintkunst*, Berlín, 1965.

Para el caso de otros autores citados en nuestros comentarios hemos seguido las ediciones siguientes:

1. Antología Griega:

-WALTZ – SOURY, *Anthologie grecque. Anthologie Palatine tome VIII*, París, 1974.

2. Apiano:

-GABBA, *Appiani. Historia romana*, (vol. 1), Leipzig, 1962.

3. Aristófanes:

-ROGERS, *ARISTOPHANES. vol. III The Lysistrata, The Thesmophoriazusae, The ecclesiazusae, The Plutus*, Londres – Cambridge, 1963.

4. Aristóteles:

-AUBONNET, *Aristote. Politique*, (5 vols.); París, 1968- 89.

-LOUIS, *Aristote. De la génération des animaux*, París, 1961.

-LOUIS, *Aristote. Histoire des animaux*, (3 vols.), París, 1964-69.

-RACKHAM, *Aristote. The Athenian constitution, The eudemian ethics, On virtues and vices*, Londres – Cambridge, 1961<sup>2</sup>.

5. Demóstenes:

-GERNET, *Démosthène. Plaidoyers civils*, (4 vols.), Paris, 1954 - 60.

6. Diógenes Laercio:

-HICKS, *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, (2 vols.),  
Londres – Cambridge, 1958-59.

7. Dion Cassio:

-CARY, *Dio Cassius. Roman history books LI- LV*, Cambridge - Londres,  
1917.

8. Diodoro de Sicilia:

-GEER, *Diodorus of Sicily. Books XVIII and XIX 1.- 65*, Cambridge -  
Londres, 1947.

-GEER, *Diodorus of Sicily. Books XIX 66 - 110 and XX*, Cambridge -  
Londres, 1954.

-OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books IX - XII 40*, Cambridge -  
Londres, 1946.

-OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books XII 41 - XIII*, Cambridge -  
Londres, 1950.

-OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books XIV - XV 19*, Cambridge -  
Londres, 1954.

-SHERMANN, *Diodorus of Sicily. Books XVI 66 - 95 and XVII*, Cambridge

- Londres, 1963.

-WELLES, *Diodorus of Sicily. Books XVIII and XIX 1- 65*, Cambridge -  
Londres, 1954.

9. Eurípides:

-MÉRIDIÉ, *Euripide. Hippolyte – Andromaque – Hécube*, Paris, 1956.

-MURRAY, *Euripidis. Fabulae*, Londres, 1969<sup>2</sup>.

-WAY, *Euripides. Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules,  
Phoenician maidens, Suppliants*, (vol. III), Londres – Cambridge, 1962.

10. Hesíodo:

-MAZON, *Hésiode. Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, Paris,  
1967.

11. Homero:

-BÉRARD, *L'Odysée "Poésie homérique"*, (3 vols.), Paris, 1953-56.

-MAZON, *Homère. Iliada*, Paris, 1991.

12. Isócrates:

-MATHIEU, *Isocrate. Discours* (tome I), Paris, 1963.

-MATHIEU, *Isocrate. Discours* (tome II), Paris, 1938.

13. Lisias:

-GERNET, *Lysias. Discours*, (tome I), París, 1943.

-GERNET, *Lysias. Discours*, (tome II), París, 1926.

14. Menandro:

-JACQUES, *Ménandre. La samienne*, París, 1971.

-JACQUES, *Ménandre. Le dyscolos*, París, 1983.

-SANBACH, *Menandri. Reliquiae Selectae*, Londres, 1972.

15. Pausanias:

-CASEVITZ, *Pausanias. Description de la Grèce*, (tome I), París 1992.

16. Píndaro:

-PUECH, *Pindare. Pythiques* (tome III), París, 1955.

17. Platón:

-CHAMBRY, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome VI), París, 1932.

-CROISET, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome I), París 1925.

-CROISET, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome III), París 1984.

-PLACES, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome XI), París, 1951.

18. Plutarco:

- DEFRADAS - HANI, *Plutarque. Oeuvres morales*, (tome II), París, 1985.
- FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (Tome I), París, 1993.
- FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (Tome II), París, 1968.
- FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (Tome VIII), París, 1973.
- FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (Tome XII), París, 1976.
- FUHRMANN, *Plutarque. Oeuvres morales*, (tome III), París, 1988.
- SIRINELLI, *Plutarque. Oeuvres morales* (tome I), París, 1987.

19. Polibio:

- PÉDECH, *Polybe. Histoires livre XII*, París, 1961.

20. Sófocles:

- JEBB, *Sophocles. The plays and fragments*, (part III), Amsterdam, 1971.
- PEARSON, *Sophoclis. Fabulae*, Londres, 1928.

Igualmente, hemos consultado las versiones #D y #E del TLG CD-ROM, lo que nos ha resultado de gran utilidad para garantizar una recopilación completa y fiable de todos los pasajes de nuestro interés.

c.

Las traducciones que aparecen en este estudio son personales, si bien hemos consultado las siguientes:

1. Heródoto:

-HÉRODOTE. *Histoires*, 9 vols, (traducción de Ph. E. Legrand), París, 1932-82.

-HERÓDOTO. *Historia*, (edición de M. Balasch), Madrid, 1999.

-HERÓDOTO. *Historia*, 5 vols (traducción y notas de C. Schrader; introducción de F. Rodríguez Adrados), Madrid, 1977-89.

-HERÓDOTO. *Historias*, (traducción y notas de A. Ramírez Trejo), México, 1976.

-HERÓDOTO. *Los nueve libros de la Historia*, (traducción de P. Bartolomé Pou), Buenos Aires, 1961.

-HERODOTUS. *The Histories*, (traducción de A. de Sélincourt; introducción y notas de A. R. Burn), Bungay (Suffolk), 1972.

-HERODOTUS, with an English traslation, 4 vols, (traducción de A. D. Godley), Cambridge, 1922-75.

2. Tucídides:

-THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*, (traducción de R. Warner; introducción y notas de I. Finley) Bungay (Suffolk), 1972.

-THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*, 4 vols, (traducción de Ch. F. Smith), Londres, 1958-59.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, (traducción de F. Romero

Cruz), Madrid, 1988.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, (traducción de L. M. Macía Aparicio), Madrid, 1989.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, (traducción, introducción y notas de A. Guzmán Guerra), Madrid, 1989.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2 vols, (traducción de Diego Gracián), Madrid, edición de 1924.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3 vols,(traducción de F. Rodríguez Adrados), Madrid, 1984-87<sup>2</sup>.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2 vols, (traducción de V. Conejero Ciriza; introducción de J. Alsina Clota), Barcelona, 1988.

-TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, 4 vols, (traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch; introducción de J. Calonge Ruiz), Madrid, 1990-92.

### 3. Jenofonte:

-JENOFONTE. *Anábasis*, (traducción de C. Varias), Madrid, 1999.

-JENOFONTE. *Anábasis*, (traducción y notas de R. Bach Pellicer; introducción de C. García Gual), Madrid, 1982.

-JENOFONTE. *Ciropedia*, (introducción, traducción y notas de A. V. Sansalvador), Madrid, 1987.

-JENOFONTE. *Ciropedia*, (traducción de R. A. Santiago Álvarez), Madrid, 1992.

- JENOFONTE. *Económico*, (traducción y notas de J. Gil), Madrid, 1967.
- JENOFONTE. *Helénicas*, (introducción, traducción y notas de O. G. Tuñón), Madrid, 1985.
- JENOFONTE. *Hierón*, (texto, traducción y notas de M. Fernández-Galiano), Madrid, 1971.
- JENOFONTE. *La expedición de los diez mil. La Anábasis*, (traducción de V. López Soto), Barcelona, 1976.
- JENOFONTE. *La república de los lacedemonios*, (traducción y notas de M. Rico Gómez), Madrid, 1973.
- JENOFONTE. *Memorias*, (traducción y notas de F. de P. Samaranch), Madrid, 1967.
- JENOFONTE. *Obras menores*, (introducción, traducción y notas de O. G. Tuñón), Madrid, 1984.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, (introducción, traducción y notas de J. Zaragoza), Madrid, 1983.
- XENOFONT. *Obres socràtiques menors (economia, convit, defensa de Sòcrates)*, (texto y traducción de C. Riba), Barcelona, 1924.
- XENOFONT. *Records de Sòcrates*, (texto y traducción de C. Riba), Barcelona, 1923.
- XENOPHON. *A history of my times*, (traducción de R. Warner; introducción y notas de G. Cawkwell), Bungay (Suffolk), 1979.
- XÉNOPHON. *Anabase*, 3 vols, (texto y traducción de P. Masqueray), París,

1930-32.

-XÉNOPHON. *Banquet. Apologie de Socrate*, (texto y traducción de F. Ollier), París, 1972.

-XÉNOPHON. *Cyropédie*, 3 vols, (texto y traducción de É. Delebecque), París, 1972-78.

-XÉNOPHON. *De l'art équestre*, (texto y traducción de É. Delebecque), París, 1978.

-XENOPHON. *Économique*, (texto y traducción de P. Chantraine), París, 1993.

-XÉNOPHON. *L'art de la chasse*, (texto y traducción de É. Delebecque), París, 1970.

-XÉNOPHON. *Le commandant de la cavalerie*, (texto y traducción de É. Delebecque), París, 1973.

-XENOPHON. *The persian expedition*, (traducción de R. Warner; introducción y notas de G. Cawkwell), Bungay (Suffolk), 1972.

-XENOPHON. *Scripta minora*, (traducción de E. C. Marchant), Londres, 1962.

d.

Con el fin de incluir en las traducciones los pequeños matices sociales, legales o de otro tipo que se desprenden de los diversos contextos, hemos optado por una expresión literal en lo posible, conscientes de que, en ocasiones, el texto se puede haber ajustado en exceso a las estructuras gramaticales del griego. Dado que, como hemos indicado, nuestro fin principal no es ofrecer una traducción del texto sino una explicación de éste, según el

objeto que estamos estudiando, hemos optado por sacrificar una traducción más actualizada por otra más ajustada a la literalidad y al contexto. Tal ajuste lingüístico ha supuesto el empleo de adjetivos y sustantivos a veces poco adecuados para los usos actuales. Pongamos, como ejemplo ilustrativo, el adjetivo ΤΕΚΝΟΠΟΛΟΣ que, al aplicarlo a las mujeres, hemos traducido como “procreadora” o “fétil”, sintagmas, a nuestro juicio, bastante precisos para definir el concepto ‘paridora de hijos’, con el que diversos investigadores suelen calificar a la mujer, dados los contextos sociales en que aparece el término y dada la indisoluble relación entre la mujer y su función procreadora.

Asimismo, hemos optado por servirnos de la traducción “ocupaciones femeninas” cuando nos encontramos el sintagma [ἔργα γυναικεῖα], en la idea de que esa expresión recoge con bastante exactitud el concepto de labor doméstica femenina al que nuestros autores se refieren. Ἔργα γυναικεῖα no hace referencia a las actividades domésticas que puede realizar una mujer en el seno de la familia, sino a todas las labores que, según la sociedad griega, debía llevar a cabo la esposa que quisiera asegurarse una consideración social favorable y digna (τιμῆ). A nuestro entender, el sustantivo “ocupación” refleja fielmente el concepto de ἔργα γυναικεῖα definido, con bastante precisión, por Heródoto<sup>6</sup>.

En el capítulo dedicado al compromiso matrimonial nos hemos servido de la original denominación empleada por Leduc<sup>7</sup> para designar los dos tipos de compromisos

---

<sup>6</sup> Cf. Hdt., IV 114, 3 - 4.

<sup>7</sup> Cf. PANTEL (1991: 260-269).

que se practicaban en el mundo griego: *matrimonio en yerno* y *matrimonio en nuera*<sup>8</sup>. Dicha elección se debe a que ambos sintagmas definen con suficiente claridad el papel desempeñado por la mujer en el compromiso matrimonial y la importancia que adquiere su persona en cada uno de ellos, condición de gran importancia en la vida social de Grecia en general, pero mucho más en el caso de la mujer.

e.

Al tiempo que traducíamos los pasajes, hemos consultado los estudios relativos al mundo femenino con el fin de realizar un breve estado de la cuestión que situamos antes del análisis de la presencia femenina en el ámbito privado en los autores objeto de análisis.

f.

Una vez traducidos los pasajes referentes a la mujer, hemos procedido a su clasificación, ordenación, comentario y conclusiones, estructurándolos según un esquema basado en conceptos en los que se estudia a la mujer en cuanto hija, en cuanto madre y esposa.

El tratamiento de la mujer como hija lo hemos estructurado de la siguiente manera: en primer lugar, hemos presentado la situación de la hija dentro de la familia para proceder al estudio de su situación ante el matrimonio, que era diferente si se trataba

---

<sup>8</sup> El *matrimonio en yerno* tiene lugar tras una competición por la mano de la novia. El padre elige a quien será su yerno tras asistir a un certamen. En ese compromiso el novio es, en cierto modo, “comprado” por el padre por lo que su posición siempre es inferior a la de la mujer que va a tomar como esposa. El

de una hija ἐπιπρῳικός o de una hija ἐπίκληρος. En segundo lugar hemos estudiado la relación entre la hija casadera y la dote para situar en tercer lugar la presencia femenina y su importancia durante la celebración del γάμος. El estudio de la ceremonia nupcial nos ha llevado a analizar la importancia del ἔρως y a su aplicación al matrimonio, estudiando así el léxico empleado para designar la cópula y la relación entre la mujer y la sexualidad. Pero también el estudio del ἔρως nos ha proporcionado datos acerca del léxico erótico masculino y femenino.

El tratamiento de la mujer en cuanto madre y esposa lo hemos tratado de manera conjunta, dado que la maternidad era el principal deber de una esposa. Atendiendo a este matiz hemos presentado en primer lugar el estudio de la maternidad (τεκνοποιία). El análisis de este aspecto guarda una estrecha relación con la adecuación del carácter de la esposa al de su marido (ὁμόνοια y εὖνοια), que hemos situado en segundo lugar. También la maternidad estaba relacionada con la honra que recibía la mujer (τιμή y αἰδώς), que hemos presentado en tercer lugar. En cuarto lugar hemos querido presentar las actividades domésticas que realizaba la esposa tras su entrada en el οἶκος. Y en último lugar hemos analizado la relación entre la esposa legítima y las concubinas.

En un capítulo posterior hemos presentado la participación de la esposa en el οἶκος, dado que su participación requiere un tratamiento particular, especialmente en la obra de Jenofonte. Este estudio finaliza con unas conclusiones estructuradas en el mismo orden que hemos seguido en nuestro análisis anterior.

---

*matrimonio en nuera* presenta un planteamiento opuesto. El novio “compra” a su futura esposa por medio de los ἔδνα que entrega a su padre y la novia pasa a ser una mujer poseída.

Habría tenido también cabida en nuestro examen el análisis pormenorizado de aquellos pasajes alusivos a matrimonios de conveniencia, de clara finalidad política, por cuanto que dichos matrimonios presentan una parte pública y otra privada. Como resulta difícil desligar en estos casos lo público de lo privado, nos hemos limitado a hacer una ordenación, clasificación y breve comentario. Hemos situado este apartado al comienzo del desarrollo de nuestro análisis.

El interés por contrastar nuestras conclusiones parciales nos ha llevado a citar los textos griegos en todas aquellas ocasiones en que lo hemos considerado oportuno, mientras que otras veces sólo remitimos al pasaje mediante su referencia.

El presente trabajo no pretende ser un análisis exclusivamente semántico, aunque en determinadas ocasiones ha sido imprescindible aplicarlo. Nuestro estudio tiene como punto de partida la clasificación temática del material obtenido, con el fin concreto de estudiarlo detalladamente en los contextos donde estaba ubicado. Nuestra aportación es, entre otras, de carácter lingüístico y social, mas no exclusivamente semántico. La necesidad de establecer clasificaciones entre los diversos sustantivos aplicados tanto a las mujeres como a sus vidas (la ceremonia nupcial, la denominación del acto de casarse o incluso el sentimiento erótico-afectivo), nos ha llevado a realizar pequeñas reflexiones acerca de los usos específicos y particulares de algunas palabras; pero todo ello sin llegar a la profundidad exigida en un estudio semántico. Como se ha indicado con anterioridad, nuestra intención es la presentación de aquellos tratamientos que consideramos originales y novedosos.

g.

Finalmente, hemos creído conveniente completar este estudio con una serie de índices que nos parecían útiles para una búsqueda eficaz de los aspectos aquí estudiados. Dadas las características del presente análisis, resulta particularmente efectivo contar con un índice de aquellos términos de *realia* y específicos del ámbito femenino, pues son esos términos los que componen la estructura de este trabajo. También nos ha parecido interesante incluir una relación de los pasajes griegos citados, con la intención de facilitar la consulta de los ejemplos. En último lugar, hemos estimado oportuno añadir un índice de los nombres de las mujeres que aparecen en este estudio, pues, tratándose de un trabajo sobre el ámbito femenino, nos pareció inadecuado obviar la mencionada relación de personajes, aun cuando su papel en las narraciones históricas analizadas sea, a veces, claramente secundario.

h.

La bibliografía ha sido estructurada en dos partes: En primer lugar, una relación bibliográfica de los textos, comentarios, léxicos y traducciones de los autores griegos citados en este estudio. En segundo lugar, una relación de los estudios generales sobre el mundo femenino que aparecen citados de modo abreviado en el *corpus*.

i.

Las abreviaturas de autores y obras son las empleadas por el *Greek-English Lexicon* dirigido por los profesores Liddell - Scott - Jones<sup>9</sup>. Las citas bibliográficas de autores modernos aparecen de forma abreviada en el *corpus*, recogiendo las referencias completas en una bibliografía general que incluimos al final. En las abreviaturas que se encuentran en el *corpus* citamos el apellido del autor, seguido de un paréntesis en el que se especifica el año de la publicación, y la página o páginas citadas.

---

<sup>9</sup> H. G. LIDDELL - R. SCOTT - H. S. JONES (eds.) , *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1983<sup>9</sup>.

## *Estado de la cuestión*

### 3. Estado de la cuestión.

3.1. Los estudios sobre el mundo femenino en la sociedad griega se han centrado, principalmente, en la situación social de las mujeres, entendiendo que su papel era secundario como una clara manifestación de marginación social. Por otro lado, es en el interior de las familias donde las mujeres encuentran el apoyo necesario para poner de relieve su influencia y proyectarla hacia el mundo exterior en el que se desarrollaba la vida de la ciudad. No es, por tanto, casualidad que la mayor parte de los trabajos de investigación se enfoquen desde una perspectiva privada, aunque no es tampoco ésta la única posibilidad investigadora existente.

3.2. En cambio, la mayor parte de los actuales acercamientos al mundo femenino no parten desde una perspectiva única, ubicada en la idea de la marginación<sup>10</sup> y enriquecida con planteamientos feministas, a menudo anacrónicos<sup>11</sup>. Los recientes estudios, que tienen como objeto de análisis el papel social de las mujeres, se llevan a cabo desde nuevas perspectivas que resultan más objetivas y fructíferas: aquéllas que tratan de hacer un análisis partiendo de las pautas socioculturales que marcaban la vida de

---

<sup>10</sup> Los trabajos que parten de esta postura son diversos; podemos citar, entre ellos, los de DEWALD (1986: 91-125) referido a la obra de Heródoto; DICKINSON (1974: 81-88); GOMME (1925: 1-26); HARVEY (1985: 67-90), este último trabajo está aplicado sólo a la obra de Tucídides; JONG (1991: 13-24); KEULS (1986: 125-145) que toma como centro el género historiográfico; OOST (1977-78: 225-236); RICHTER (1971: 1-8) o SELTMAN (1955: 119-124).

<sup>11</sup> Sirva como ejemplo de aquellos planteamientos feministas, entre otros, el estudio de P. DUBOIS, *Sowing the body. Psychoanalysis and ancient representations of women*, Chicago, 1988.

los griegos y, sin las cuales, toda aportación resultaría poco fidedigna. A resultas de estos nuevos enfoques, se han publicado estudios cuyo interés consiste en catalogar los trabajos anteriores y ubicarlos según tendencias y orientaciones<sup>12</sup>.

3.3. Acorde con esta nueva aproximación al mundo femenino ha surgido, por un lado, el interés por abordar aquellos otros aspectos que no habían despertado antes curiosidad y, por otro lado, el interés por acercarse, a la luz de los nuevos planteamientos, a aspectos ya estudiados, como la procreación o la reclusión de la mujer. Son éstos últimos los que adquieren ahora una nueva dimensión que hasta el momento no se había contemplado. Los trabajos que abordan el mundo femenino bajo esta nueva perspectiva tratan de estudiar objetivamente la verdadera realidad del mundo griego en su propio contexto y se acercan a la vida de la mujer no con postulados feministas, sino con planteamientos objetivos que aspiran a comprender mejor aquella situación.

Con ese enfoque se ha publicado un gran número de trabajos que analizan tanto los aspectos privados como los públicos, si bien son los primeros los que gozan de una mayor acogida por parte de los investigadores, pues el número de datos aportados en ellos es considerablemente superior. Por otro lado, la mayoría de estos trabajos se centran en aquellos géneros literarios más dados a la descripción de la vida de la mujer, como la

---

<sup>12</sup> De entre ellos destaca el amplio y completo repertorio bibliográfico de VÉRILHAC - DARMEZIN (1990). Aun cuando, obviamente, este laborioso trabajo no recoge las aportaciones de los doce últimos años, resulta un material de considerable valor no sólo por la elaboración, sino también por el interesante índice que contiene. Igualmente interesante resulta el trabajo de GOODWATER (1975); con una extensión más breve, pero con un importante valor recopilatorio están los artículos de ARTHUR (1976: 382-403) y de POMEROY (1980: 159-167). Citamos también aquí los artículos de HARVEY (1984: 45-47), donde los trabajos realizados sobre las mujeres se agrupan por géneros literarios, y de PEMBROKE (1977: 275-291), quien efectúa una retrospectiva histórica en la que aporta su opinión personal acerca de cada una de las obras que cita.

poesía, la tragedia o la comedia. En cambio, la prosa de época clásica, representada por la historiografía, la oratoria, las obras de carácter moral o filosófico, las obras médicas, etc. presenta un cierto vacío.

3.4. Conscientes de la dificultad de mencionar la inmensa cantidad de trabajos que se han publicado recientemente sobre la vida de las mujeres, comentaremos brevemente aquéllos que nos han servido de un modo especial en la elaboración de los diferentes apartados de que consta esta investigación.

En primer lugar citamos la magnífica obra editada por PANTEL (1991: 251-308) perteneciente a una colección de trabajos en los que se estudian las mujeres a lo largo de la Historia. La aproximación al ámbito femenino propuesta en este manual resulta, en muchos casos, novedosa y original, en especial en lo concerniente al mundo homérico. Un planteamiento más tradicional es el de MOSSÉ (1990: 54-66), quien efectúa un estudio del matrimonio ateniense al modo en que tradicionalmente nos tienen acostumbrados los investigadores. También, con carácter general y con un punto de vista conservador, aborda el matrimonio griego POMEROY (1990: 77-103).

En relación con el mundo de la legislación destaca el manual de ARNAOUTOGLU (1998), en el que se encuentra una exhaustiva clasificación de las diferentes leyes que afectaban a las mujeres, así como de las citas literarias en donde éstas aparecen. HARRISON (1968) presenta un planteamiento similar, estructurando su trabajo desde un punto de vista temático.

Acerca de los escritores estudiados destacamos los repertorios bibliográficos realizados por el Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. En concreto, el de RAMÓN PALERM (1996) y el de VELA TEJADA (1998), así como las concordancias sobre la obra de Heródoto y Tucídides, a cargo del profesor SCHRADER (1996) y las concordancias sobre toda la obra de Jenofonte, realizadas por los profesores RAMÓN PALERM, SCHRADER y VELA TEJADA.

En lo referente al ámbito femenino, desglosamos el material atendiendo a los diversos apartados en los que hemos dividido el presente trabajo. Partiendo de esa división nos ocuparemos, en primer lugar, de la relación entre el matrimonio y las circunstancias sociales en que se llevaba a cabo la ceremonia. Esta cuestión ha dado origen al desarrollo de una corriente de investigación que toma como punto de arranque la perspectiva legal. Destacaremos, de entre las numerosas obras de este tipo, la de GARLAND (1990: 211-224), que trata los aspectos legales, con especial atención a los rituales de la ceremonia. Una aproximación semejante, que pone el énfasis en las consecuencias legales, es la que presenta JUST (1989: 46-55). Diferente punto de partida toma LACEY (1970: 58-72), quien aplica la legislación al vocabulario matrimonial. Este planteamiento también es empleado por SEALEY (1988: 25-65), cuyo estudio interesa además por el análisis de la ley de Gortina en relación con la hija única y heredera.

La sociedad griega muestra una clara tradición patriarcal, hecho que no invalida la contemplación de influencias de tipo matriarcal. Por ello HIRVONEN (1968: 97-163) aplica la teoría del matriarcado al estudio del matrimonio en la época homérica. Una

perspectiva matriarcalista adaptada a la legislación griega se encuentra en el artículo de PEMBROKE (1967: 1-35). La aplicación de los restos del matriarcado a la sociedad espartana y a su concepción matrimonial se desprende del trabajo de KUNSTLER (1987: 31-48).

La bibliografía concerniente al compromiso matrimonial es, básicamente, la misma que estudia las generalidades del matrimonio. No obstante, parece conveniente destacar algunos trabajos en los que se hace un elaborado estudio de este aspecto, así como aquellos manuales que le dedican unas páginas de considerable profundidad. La corriente más generalizada es el estudio desde planteamientos legalistas, donde se analizan las terminologías empleadas en cada situación y se trata de especificar el significado legal de cada uno de los términos.

De entre los trabajos que presentan ese enfoque, señalaremos el de CANTARELLA (1964: 121-161), quien considera que, tras la legislación de Solón, la finalidad exclusiva de la ἐγγύη era la de convertir a los hijos nacidos de esa unión en hijos con derechos legítimos (p. 144). Las diferencias legales entre las esposas que llegaban a la casa tras un matrimonio llevado a cabo con ἐγγύη y las mujeres que entraban como concubinas son estudiadas por SEALEY (1984: 111-133). Igualmente, JUST (1989: 48) utiliza un punto de vista legal para hacer énfasis en el objeto de la ἐγγύη que consiste, según su opinión, en diferenciar la unión matrimonial de una mera cópula del novio con su prometida; además, considera al matrimonio con ἐγγύη como un modo de intercambio de las mujeres de unos οἴκου atenienses a otros (p. 74). No todos los investigadores están de acuerdo en conceder a la ἐγγύη valor legal para

legitimar a los hijos; LACEY (1970: 68-59) cree que ésta debía ser entendida como un préstamo de la mujer.

En general, la situación de las hijas *ἐπίκληροι* y las particularidades que se debían tener en cuenta a la hora de entregarlas en matrimonio son tratadas en los manuales que estudian las generalidades del matrimonio. No obstante, existen algunos trabajos concretos acerca de este tema, de entre los que mencionaremos el de KARABELIAS (1982: 469-480), quien estudia con bastante originalidad la situación de la *ἐπίκληρος* en Esparta; el de TRITLE (1989: 54-59), en el que se estudia la situación de estas mujeres en Atenas, y el de GERNET (1921: 337-379) que, aunque no es reciente, aporta detalles significativos, como la denominación que se daba a los hijos de las *ἐπίκληροι*: *θυγατρίδοι* (p. 365).

La dote en Grecia también se ha estudiado en su vinculación al matrimonio, por lo que la bibliografía existente sobre este tema, salvo algunos trabajos de carácter concreto, se encuentra en los manuales generales. El tratamiento desde una perspectiva general es estudiado con bastante exactitud por COX (1983: 445-495), quien analiza tanto la función social de la dote como el vocabulario empleado para designarla y los aspectos legales. Éstos suelen ser estudiados por la mayoría de los investigadores, dado que existe una corriente investigadora que opta por el acercamiento a la dote relacionándola con la legislación.

Sobresalen, por su rigor científico, los trabajos de SCHAPS (1979: 75-106) y JUST (1989: 72-74), pues abarcan el mundo femenino con una exactitud legal ampliamente reconocida. En este mismo sentido se debe situar un original artículo de

BOZZA (1934: 380-383), aunque algunas de sus afirmaciones han sido superadas en trabajos más recientes como la que confiere la propiedad de la dote a la mujer (p. 382). Esa afirmación es retomada por LEDUC (1991: 290), quien especifica que la mujer es la titular, pero no le pertenece a ella. La superación de algunas de las afirmaciones de BOZZA se contraponen con sus ideas originales, de entre las que destacan las referidas al contenido de la dote (p. 381).

El vocabulario con el que se designaba la dote ha sido otro de los pilares básicos en las investigaciones. Señalaremos el análisis exhaustivo que hacen COX (1983: 452-457) desde la perspectiva de la relación contenido-denominación y SCHAPS (1979: 100) desde un punto de vista diacrónico. La relación entre el vocabulario empleado en época clásica y el correspondiente homérico es estudiada por VERNANT (1973: 63-64). El tratamiento legal que tenía la dote en Gortina es estudiado por SCHAPS (1979: 86-106) mediante una comparación con la dote de época clásica.

Los rituales que componían la ceremonia son descritos, con bastante detalle, en algunos de los manuales presentados con anterioridad. Aplicando una perspectiva legalista, como es habitual en este investigador, destacan las páginas presentadas por GARLAND (1990: 211-224). Muy rica en imágenes resulta toda la obra de OAKLEY y SINOS (1993). Con un planteamiento más descriptivo, remitimos al trabajo de DOUCET-BON (1975: 139-168) y al artículo de MAGNIEN (1936: 115-138). Respecto del ritual del ἀνακαλυπτέριον, o acto de desprenderse del velo, remitimos a TOUTAIN (1940: 345-353), quien realiza un curioso análisis desde el punto de vista de la

Antropología y de la Historia. En lo que se refiere al vocabulario empleado para definir los rituales matrimoniales véase el artículo de MAGNIEN (1937: 293-299).

Las pócimas amorosas femeninas que sometían la voluntad del enamorado son una constante en la literatura griega y la bibliografía existente sobre esta materia es abundante. Citemos, a este respecto, un libro de reciente aparición, el de FARAONE (1999) donde se trata este aspecto desde la perspectiva femenina, pero tomando como punto de partida los ejemplos proporcionados por los textos literarios.

Los problemas con que se encontraba la mujer en el momento del parto, así como los diversos procedimientos empleados durante el alumbramiento son detallados por GOURÉVITCH (1985: 187-193) y WELLS (1975: 1235-1249). CALLAWAY (1978: 163-184) los pone en relación con la antropología y GOURÉVITCH, en otro trabajo (1988: 42-47), estudia el parto a partir de las imágenes conservadas. Las enfermedades que se consideraban femeninas eran la principal causa que impedían la procreación. HANSON (1975: 567-584) se ocupa de ellas tomando como punto de arranque las obras del *Corpus Hippocraticum* frente a ROUSSELLE (1980: 1089-1115), quien se apoya también en los estudios médicos del propio Hipócrates, pero enriquece su análisis con las aportaciones de Aristóteles y de Sorano de Éfeso. La duración del período de fertilidad femenina en el mundo greco-romano es estudiada por AMUNDSEN y DIERS (1970: 76-86).

Hemos de destacar algunas aportaciones bibliográficas relevantes y, conscientes de la ingente cantidad de material que debemos omitir, citaremos el trabajo de GARLAND (1990: 228-234), quien analiza la reclusión femenina adaptándola a las

consideraciones legales que rodeaban a las mujeres. En lo tocante al léxico empleado para definir las relaciones entre los esposos, es de especial interés el artículo de CHANTRAINE (1946-47: 219-250), donde se atienden los distintos vínculos sociales del matrimonio y los aspectos sexuales.

Finalmente, haremos referencia al estudio de los lazos afectivos entre los cónyuges, en especial a los que se daban entre la madre y el hijo, en el análisis realizado por CHARLIER y RAEPSAET (1971: 589-606).

3.5. Habida cuenta de que una parte de los textos en prosa de época clásica alude a contextos políticos o militares, la presencia de las mujeres en tales relatos queda relegada a un plano secundario, como hemos señalado antes. Ese plano secundario explica las pocas alusiones a la mujer que se documentan en proporción a la extensión de los textos. Esa falta de información sobre el papel desempeñado por las mujeres en el ámbito político y militar puede ser también la causa de la escasez de trabajos al respecto, por el hecho de que las mujeres pasaban la mayor parte de su tiempo recluidas en el interior del οἶκος y excluidas de la participación en la vida política.

3.6. El estudio de los textos en prosa que constituyen el *corpus* de nuestra investigación pretende mostrar el papel de la mujer en el ámbito privado desde este nuevo enfoque para así ampliar y completar los puntos de vista e interpretaciones que otros investigadores han hecho anteriormente. Lo hacemos analizando filológicamente los pasajes del *corpus* e insertándolos en su propio contexto sociocultural para que así

se pueda comprender mejor, con objetividad y precisión, la realidad del ámbito privado de la mujer. De este modo, aspiramos a cubrir una parte del vacío que en el terreno de la prosa existe en la temática abordada.

## *La presencia femenina en el ámbito privado*

#### 4. La presencia femenina en al ámbito privado.

##### 4.1. La mujer en la familia.

Al proponernos analizar el papel desempeñado por la mujer en los matrimonios, debemos tomar como punto de partida la relación existente entre el matrimonio y el interés político. Sabemos muy bien que, desde los orígenes del pueblo griego, al igual que sucedía en otras civilizaciones europeas, se han llevado a cabo matrimonios en los que se puede apreciar una clara intención socio-política<sup>13</sup>. Las ciudades y comunidades de individuos se formaban por uniones de pequeñas colectividades sociales agrupadas en favor de un beneficio común.

En busca de un provecho colectivo y en el seno de una sociedad de marcado carácter masculino, como es la sociedad griega, no debe producir asombro el hecho de que en gran parte de los matrimonios que aparecen en la obra de Heródoto y Tucídides se proyectara una intención concreta: la de obtener a través de ellos un determinado lucro personal. La principal causa de esto residía en que los casamientos que tenían lugar en el seno de las ciudades no se hacían con una total anarquía, sino que a menudo

---

<sup>13</sup> Aristóteles señala el hecho de que las ciudades no son meras comunidades locales, sino que en ellas se actúa de acuerdo con una finalidad o proyecto concreto; *cf. Pol.*, 1280 b-1281 a: πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. “La ciudad es la unión de la vida perfecta y autosuficiente de las familias y aldeas. Esto es, según decimos, el vivir feliz y bien. Pues se debe considerar que el gobierno del Estado existe a causa de las buenas acciones y no del convivir”.

estaban condicionados por las circunstancias socio-políticas que afectaban a la comunidad<sup>14</sup>.

A tenor de estas circunstancias, surge un tipo de matrimonio que adquiere entidad de unión político-militar entre la familia biológica de la esposa y la del pretendiente. Pero ese matrimonio político no aparece por vez primera en época clásica<sup>15</sup>, ni siquiera en las narraciones de contenido preferentemente histórico. Como se observa en la obra de Homero, las bodas ya se sellaban con la entrega de los δῶρα por parte de ambas casas<sup>16</sup>. El intercambio de estos regalos simbolizaba una sólida unión entre las dos familias<sup>17</sup> y ésta sólo desaparecía en caso de producirse la disolución del matrimonio, por lo que la mujer se convertía en el elemento indispensable de la alianza.

---

<sup>14</sup> Muchos de los matrimonios de las hijas de hombres con alguna autoridad relevante encubren un trasfondo político que no siempre está suficientemente oculto en el relato. Esta cuestión es abordada con bastante profundidad a lo largo de toda la obra de COX (1983), donde se analizan, de manera bastante detallada, las diferentes perspectivas matrimoniales que se presentaban a los personajes políticos. Asimismo, se estudian las soluciones escogidas por ellos como las más convenientes y provechosas, dadas las circunstancias concretas en que se producían.

<sup>15</sup> Heródoto nos da a conocer la existencia de matrimonios políticos desde tiempos que se remontan a la tradición mitológica. Un ejemplo de ello es su descripción del pacto militar y político que se produjo entre minias y espartanos y donde las hijas de ambas partes se convirtieron en el elemento indispensable sobre el que se solidificaba la unión de los pueblos; *cf.* IV 145, 5: δεξάμενοι δὲ τοὺς Μινύας γῆς τε μετέδοσαν καὶ ἐς φυλὰς διεδάσαντο. οἱ δὲ αὐτίκα μὲν γάμους ἔγημαν, τὰς δὲ ἐκ Λήμνου ἤγοντο ἐξέδοσαν ἄλλοισι. “Acogiendo a los minias, los hicieron partícipes de su tierra y los distribuyeron entre sus tribus. Los otros enseguida contrajeron matrimonios y les entregaron como esposas a las mujeres que habían traído consigo desde Lemnos”.

<sup>16</sup> Al emplear la expresión “casas” seguimos la terminología utilizada por LEDUC para la época arcaica; *cf.* PANTEL (1991: 257-258).

<sup>17</sup> En el momento de la entrega de estos δῶρα el novio aceptaba la creación una alianza matrimonial por la que se veía obligado a acudir en defensa de la familia biológica de su esposa si se hacía necesario. El valor que tenían los δῶρα entregados por la novia y los ἔδνα entregados por el pretendiente ha sido sometido a análisis en diversos trabajos. A este respecto, resulta suficientemente claro el estudio que se hace del matrimonio homérico y de la entrega de estos obsequios en PANTEL (1991: 259-268) que razona una curiosa y autóctona clasificación de las uniones matrimoniales, denominándolas *matrimonio en nuera* y *matrimonio en yerno*.

El papel desempeñado por la mujer en los matrimonios que vamos a estudiar no puede comprenderse si no se tiene en cuenta la relación causa-efecto entre las uniones matrimoniales y el interés político que se obtenía de ellas. Tanto es así que, en sobradas ocasiones, el autor presenta, como causa estrictamente política, el cúmulo de circunstancias particulares que influían en la decisión del padre o del pretendiente.

Si nos atenemos a la opinión de Cox<sup>18</sup>, resulta imposible llevar a cabo un estudio de los matrimonios que han tenido lugar en el siglo VI a. C. sin tener en cuenta las influencias políticas de estas uniones, o lo que es lo mismo, sin contemplar las alianzas militares<sup>19</sup>. No obstante, esta afirmación no siempre se cumple con exactitud, aunque sí se produce en la mayor parte de los casos<sup>20</sup>. La importancia de los intereses políticos a la hora de concertar un matrimonio es un razonamiento suficientemente sólido para analizar con detenimiento los matrimonios de esta clase.

Por ello, antes de pasar al estudio del papel desempeñado por las mujeres en el ámbito privado, proponemos el análisis de estos aspectos, en la idea de que este esbozo es necesario para la comprensión de determinados comportamientos particulares.

#### 4.1.a.

---

<sup>18</sup> Cf. (1983: 42).

<sup>19</sup> COX (1983: 42) afirma también que la mayor parte de los matrimonios políticos se establecían con personajes extranjeros relevantes, por lo que el poder ateniense estaba, en ocasiones, dirigido desde fuera de Atenas.

<sup>20</sup> No todas las mujeres que son casadas por sus padres, o por sus representantes legales, se corresponden con este estricto esquema matrimonial. Hay otras causas que serán estudiadas con posterioridad, en las que se observa que algunos motivos sentimentales llegan a ser más importantes que las propias circunstancias políticas del momento.

Los matrimonios llevados a cabo con el fin de obtener una alianza militar se concertaban entre personajes de condición social elevada, debido a que eran éstos los que se preocupaban por conservar el poder político adquirido con anterioridad, o porque a través de ellos proyectaban el acceso a un poder cercano. Aunque hay varias formas posibles de hacer un recorrido a través de estos matrimonios, según atendamos a unos aspectos o a otros, hemos optado por hacer referencia a dichas uniones desde el punto de vista de los personajes masculinos que concretaban las alianzas matrimoniales. El motivo que nos ha inducido a hacerlo así no es otro que el hecho de que eran ellos, y no ellas, los que tomaban la decisión de casarse y los que, en definitiva, decidían cuándo, con quién y en qué lugar debían buscar a la mujer que más y mejores beneficios les podía reportar como esposa<sup>21</sup>.

El esquema que proponemos para este análisis es el siguiente: en primer lugar atenderemos a aquellos matrimonios concertados entre personas de diferentes ciudades o estados, cuya intención común era la de crear o consolidar una alianza militar. En segundo lugar y, debido al paralelismo con los anteriores, estarían los matrimonios que llevaban a cabo personajes políticos poderosos dentro de una misma ciudad. Quedarían, finalmente, para un tercer lugar los que se pactaban entre individuos pertenecientes a un mismo clan familiar, tribu o colectividad. Entre éstos se destaca la práctica de la endogamia, actitud radicalmente opuesta a la presentada en los dos paradigmas

---

<sup>21</sup> Las relaciones de los griegos con otros pueblos, ciudades o estados ha traído, como consecuencia generalmente reconocida por los investigadores, la influencia cultural y el intercambio de mujeres para consolidar las relaciones entre las distintas comunidades y hacer más sólida y efectiva la simbiosis que solía producirse. En este sentido, se llevaban a cabo matrimonios que pueden considerarse temporales y convenientes, pero que, sin duda, se planteaban como la solución idónea ante situaciones pre-bélicas; *vid.* ROUGÉ (1970: 307-317).

anteriores, pero que tiene su origen en el desarrollo de las circunstancias sociopolíticas y en la influencia de la legislación.

Como en todos los matrimonios de carácter político, la mujer era el símbolo de la alianza sellada entre las dos casas. Ella era imprescindible para el mantenimiento de la unión y, al mismo tiempo, era utilizada como si fuera una moneda de intercambio que se ponía en circulación<sup>22</sup>. De manera tácita la sociedad griega obligaba a los padres a casar a sus hijas, pues se acusaba de avaricia a aquel hombre que se hacía anciano sin antes haber comprometido a su hija en matrimonio. En cierto sentido, debe considerarse que la sociedad griega había puesto precio a la mujer. Por ello la hija casadera adquiría un gran valor<sup>23</sup>, ya que una muchacha de alto *status* social era el centro de atención de todos aquellos que estaban ansiosos por obtener un ascenso personal.

Siguiendo el esquema que acabamos de proponer, nos ocuparemos, en primer lugar, de las uniones conyugales más frecuentes, las que se concertaban entre personajes de ciudades o pueblos diferentes. Estos enlaces dependían de las circunstancias socio-políticas de cada época y sufrían una evolución paralela a las transformaciones socio-culturales que iban teniendo lugar en el mundo griego. Pero tampoco debemos olvidar

---

<sup>22</sup> A menudo las hijas se situaban en el mismo plano que el dinero pues de ellas se obtenían beneficios que no podían aportar los hijos varones. El matrimonio en sí proporcionaba al padre un considerable provecho personal que partía de la circunstancia de que la hija nunca llegaba a perder por completo el vínculo que la unía con su familia biológica. En cambio, el padre se veía favorecido con la aportación económica, social y política que pudiera fraguarse entre ambas familias tras la boda.

<sup>23</sup> MOSSÉ (1990: 18-19) considera que el valor de las muchachas casaderas era comparado, desde época homérica, con los *ἀγάλματα*, pues, por medio de ellas, se podían resolver las más imprevistas situaciones de la guerra. Al mismo tiempo, entregando a las hijas en matrimonio, se creaban alianzas y se mantenían sólidos vínculos militares, que llegaban a ser de un valor incalculable en los momentos más desafortunados de las guerras.

la importancia de los acontecimientos particulares que afectaban o modificaban la vida de las ciudades. Por tanto, estos matrimonios se encontraban sometidos a un doble condicionante externo, los cambios políticos de los siglos VI y V a. C. y la legislación de cada una de las ciudades en las que se llevaban a cabo.

#### 4.1.a.1. Matrimonios entre contrayentes de distintas ciudades.

Los matrimonios políticos aparecen preferentemente en la obra de Heródoto y Tucídides, y reflejan, con bastante claridad, el interés que despertaban las hijas de personajes poderosos en aquellos hombres que estaban ávidos de poder, o que necesitaban el refuerzo político de las familias de estas muchachas. Casi todas estas uniones tenían como protagonistas a notables personajes griegos deseosos de encontrar apoyos externos para acrecentar su poder político.

La importancia de estas uniones es considerable, como prueba la procedencia social y la categoría política de los personajes que intervienen en ellas. Se trata, por lo general, de los máximos representantes de la política, pues son ellos los que más intereses personales podían encontrar en tales bodas. Así, figuras como el rey de Macedonia, Alejandro I<sup>24</sup>, no pueden escapar a esta práctica de intercambio de mujeres. Parece también que, por medio de la boda de su hermana Gigea con Búbares, Alejandro

---

<sup>24</sup> El personaje que se menciona en este matrimonio es Alejandro I, que fue rey de Macedonia desde 495 a 450 a. C; *cf.* SCHRADER (1981-89: VII, n. 847 y VIII, n. 178).

obtiene un parentesco con los persas<sup>25</sup>, considerando que tal matrimonio le permitía un acercamiento a la influencia de Darío<sup>26</sup>.

Según Heródoto, el matrimonio entre Pausanias y la hija de Megábatas<sup>27</sup> procuraba a Pausanias un apoyo externo con el que llevar a cabo su deseo de convertirse en tirano de Grecia<sup>28</sup>. Sin embargo, en la obra de Tucídides se da una versión distinta<sup>29</sup>, pues no es a la hija de Megábatas a la que trata de tomar como esposa Pausanias, sino a la hija del propio Jerjes; y también la consecuencia que aduce Tucídides es de otra índole: Pausanias entregaría Grecia a Jerjes<sup>30</sup>.

Con la intención de reforzar el poder personal por medio del auxilio de un suegro de suficiente autoridad política, se concierta el matrimonio de Milcíades y la hija

---

<sup>25</sup> Hdt., V 21, 2: χρήματά τε δούς πολλά καὶ τὴν ἐωυτοῦ ἀδελφεὴν τῇ οὐνομα ἦν Γυγαίη· δούς δὲ ταῦτα κατέλαβε ὁ Ἀλέξανδρος Βουβάρη ἀνδρὶ Πέρση. “Con una gran suma de dinero y con el matrimonio de su hermana, cuyo nombre era Gigea; con todas esas cosas Alejandro contuvo al persa Búbares”. Este mismo matrimonio es mencionado por Hérodoto en VIII 136, 1: Ἀλεξάνδρου γὰρ ἀδελφεὴν Γυγαίην, Ἀμύντεω δὲ θυγατέρα, Βουβάρης ἀνὴρ Πέρσης ἔσχε. “El persa Búbares tenía como esposa a Gigea, la hermana de Alejandro e hija de Amintas”.

<sup>26</sup> Por ese parentesco debe explicarse que Alejandro hubiera sido enviado a Atenas en calidad de embajador por Mardonio, el yerno de Darío; cf. Hdt., VIII 136, 1.

<sup>27</sup> Hdt., V 32, 1: ὑστέρω χρόνῳ τούτων ἡρμόσατο θυγατέρα, ἔρωτα σχῶν τῆς Ἑλλάδος τύραννος γενέσθαι. “Poco tiempo después convino un compromiso matrimonial con su hija, con el deseo de llegar a ser tirano de Grecia”.

<sup>28</sup> Parece que estos hechos tuvieron lugar por la época en que Pausanias había traicionado a Grecia y vivía desterrado en Persia, aproximadamente en 474 a. C. La ayuda de Persia resultaba imprescindible para llevar a cabo la difícil empresa que se había propuesto.

<sup>29</sup> La versión que presenta Tucídides coincide con la que se encuentra en la obra de Diodoro, donde la muchacha puesta en juego es también la hija de Jerjes. Cf. DS, XI 44, 3: καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ Ξέρξου γαμεῖν ἔμελλεν, ἵνα προδῶ τοὺς Ἕλληνας. “E iba a casarse con la hija de Jerjes para traicionar a los griegos”.

<sup>30</sup> I 128, 7: καὶ γνώμην ποιῶμαι εἰ καὶ σοὶ δοκεῖ, θυγατέρα τε τὴν σὴν γῆμαι καὶ σοὶ Σπάρτην τε καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα ὑποχείριον ποιῆσαι. “Tengo la intención, si a ti te parece, de casarme con tu hija y someter a tu poder Esparta y el resto de Grecia”.

de Óloro, al que Heródoto considera rey de los tracios<sup>31</sup>. La boda de esta mujer proporcionaba a Milcíades el apoyo de Óloro en su deseo de tratar de conseguir un mayor poder en el Quersoneso<sup>32</sup>. Al mismo tiempo, le servía para mantener una alianza con los tracios en la región del monte Pangeo<sup>33</sup>.

El otro personaje que se ha señalado como rey de los tracios, Sitalces, aparece emparentado en la obra de Tucídides con el ateniense Ninfodoro por medio de su boda con la hermana de éste<sup>34</sup>. A raíz de la alianza surgida tras la unión matrimonial Ninfodoro obtenía el apoyo de los tracios en sus relaciones políticas, ya que había sido nombrado *próxenos* por los griegos<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> En relación con este Óloro, el propio Heródoto indica en otra parte de su obra que los tracios no tenían un único rey, lo que menguaba considerablemente sus fuerzas a la hora de tener enfrentamientos militares; *cf.* V 3, 1: Θρηίκων δὲ ἔθνος μέγιστόν ἐστι μετὰ γε Ἰνδοῦς πάντων ἀνθρώπων. εἰ δὲ ὑπ' ἐνὸς ἄρχοιτο ἢ φρονέοι κατὰ τὸ αὐτὸ ἄμαχόν τ' ἂν εἴη καὶ πολλῶ κρᾶτιστον πάντων ἔθνέων κατὰ γνώμην τὴν ἐμὴν. “El pueblo de los tracios es el más grande de todos los hombres después de los indios, pero si estuviera gobernado por una sola persona o pensara del mismo modo, según mi opinión sería invencible y sin lugar a dudas el pueblo más poderoso de todos”. En otro pasaje se menciona también a Sitalces como rey de los tracios; *cf.* VII 137, 3: προδοθέντες δὲ ὑπὸ Σιτάλκεω τοῦ Τήρεω Θρηίκων βασιλέως. “Siendo traicionados por Sitalces, hijo de Teres, rey de los tracios”.

<sup>32</sup> *Cf.* Hdt., VI 39, 2: Μιλτιάδης τε δὴ ἴσχει τὴν Χερσονήσον πεντακοσίου βόσκων ἐπικούρους καὶ γαμέει Ὀλόρου τοῦ Θρηίκων βασιλέως θυγατέρα Ἥγησιπύλην. “Milcíades manteniendo a quinientos mercenarios se apoderó del Quersoneso y se casó con Hegesípila, hija de Óloro, rey de los tracios”. En relación con Óloro, el propio Heródoto indica en otra parte de su obra que los tracios no tenían un único rey, lo que menguaba sus fuerzas a la hora de tener enfrentamientos militares; *cf.* V 3, 1.

<sup>33</sup> COX (1983: 119-123) analiza algunas de las teorías propuestas para explicar las causas de este matrimonio como la posible existencia de una alianza entre Milcíades y Pisístrato. Este pacto político podía haber sugerido a Milcíades la búsqueda de efectivos militares para reforzar su poder en la región del Pangeo de modo semejante a lo que había hecho Pisístrato para conservar su poder. La autora, tras una exposición de variados supuestos, defiende la idea de que la alianza entre Milcíades y Óloro podía ser el modo más seguro de mantener la alianza con los tracios iniciada por Pisístrato.

<sup>34</sup> *Cf.* II 29, 1: καὶ ἐν τῷ αὐτῷ θέρει Νυμφόδωρον τὸν Πύθεω ἄνδρα Ἀβδηρίτην, οὗ εἶχε τὴν ἀδελφὴν Σιτάλκης. “Y en el mismo verano, Ninfodoro, hijo de Pites, un hombre abderita del que Sitalces tenía a su hermana como esposa”.

<sup>35</sup> La amistad con Tracia también era importante para Atenas desde otras perspectivas porque en su suelo había interesantes minas de oro y de allí se obtenían las tropas militares que Atenas necesitaba.

Como vemos, las relaciones matrimoniales entre personajes griegos y extranjeros eran bastante diversas ya que partían de los objetivos particulares de los interesados<sup>36</sup>. Pero también existían matrimonios de carácter político entre los diversos estados griegos<sup>37</sup>. De entre ellos debe dedicarse una especial atención a la boda de la hija de Teágenes con el ateniense Cílón<sup>38</sup>, inducido por el deseo de éste de tratar de establecer una tiranía en Atenas<sup>39</sup>. Esta unión conyugal está presente sólo en la obra de

---

<sup>36</sup> Una alianza matrimonial entre Grecia y Egipto se produce por medio de la boda de Ámasis y una hija de Bato, al que se ha venido a considerar Bato II. Éste gobernó en Cirenea sobre el 574 a. C.; *cf.* Hdt., II 181, 1-2: ἐδικαίωσε δὲ καὶ γῆμαι αὐτόθεν, εἴτε ἐπιθυμήσας Ἑλληνίδος γυναικός, εἴτε καὶ ἄλλως φιλότητος Κυρηναίων εἵνεκα. γαμέει δὲ ὦν, οἱ μὲν λέγουσι Βάττου τοῦ Ἀρκεσίλειω θυγατέρα, οἱ δὲ Κριτοβούλου ἀνδρὸς τῶν ἀστῶν δοκίμου, τῇ οὖνομα ἦν Λαδίκη. “Pretendió casarse con alguien de allí, ya por el deseo de tener a una mujer griega, ya por causa de la amistad con los cireneos. Unos dicen que se casó con una hija de Bato, hijo de Arcesilao; otros con una hija de Critobulo, hombre respetado entre los ciudadanos, que tenía por nombre Laódice”. Las verdaderas causas para que se produjera este matrimonio son puestas en duda por el propio Heródoto, quien llega a considerar también la posibilidad de que Ámasis tuviera interés en tener una esposa griega. Sin embargo, en otras partes de su obra se señala el interés que tenía este rey de Egipto por buscar aliados griegos. Así se gesta una alianza con Samos. *Cf.* III 39, 2: ἔχων δὲ ξεινίην Ἀμάσι τῷ Αἰγύπτου βασιλείῳ συνεθήκατο. “Teniendo como huésped a Ámasis, el rey de Egipto, hizo un pacto con él”.

<sup>37</sup> Los matrimonios entre personajes de distintas ciudades están presentes en la historia de Grecia desde tiempos remotos. No faltan, por ello, referencias mitológicas en las obras de los historiadores de época clásica; *cf.* por ejemplo, X., *Cyn.*, I 9: Τελαμῶν δὲ τοσοῦτος ἐγένετο, ὥστ' ἐκ μὲν πόλεως τῆς μεγίστης ἦν αὐτὸς ἐβούλετο γῆμαι Περίβοιαν τὴν Ἀλκάθου. “Telamón llegó a ser tan importante que se casó con la mujer que él quería de la ciudad más grande: con Peribea, la hija de Alcato. Alcato era rey de Mégara tras haber accedido al trono por el matrimonio con Evecme. Para Telamón el matrimonio con Peribea contribuía a la recuperación de su prestigio personal, perdido a raíz de su destierro de Egina por ser considerado asesino de su hermanastro”.

<sup>38</sup> *Cf.* Th., I 126, 3: Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμῆκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. “Cílón era un hombre ateniense vencedor de los juegos olímpicos que habían tenido lugar hacía poco, noble y poderoso. Estaba casado con una hija de Teágenes de Mégara, el que por aquel tiempo era tirano de Mégara”.

<sup>39</sup> El intento de Cílón de gobernar Atenas se ha fechado entre 640 y 630 a. C., por lo que también este matrimonio debió haber tenido lugar en esos años.

Tucidides y no es mencionada por Heródoto, quien nombra a Cílón como vencedor de unos juegos<sup>40</sup>, pero no añade nada de su fructuoso casamiento<sup>41</sup>.

La ausencia de este matrimonio en la obra de Heródoto podría hacer dudar de la existencia de esta unión conyugal<sup>42</sup>. Sin embargo, su presencia en otras obras de contenido histórico nos constata su existencia<sup>43</sup>. En relación con esta unión matrimonial, Cox expone con toda clase de detalles los posibles motivos de su omisión y considera el supuesto de que Heródoto podía haber tenido noticias de la boda, pero que, por algún motivo, decidiera no incluirla en su obra<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> La victoria de Cílón en los Juegos Olímpicos tuvo lugar en el 640 a. C.

<sup>41</sup> La versión de Heródoto coincide con la de Tucídides en que en ambas se aportan detalles acerca de la intención de Cílón de conseguir el control político de Atenas en forma de tiranía. Heródoto, sin embargo, no menciona el matrimonio con la hija de Teágenes como una forma de conseguir el apoyo militar que necesitaba para lograr sus propósitos. En su obra este apoyo es recibido por un grupo de amigos; *cf.* Hdt., V 71, 1: οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιησάμενος δὲ ἑταιρηίην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη. “Éste aspiró a la tiranía por lo que, captándose el apoyo político de compañeros de su misma edad, trató de apoderarse de la acrópolis”.

<sup>42</sup> Plutarco menciona a Cílón pero no indica nada de su matrimonio con la hija de Teágenes, sólo alude a su sacrilegio y a su deseo de ser tirano; *cf.*, *Sol.*, 12, 1: τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος ἤδη μὲν ἐκ πολλοῦ διετάραττε τὴν πόλιν, ἐξ οὗ τοὺς συνωμότας τοῦ Κύλωνος ἰκετεύοντας τὴν θεὸν Μεγακλῆς ὁ ἄρχων ἐπὶ δίκη κατελθεῖν ἔπεισεν. “El sacrilegio de Cílón perturbaba a la ciudad ya desde hacía mucho tiempo, desde que el arconte Megacles persuadió a los conjurados de Cílón que suplicaban a la divinidad, de que bajaran para someterse a la justicia”.

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo, Paus., I 28, 1: Κύλωνα δὲ οὐδὲν ἔχω σαφὲς εἰπεῖν ἐφ’ ὅτῳ χαλκοῦν ἀνέθεσαν τυραννίδα ὅμως βουλευσάντα· τεκμαίρομαι δὲ τῶνδε ἕνεκα, ὅτι εἶδος κάλλιστος καὶ τὰ ἐς δόξαν ἐγένετο οὐκ ἀφανῆς ἀνελόμενος διαύλου νίκην Ὀλυμπικὴν καὶ οἱ θυγατέρα ὑπήρξε γῆμαι Θεαγένους, ὃς Μεγάρων ἐτυράνησε. “De Cílón no puedo decir claramente nada de por qué le dedicaron una estatua de bronce, puesto que quería la tiranía. Conjeturo como causa de estas cosas que era de aspecto muy bello y que, habiendo obtenido la victoria olímpica en la doble carrera, no fue desconocido para la fama, incluso también que se había casado con la hija de Teágenes, el tirano de Mégara”. En otra parte de su obra vuelve a mencionarse este matrimonio; *cf.* I 40, 1: ἔστι δὲ ἐν τῇ πόλει κρήνη, καὶ σφισιν ᾠκοδόμησε Θεαγένης, οὗ καὶ πρότερον τούτων ἐπεμνήσθη θυγατέρα αὐτὸν συνοικίσαι Κύλῳ Ἰθηναίῳ. “En la ciudad hay una fuente que construyó para ellos Teágenes, de quien antes se mencionó que había hecho convivir en matrimonio a su hija con Cílón el ateniense”.

<sup>44</sup> COX (1983: 46) considera, a su vez, que el conocimiento, por parte de Tucídides, de este matrimonio por alianza no se debía a la tradición sino al interés que existía durante el s. VI a. C. por buscar apoyos ventajosos para obtener poder político. Respecto de las diversas teorías sobre esta omisión en la obra de Heródoto; *vid.* COX (1983: 44-49).

Los matrimonios políticos entre personajes no griegos también están presentes en nuestros autores. Así ocurre con la proposición hecha por Ciro a Tomiris, la reina de los maságetas<sup>45</sup>. Otras semejantes son: el matrimonio del sátrapa de Lidia y Caria, Tisafernes, con la hija de Artejerjes<sup>46</sup>; o el intento del anciano Gobrias de entregar a su hija como esposa a un personaje de destacada influencia dentro de la corte de Ciro<sup>47</sup>.

#### 4.1.a.2. Matrimonios entre contrayentes de la misma ciudad.

El segundo tipo de matrimonio político que mencionamos, aquel que tenía como protagonistas a personajes de la misma ciudad, surge de las imposiciones legales que afectaban a las ciudades griegas. Si en el siglo VI a. C. se despertó en la sociedad griega un gran interés por la búsqueda de aliados poderosos fuera de Atenas, el siglo V se caracteriza por una modificación en la política matrimonial. Entra ahora en juego la legislación impuesta por Pericles en 451-450 a. C., en la que se concedía una gran

---

<sup>45</sup> Heródoto señala como verdadero interés de Ciro el intento de acceder al reino de los maságetas por medio del matrimonio con la reina regente. Sin embargo, Tomiris logra darse cuenta a tiempo del motivo del rey persa y responde negativamente a la petición matrimonial de Ciro; *cf.* I 205, 1: ἦν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἀποθανόντος γυνὴ τῶν Μασσαγετέων βασιλεία· Τόμυρις οἱ ἦν οὖνομα. ταύτην πέμπων ὁ Κῦρος ἐμῆτο τῷ λόγῳ, θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν. ἡ δὲ Τόμυρις, συνιείσα οὐκ αὐτὴν μιν μνόμενον ἀλλὰ τὴν Μασσαγετέων βασιλῆην, ἀπέιπατο τὴν πρόσοδον. “Tras la muerte de su marido, una mujer fue reina de los maságetas; su nombre era Tomiris. A ella Ciro le envió un mensajero para pedir su mano, con el pretexto de que quería tenerla como esposa. Pero Tomiris, advirtiendo que no la pretendía a ella sino al reino de los maságetas, le prohibió la llegada”.

<sup>46</sup> *Cf.* X., *An.*, II 4, 8: ἐν δὲ τούτῳ ἦκε Τισσαφέρνης ἔχων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ὡς εἰς οἶκον ἀπῶν καὶ Ὀρόντας τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν· ἦγε δὲ καὶ τὴν θυγατέρα τὴν βασιλέως ἐπὶ γάμῳ. “En ese momento vino Tisafernes con su tropa como para irse a su patria y Orontas con su ejército; llevaba consigo a la hija del rey porque era su esposa”.

<sup>47</sup> *Cf.* X., *Cyr.*, V 2, 12: καὶ ἀνδρὸς δ', ἔφη, τῇ θυγατρὶ μὴ φοβοῦ ὡς ἀπορήσεις ἀξίου ταύτης· πολλοὶ γὰρ καὶ ἀγαθοὶ φίλοι εἰσὶν ἐμοί· ὧν τις γαμῆι ταύτην. “No temas carecer de un marido digno de tu hija; tengo muchos buenos amigos, alguno de ellos se casará con ella”.

importancia a la ciudadanía ateniense. La legislación de Pericles, continuadora de la legislación de Solón del s. VI, decretaba una serie de preceptos que debían tenerse en cuenta a la hora de casar a las hijas<sup>48</sup> si se quería que sus matrimonios fueran válidos desde el punto de vista de la herencia.

La ley imponía que la mujer debía ser entregada en matrimonio por su representante legal, denominado κύριος<sup>49</sup>. También era condición obligatoria el cumplimiento de una serie de rituales que daban legitimidad a la boda, con el único fin de convertir a los hijos en herederos de pleno derecho. Una tercera disposición promulgaba que los hijos debían nacer de padres ciudadanos. La suma de estos tres preceptos supuso un cambio en los planteamientos de los padres que aspiraban a beneficiarse políticamente, pues a partir de ese momento los matrimonios convenientes debían concertarse en el seno de la ciudad<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> La legislación de Pericles y su influencia en la vida de las mujeres ha sido estudiada por diferentes autores, en especial, por aquellos que enfocan el tema desde la perspectiva jurídica, pues presuponen algunas hipótesis bastante interesantes. *Vid.*, por ejemplo, el análisis que presenta SEALEY (1984: 126-130), en el que se estudian las consecuencias de *status* derivadas de la negativa de aceptar esta legislación. Véase también JUST (1989: 60-62).

<sup>49</sup> De manera generalizada el κύριος de la mujer solía ser su padre, pero ante la ausencia de éste por muerte se encargaban de la tutela de la mujer su hermano o su abuelo. Tal situación aparece atestiguada en diversas obras. Así, por ejemplo, D., XLVI 19: οὗτος μὲν τοίνυν ὁ νόμος οὓς ἐποίησε κυρίου εἶναι, ἀκηκόατε· ὅτι δ' οὐδεὶς ἦν τούτων τῆ μητρί, οἱ ἀντίδικοί μοι αὐτοὶ μεμαρτυρήκασιν. εἰ γὰρ ἦν, παρείχοντ' ἄν. ἢ μάρτυρας μὲν ψευδεῖς οἴεσθ' ἀδελφὸν δὲ ἢ πάππον ἢ πατέρα οὐκ ἄν, εἴπερ ἦν δυνατὸν ἔνεκα χρημάτων; “Ésta es la ley, habéis escuchado a los que hace κύριοι: mi madre no tenía a ninguno de ellos, los propios adversarios en el juicio han atestiguado a favor mío. Y si no fuera así, se habrían presentado. ¿Creéis que habrían presentado testigos falsos y testamentos no existentes y no un hermano, un abuelo o un padre, si hubiera sido posible por dinero?”

<sup>50</sup> Los motivos de algunos matrimonios no son especificados con claridad, aunque pueden extraerse a partir del contexto. No cabe duda, por ejemplo, de que el matrimonio con una hija de Darío podía suponer para un comandante del ejército un aumento de su prestigio personal; *cf.* Hdt., VII 73, 1: τούτων συναμφοτέρων ἦρχε Ἄρτόχιμης, Δαρείου ἔχων θυγατέρα. “Mandaba a ambos ejércitos Artocmes, que tenía como esposa a la hija de Darío”.

Este cambio en las prácticas matrimoniales no produjo las mismas ventajas a todos los ciudadanos, ya que aquéllos que ostentaban el poder absoluto en una ciudad, como tiranos o reyes, se veían imposibilitados a la hora de encontrar un matrimonio beneficioso dentro de su propia ciudad. Este razonamiento, expuesto por Jenofonte en su *Hierón*<sup>51</sup>, tiene su origen en el decreto de Pericles, por el que los hijos nacidos de un ciudadano y un extranjero carecían del prestigio y consideración social que habían tenido en tiempos anteriores. De hecho, estaban imposibilitados para alcanzar el derecho de ciudadanía que, por otro lado, era mucho más importante que la adquisición de un refuerzo político externo.

Sin embargo, en los matrimonios políticos entre personas de una misma ciudad aparecen nuevos alicientes políticos, a menudo causas personales de carácter tiránico<sup>52</sup>. Nos encontramos ahora con uniones matrimoniales en las que participan personajes de condición social inferior a las que hemos visto anteriormente. También varían los

---

<sup>51</sup> I 28: τῷ τοίνυν τυράνῳ, ἂν μὴ ξένην γήμη, ἀνάγκη ἐκ μειόνων γαμεῖν. “Para el tirano, si no se casa con una extranjera, le resulta obligatorio casarse con una de clase inferior”.

<sup>52</sup> Heródoto señala como motivo para llevar a cabo el matrimonio la proposición hecha a Pisístrato por Megacles de que podía recobrar la tiranía de Atenas si tomaba a su hija por esposa. El matrimonio entre la hija de Megacles y Pisístrato unía dos de las facciones que luchaban para conseguir el poder de Atenas; cf. I 60, 2-3: περιελαυνόμενος δὲ τῇ στάσι ὁ Μεγακλῆς ἐπεκηρυκεύετο Πεισιστράτῳ, εἰ βούλοιτό οἱ τὴν θυγατέρα ἔχειν γυναῖκα ἐπὶ τῇ τυραννίδι. “Estando acosado por su facción, Megacles preguntó por medio de un heraldo a Pisístrato si quería tener a su hija como esposa al tiempo que la tiranía”. También se expresa esta misma idea en I 61, 1: ἀπολαβὼν δὲ τὴν τυραννίδα τρόπῳ τῷ εἰρημένῳ ὁ Πεισίστρατος κατὰ τὴν ὁμολογίην τὴν πρὸς Μεγακλέα γενομένην γαμέει τοῦ Μεγακλέος τὴν θυγατέρα. “Recobrando la tiranía del modo mencionado, Pisístrato, según el acuerdo hecho con Megacles, se casó con la hija de éste”. Acerca de las causas que pudieron influir en la decisión de Pisístrato de casarse con una mujer que pertenecía a una familia sobre la que había una maldición y también acerca de la procedencia biológica de Pisístrato puede consultarse la opinión de COX (1983: 87-89).

argumentos matrimoniales debido a que entran en juego los problemas políticos personales (sirva como ejemplo el matrimonio de Democedes<sup>53</sup>).

#### 4.1.a.3. Matrimonios entre contrayentes de la misma *gens*.

El tercer tipo de matrimonio político antes propuesto surge, como los anteriores, de las tendencias sociales del momento. La obligación de concertar los matrimonios de las hijas dentro de la ciudad origina que éstos se lleven a cabo en el seno de un grupo político, militar o tribal, a fin de evitar el desmembramiento del poder adquirido. Destacan aquí los matrimonios endogámicos, que llegaron a alcanzar una popularidad notable dentro de las ciudades<sup>54</sup>, pero sobresale especialmente la práctica de la endogamia en la monarquía espartana.

Los matrimonios de carácter endogámico se refieren preferentemente a comunidades concretas en las que predomina el interés común del grupo frente a las particularidades individuales<sup>55</sup>. En las comunidades que practicaban la endogamia, las

---

<sup>53</sup> Hdt., III 137, 5: κελεύων εἰπεῖν σφεας Δαρείω ὅτι ἄρμοσται τὴν Μίλωνος θυγατέρα Δημοκίδης γυναῖκα. τοῦ γὰρ δὴ παλαιστέω Μίλωνος ἦν οὖνομα πολλὸν παρὰ βασιλεί. κατὰ δὲ τοῦτό μοι δοκέει σπεῦσαι τὸν γάμον τοῦτον τελέσας χρήματα μεγάλα Δημοκίδης, ἵνα φανῆ πρὸς Δαρείου ἔων καὶ ἐν τῇ ἔωστοῦ δόκιμος. “Les pidió que dijeran a Darío que Democedes había convenido el matrimonio con la hija de Milón, pues Milón tenía un gran renombre ante el rey. Por esto me parece que Democedes apresuró esta boda y les dio una gran cantidad de dinero para demostrar a Darío que era estimado en su patria”.

<sup>54</sup> No cabe duda de que la legislación de Pericles sirvió para favorecer la citada endogamia, pero también debe tenerse en cuenta que la actitud matrimonial no estaba en modo alguno establecida por la legislación, sino que dependía de los deseos particulares de cada padre, pues los matrimonios con extranjeros no se habían erradicado por completo. La legislación griega no imponía unas determinadas normas para la elección de los cónyuges, puesto que las únicas reglas que pueden considerarse como tales son las relativas a la hija única. En los demás aspectos el matrimonio griego era completamente arbitrario. Las normas relativas al matrimonio griego son tratadas por JUST (1975: 79).

<sup>55</sup> No todos los investigadores creen que los matrimonios endogámicos con carácter político se produjeron necesariamente como una consecuencia de la imposición de la legislación de Pericles. Hay quienes

mujeres son tratadas como colectividad. No obstante, ese tratamiento globalizado del mundo femenino no impide que, en algunas ocasiones, puedan aparecer casos esporádicos de mujeres tratadas a título individual.

La práctica de una endogamia generalizada concierne a menudo a un grupo de individuos estrechamente vinculados a un poder del que no quieren dar acceso a otros hombres. La obligación de casar a las hijas dentro del grupo se plantea como la solución más eficaz, ya que con ella se asegura el nacimiento de hijos pertenecientes al clan social.

Como colectividades más o menos numerosas destacan las de los Baquíadas<sup>56</sup>, que tenían el poder en Corinto desde 750 hasta 620 a. C.<sup>57</sup>, y las de los hombres del pueblo de Samos<sup>58</sup>, quienes, después de haber arrebatado el poder a los

---

consideran las alianzas matrimoniales semejantes a los lazos de amistad, rechazando, por tanto, la existencia de matrimonios motivados con una clara finalidad política. HUMPHREYS (1983: 25-28), por el contrario, manifiesta que los matrimonios endogámicos de personajes relevantes de la política se producen únicamente porque éstos no encontraban fuera de sus familias mujeres que gozaran de su mismo *status* político.

<sup>56</sup> Hdt., V 92B, 1: Κορινθίοισι γὰρ ἦν πόλιος κατάστασις τοιήδε· ἦν ὀλιγαρχίη, καὶ οὗτοι Βακχιάδαι καλεόμενοι ἔνεμον τὴν πόλιν, ἐδίδοσαν δὲ καὶ ἤγοντο ἐξ ἀλλήλων. “Para los corintios el sistema político de la ciudad era el siguiente: una oligarquía. Y éstos, llamados Baquíadas, administraban la ciudad, entregando a sus hijas en matrimonio entre ellos y tomándolas como esposas también entre ellos”.

<sup>57</sup> Este grupo político era bastante numeroso, en torno a unas doscientas familias, por lo que las limitaciones matrimoniales no resultaban demasiado estrictas. Sin embargo, no era ésta la situación habitual en los casos de endogamia, donde los grupos eran bastante más reducidos.

<sup>58</sup> Th., VIII 21, 1: καὶ τοῖς γεωμόροις μετεδίδοσαν οὔτε ἄλλου οὐδενὸς οὔτε ἐκδοῦναι οὐδ’ ἀγαγέσθαι παρ’ ἐκείνων οὐδ’ ἐς ἐκείνους οὐδενὶ ἔτι τοῦ δήμου ἐξῆν. “Y no hicieron partícipes a los aristócratas de ninguna cosa, ni era posible a ninguno del *demo* tomar a las hijas de aquéllos como esposas, ni tampoco darlas en matrimonio a aquéllos”.

aristócratas, promulgaron leyes con la intención de evitar que aquéllos volvieran a participar del gobierno que habían perdido<sup>59</sup>.

La endogamia también podía ser practicada, a título individual, por un personaje que deseara retener el poder político en su propia familia<sup>60</sup>. Esta costumbre resultaba familiar para la realeza espartana debido a la lucha continuada entre las monarquías de los Agíadas y de los Euripóntidas. El matrimonio de Anaxádridas II<sup>61</sup> con su sobrina Gorgo es un claro ejemplo de ello<sup>62</sup>.

Las estrategias matrimoniales servían de gran ayuda para gobernar las satrapías de Darío, donde surgían numerosos conflictos cuando los sátrapas conseguían suficiente

---

<sup>59</sup> En otro plano deben situarse otros grupos a los que Heródoto les atribuye una legislación de carácter endogámico. Por un lado, están los conspiradores persas sublevados contra Bardiya en 522 a. C., aunque este relato no se ha considerado histórico, puesto que Heródoto expone en él su teoría de la forma ideal de gobierno; *cf.* VI 43, 3: ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἐπὶ τὰ Ὀτάνεια γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἶη δημοκρατέεσθαι Πέρσας. “En este lugar diré algo sorprendente para los que no aceptan que Ótanes dio a conocer a siete persas la conveniencia de que Persia tuviera un gobierno democrático. La forma de gobierno que aquí se ha escogido, la democracia, no se daba en Persia”. El hecho de que este relato sea considerado tradicionalmente como una muestra de la opinión personal del autor, pone de manifiesto que la práctica de la endogamia se llevaba a cabo en la época de Heródoto de manera habitual y que debía ser considerada también como la actitud matrimonial practicada por los grupos políticos que no querían permitir que alguien foráneo tuviera acceso a su poder; *cf.* III 84, 2: γαμέειν δὲ μὴ ἐξεῖναι ἄλλοθεν τῷ βασιλείῃ ἢ ἐκ τῶν συνεπαναστάντων. “Que no le era posible al rey casarse con una mujer de quien no se había sublevado junto con él”. También Heródoto pone en conocimiento la práctica de una especie de endogamia obligatoria e impuesta por un sector de los egipcios sobre una parte de la sociedad que pertenecía al estrato inferior, los porqueros; *cf.* II 47, 1: οὐδέ σφι ἐκδίδοσθαι οὐδεὶς θυγατέρα ἐθέλει οὐδ’ ἄγεσθαι ἐξ αὐτῶν, ἀλλ’ ἐκδίδονται τε οἱ συβῶται καὶ ἄγονται ἐξ ἀλλήλων. “Nadie quiere entregarles en matrimonio a sus hijas ni tomar como esposa a una hija de ellos; por eso los porquerizos toman esposas entre sí y dan a sus hijas en matrimonio entre sí”.

<sup>60</sup> Dado que en una misma familia podían concertarse varias uniones endogámicas (*cf.* Hdt., VI 43, 1), parece poco acertada la reducida clasificación que propone VERNANT (1973: 67), quien presenta sólo dos tipos de endogamia, la que tenía lugar entre tío y sobrina y la que tenía lugar entre sobrino y tía.

<sup>61</sup> Este rey espartano, de la familia de los Agíadas, gobernó desde 590 a 560 a. C.

<sup>62</sup> Hdt., V 39, 1: Ἀναξανδρίδῃ γὰρ ἔχοντι γυναῖκα ἀδελφεῆς ἑωυτοῦ θυγατέρα. “A Anaxádridas, que tenía como esposa a una hija de su hermana”.

poder político para ser independientes y autosuficientes respecto del poder central. Ante esa situación también se acudía a la endogamia, como medio de implicar a los sátrapas en el poder real. De esa manera se nombraban sátrapas que tuvieran lazos matrimoniales con la corte de Darío<sup>63</sup>. Uno de estos casos es el de Mardonio, pues su vínculo familiar con el rey persa era doble: yerno, por estar casado con Artozostra y sobrino, por ser hijo de Gobrias y de una hermana de Darío<sup>64</sup>.

#### 4.1.b.

En consecuencia y tras los ejemplos mencionados hasta el momento, creemos conveniente afirmar que la existencia de matrimonios políticos estaba plenamente aceptada y reconocida por la sociedad griega de época clásica. El intercambio de hijas como esposas no es presentado como un hecho aislado que se diera tras unas circunstancias ocasionales, pues las hijas consolidaban o aumentaban el poder político de sus padres. Por otro lado, la frecuencia con la que se producen los matrimonios políticos entre ciudades diferentes y el tratamiento natural y cotidiano que le dan los

---

<sup>63</sup> Darío había nombrado sátrapas a diversos parientes suyos: Histaspes, como sátrapa de Partia; *cf.* Hdt., III 70, 3: παραγίγνεται ἐς τὰ Σούσα Δαρείος ὁ Ὑστάσπεος ἐκ Περσέων ἤκων· τούτων γὰρ δὴ ἦν οἱ ὁ πατὴρ ὑπαρχος. “Se presentó en Susa Darío, el hijo de Histaspes, tras llegar de Persia; pues su padre gobernaba esas regiones”. A Artafrenes lo nombró sátrapa de Sardes por ser hermano suyo por parte de padre; *cf.* Hdt., V 25, 1: ταῦτα Δαρείος εἶπας καὶ καταστήσας Ἄρταφρένεα ἀδελφεὸν ἑωυτοῦ ὁμοπάτριον ὑπαρχον εἶναι Σαρδίων. “Darío dijo estas cosas y estableció que Artafrenes, hermano suyo por parte de padre, fuera gobernador de Sardes”. A Masistes lo nombró sátrapa de Bactria; *cf.* Hdt., IX 113, 1-2: ὁ δὲ Μασίστης οὐδὲν κω ἀκηκῶς τούτων, ἐλπόμενος δέ τί οἱ κακὸν εἶναι, ἐσπίπτει δρόμῳ ἐς τὰ οἰκία [...] καὶ γὰρ ἔστεργόν τέ μιν καὶ ἦν ὑπαρχος τῶν Βακτριῶν. “Masistes no había escuchado aún nada de esto pero temiendo alguna desgracia se echó a correr hacia su casa [...] sin embargo, lo apreciaban y era además gobernador de Bactria”.

<sup>64</sup> Hdt., VI 43, 1: Μαρδόμιος ὁ Γωβρύεω κατέβαινε ἐπὶ θάλασσαν [...] ἡλικίην τε νέος ἔων καὶ

autores que estudiamos, está ratificado por la obra de Jenofonte, quien considera que se debe tener en cuenta antes del matrimonio la búsqueda de una ventaja personal.

Según Jenofonte, no todos los hombres son capaces de concertar matrimonios convenientes para sus hijas. Sin embargo, el padre que sabe reconocer al yerno más conveniente será capaz de concertar casamientos que unan a las ciudades entre sí<sup>65</sup>. Así, el matrimonio conveniente para un padre será el que le proporcione riquezas y prestigio socio-político. Este matrimonio sólo se consigue por la búsqueda de un cónyuge de condición social elevada, en tanto que el matrimonio con personas de condición social inferior conllevará grandes desventajas<sup>66</sup>, pues no se conseguirá con él un incremento del prestigio socio-político del contrayente o del suegro.

No cabe duda de que el contexto de las obras de contenido predominantemente histórico condiciona, en gran manera, el papel que desempeñan las mujeres tanto en el matrimonio como en otros aspectos del mundo griego. Por ello, no debe pasar desapercibida la importancia de la entrega de una hija en matrimonio en situaciones de

---

νεωστὶ γεγαμηκῶς βασιλέος Δαρείου θυγατέρα Ἄρτοζώστρην. “Mardonio, el hijo de Gobrias, bajó al mar [...] era joven y recientemente se había casado con Artozostra, la hija del rey Darío”.

<sup>65</sup> Cf. *Smp.*, IV 64: ὁ γὰρ οἶός τε ὦν γινώσκειν τε τοὺς ὠφελίμους αὐτοῖς καὶ τούτους δυνάμενος ποιεῖν ἐπιθυμεῖν ἀλλήλων, οὗτος ἂν μοι δοκεῖ καὶ πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδεύουσιν συνάγειν. “Quien sea capaz de reconocer a los que son provechosos para sí mismos y tenga influencia para hacerlos tener deseos comunes, me parece que puede hacer amigas a las ciudades y concertar matrimonios convenientes”.

<sup>66</sup> Cf. *Hier.*, I, 27: πρῶτον μὲν γὰρ γάμος ὁ μὲν ἐκ μειζόνων δῆπου καὶ πλούτῳ καὶ δυνάμει κάλλιστος δοκεῖ εἶναι καὶ παρέχειν τινὰ τῷ γήμαντι φιλοτιμίαν μεθ’ ἡδονῆς· δεύτερος δ’ ὁ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὁ δ’ ἐκ τῶν φαυλοτέρων πάνυ ἄτιμός τε καὶ ἄχρηστος νομίζεται. “En primer lugar, el matrimonio con personas poderosas parece que es muy hermoso y no sólo tiene poder por su riqueza sino que también ocasiona una cierta distinción al que se casa, además del placer; en segundo lugar, el matrimonio entre iguales; el matrimonio con personas de condición social inferior se considera, sin duda, deshonoroso e inútil”.

tensión política, dado que este tipo de matrimonio se convertía en el modo más seguro de finalizar el enfrentamiento.

Una vez hecha esta precisión y, dadas las características del género literario que analizamos, abordaremos el estudio particular del mundo femenino encuadrándolo en el ámbito de lo privado.

#### 4.1.1. θυγατήρ.

Como sabemos, la entrada de la mujer en la familia se hacía a través del matrimonio. Cuando la mujer llegaba a la edad en que la sociedad griega consideraba que estaba preparada para las nupcias, su padre manifestaba públicamente esta intención. Tras ello, debía encargarse de encontrar un candidato idóneo para pactar con él los términos en los que se acordaría el matrimonio. En la Atenas de época clásica, este acuerdo entre padre y pretendiente se llevaba a cabo según la fórmula impuesta por la legislación de Pericles, mediante un compromiso matrimonial. Tal compromiso requería el cumplimiento de una serie de rituales que constituían el primer punto de apoyo en el que se basaba el matrimonio legítimo.

La entrega de una mujer en matrimonio necesitaba de un consentimiento paterno, más o menos reconocido, que se practicaba incluso con anterioridad a la época clásica. Sin embargo, parece que en épocas anteriores no debía realizarse de la misma forma, ya que en la obra de Homero no se tiene constancia de la existencia de un

compromiso previo al matrimonio<sup>67</sup>. En cualquier caso, el hecho de que sea omitido de los textos homéricos, como ritual establecido socialmente, no significa que deba pensarse en una ausencia total de éste<sup>68</sup>.

El acto no se llevaba a cabo en todas las ciudades griegas mediante el mismo procedimiento común, y sabemos que estaba ausente en algunas de ellas. El ritual que se conoce con mayor detalle es el que se practicaba en Atenas, el cual tuvo su primer reconocimiento legal con la legislación de 594-593 a. C., impuesta por Solón, a la que se añadieron las reformas de Clístenes de 508-507 a. C. Sin embargo, en última instancia fue el decreto instituido por Pericles en 451-450 a. C. el que terminó de asentar todos los requisitos legales necesarios para considerar válido y legítimo el matrimonio<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> En la obra de Homero se aprecian dos maneras de llevar a cabo la promesa de la hija que han sido descritas con bastante acierto por LEDUC en PANTEL (1991: 260-268). Los procedimientos empleados eran dos: por un lado, un desfile de pretendientes ante la puerta del suegro en el que se hacía entrega, por ambas partes, de una serie de obsequios que sellaban la intención de llevar a cabo el matrimonio. Se trataba de una especie de compra de la novia por parte del novio donde el padre aceptaba la compra cuando admitía los obsequios. La otra forma consistía en la organización de un certamen en el que el padre escogía al que destacara por sus hazañas.

<sup>68</sup> Algunos detalles señalan la existencia de un acuerdo anterior al momento del matrimonio entre el padre y el pretendiente. Uno de estos detalles es el empleo del verbo *δίδωμι* para hacer referencia a la entrega por parte del padre de su hija como futura esposa; cf. CANTARELLA (1964: 127).

<sup>69</sup> Estos requisitos eran diversos; por un lado, como ya hemos mencionado, la obligación de llevar a cabo una promesa matrimonial antes de la celebración de la ceremonia ritual. Por otro, la necesidad de tomar como esposa a una mujer ciudadana. En el caso de que este último requisito no se cumpliera el hijo nacido de la unión encontraba grandes dificultades en el momento de alcanzar la categoría de ciudadano. Sin embargo, la existencia de un considerable número de esposas extranjeras, como consecuencia de la política matrimonial practicada en siglos anteriores, hizo que se creara una categoría especial de mujeres llamadas *metroxénoi*. La importancia numérica de estas mujeres dentro de la sociedad ateniense y el hecho de que a menudo procedían de familias que gozaban de un *status* político elevado, pudo haber contribuido a que, en algunas circunstancias, se hiciera caso omiso de las restricciones del derecho de ciudadanía que afectaría a los hijos. No obstante, no hay certeza de que este modo de proceder fuera siempre igual.

El compromiso matrimonial, conocido en la Atenas de época clásica como ἐγγύη, era, antes de la legislación de Solón, un mero intercambio de promesas entre el padre de la novia y el pretendiente. Fue tras las reformas introducidas por Solón cuando se convirtió en la condición legal imprescindible<sup>70</sup> para legitimar a los hijos<sup>71</sup> nacidos de la unión<sup>72</sup>. No obstante, hay algunos investigadores que proponen planteamientos de otra índole<sup>73</sup>. Así, Sealey<sup>74</sup> considera que la ἐγγύη no era el ritual constitutivo del matrimonio, sino que continuaba siendo una promesa semejante al procedimiento por el que un acreedor se comprometía a aceptar un aval como garantía de una deuda contraída por una tercera persona. Este aval era la novia y el propósito era la procreación de un hijo. Con todo, si la novia comprometida era tan sólo un mero aval con la obligación de

---

<sup>70</sup> De hecho, con el decreto impuesto por Pericles, los matrimonios entre ciudadanos griegos y extranjeros con un poder lo suficientemente atrayente, presentes sobre todo en la obra de Heródoto, dejan ahora de ser importantes, dado que el padre atendía primero a sus propios intereses antes de decidir quién sería su futuro suegro.

<sup>71</sup> SEALEY (1984: 130) coloca en una situación semejante a los hijos de madre o padre extranjeros. Otros investigadores, como JUST (1989: 60), excluyen totalmente de la ciudadanía a los hijos de madres extranjeras.

<sup>72</sup> El decreto de Pericles supuso una serie de cambios en la concepción del matrimonio. Antes de ella el valor de la ἐγγύη era únicamente el de acordar unas promesas por parte de padre y pretendiente. El padre quería asegurar para su hija un matrimonio válido y legal que lo diferenciara de una convivencia en concubinato. El pretendiente, por su parte, buscaba una esposa legítima. Para unir los intereses de ambos, Pericles hace que el compromiso matrimonial adquiera nuevos matices a fin de convertir en legítimos a los hijos nacidos de la unión matrimonial para que puedan tener plenos derechos de herencia. Aristóteles refleja el valor de la ἐγγύη en época clásica en *Ath.*, IV 2: καὶ παίδας ἐκ γαμετῆς γυναικὸς γνησίους ὑπὲρ δέκα ἔτη γεγούτας. “Y que existan hijos legítimos mayores de diez años de una esposa casada legalmente”.

<sup>73</sup> BOZZA (1934: 363) se opone a la consideración de la ἐγγύη como requisito que daba validez a la unión conyugal. El razonamiento con el que justifica su teoría se basa en la necesidad que habría de llevar a cabo un repudio por parte del hombre en el caso de que el novio cambiara de parecer, argumento sobradamente superado a la luz de propuestas más recientes que señalan, como comienzo del matrimonio, el instante en que tenía lugar la cohabitación; cf., entre otros, BICKERMAN, (1975: 2); BOZZA (1934: 373); PATTERSON (1991: 51).

<sup>74</sup> 1984: 120-121.

engendrar un heredero para su esposo, no tendría que ser condición imprescindible tener el *status* de ciudadana para procrear hijos legítimos, como estableció Pericles. El *status* social de su esposo debía ser suficiente, habida cuenta de que la herencia se transmitía por línea paterna y de que la función de la mujer era, principalmente, aportar un hijo varón a la casa de su esposo<sup>75</sup>.

No obstante, salvando las consideraciones legales acerca del verdadero valor de la ἐγγύη, la formalidad y las condiciones del compromiso matrimonial no eran tampoco las mismas para todas las hijas en Atenas. Había sensibles diferencias, según se tratara de una hija que tuviera hermanos o de una hija única, y de ellas nos ocuparemos en los apartados siguientes.

#### 4.1.1.a. θυγατήρ ἐπιτροικός.

En Atenas, la hija que tenía hermanos era entregada como esposa después de una reunión, ἐγγύη, mantenida entre su padre, en calidad de representante legal<sup>76</sup>, y el pretendiente. El encuentro tenía lugar antes de la fijación del día de la ceremonia y se realizaba en presencia de testigos. En esa reunión se acordaba la entrega de la hija como esposa y se designaba la cuantía de la dote, pero esta determinación no se hizo

---

<sup>75</sup> Razonamiento expresado por LEDUC (PANTEL, 1991: 260), quien presenta el matrimonio de época arcaica como la búsqueda de una mujer para tener herederos.

<sup>76</sup> La creencia de que la mujer griega de época clásica estaba incapacitada para tomar decisiones legales por sí misma hacía necesaria la existencia de un hombre que se encargara de su tutela legal. La mujer, definida legalmente de manera muy acertada por MOSSE (1990: 55) como una perpetua menor de edad, necesitaba durante toda su vida la protección de un hombre que habitualmente era su padre. Pero, en caso de que éste hubiera fallecido o estuviera imposibilitado para hacerlo, podía ser representada por un hombre de su familia, y esta potestad recaía en la figura del arconte en situaciones especiales, como la muerte de sus familiares por causa de la guerra, o las hijas sin hermanos.

obligatoria hasta el siglo IV a. C. Tampoco era suficiente antes del s. IV a. C. la reunión entre padre y pretendiente para considerar casada a la hija. La ratificación social del matrimonio se hacía tras la ceremonia nupcial<sup>77</sup>, rito con el que tenía lugar el verdadero traspaso de la mujer de una familia a la otra<sup>78</sup>.

En la promesa matrimonial la mujer desempeñaba un papel pasivo, en tanto que su padre y su futuro esposo se encargaban de pactar todo aquello que creían conveniente para sellar el matrimonio<sup>79</sup>. Por otro lado, entre el momento en que el padre pactaba con el pretendiente la entrega de su hija como esposa y el día en que se celebraba la ceremonia nupcial podían transcurrir varios años. Este espacio temporal hacía posible que los padres pudieran prometer en matrimonio a sus hijas mucho antes de la pubertad, hasta el punto de que tenemos noticias de promesas matrimoniales en niñas muy pequeñas. A modo de ejemplo citaremos aquí un compromiso matrimonial de esta índole, cuya mención es significativa por la precocidad con que tiene lugar. Nos referimos, en concreto, a la obra de Apiano, quien presenta a Mitrídates pactando con el persa Ariobarzanes el matrimonio de una hija suya de cuatro años:

---

<sup>77</sup> Algunos investigadores, como MOSSÉ (1990: 55), precisan que es la cohabitación, en concreto, la que concluye el contrato oral pactado entre padre y pretendiente.

<sup>78</sup> Cf. SEALEY (1984: 120).

<sup>79</sup> PATTERSON, (1991: 52) considera, como causa de la pasividad de la mujer, el hecho de que la ἐγγύη no le concernía a ella sino al *status* de sus hijos.

ὁ δὲ Μιθριδάτης, ἐν τῇδε τῇ συνόδῳ παιδίων τετραετὲς ἐγγυήσας  
τῷ Ἀριοβαρζάνῃ.<sup>80</sup>

Respecto de la ἐγγύη que estamos analizando, la que aparece en las obras de nuestros prosistas, encontramos dos formas de llevarla a cabo. Una de ellas, mediante el modo tradicional, en el que el padre o, en su ausencia, el tutor, daba a la hija como esposa. La otra forma consiste en la búsqueda del futuro esposo por medio de la celebración de un certamen organizado, de modo similar a lo que sucedía en época arcaica.

a.

En la primera forma de compromiso matrimonial, la mujer necesitaba un tutor que la entregara en matrimonio, ya que ella no estaba capacitada legalmente para casarse libremente con quien quisiera. Este tutor, κύριος, era, por lo general, su padre, pero, si había fallecido, podían encargarse de hacerlo sus parientes cercanos en la siguiente correlación: en primer lugar, su abuelo paterno; en su ausencia, los tíos paternos y, en ausencia de éstos, los parientes por línea materna según el orden que hemos mencionado<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> *Mith.*, 66: “Mitrídates, en esta reunión, prometió en matrimonio a una hija de cuatro años al persa Ariobarzanes”.

<sup>81</sup> Ante la muerte del padre, el principal encargado de darla como esposa era su hermano, pero además del hermano podía encargarse de hacerlo su abuelo paterno, como recoge Demóstenes; cf. XLVI 19: οὗτος μὲν τοίνυν ὁ νόμος οὗς ἐποίησεν κυρίου εἶναι, ἀκηκόατε· ὅτι δ' οὐδεὶς ἦν τούτων τῇ μητρὶ [...] ἢ μάρτυρας μὲν ψευδεῖς οἴεσθ' ἂν παρασχέσθαι καὶ διαθήκας οὐκ οὔσας, ἀδελφὸν δὲ ἢ πάππον ἢ πατέρα οὐκ ἂν, εἴπερ ἦν δυνατὸν ἕνεκα χρημάτων; “Ésta es la ley, habéis escuchado a los que hace κύριοι: mi madre no tenía a ninguno de ellos, [...] ¿creéis que habrían

La entrega de la mujer estaba condicionada a los intereses o deseos del que la casaba. Por otro lado, el padre tenía a su disposición un amplio abanico de opciones, dado que la promesa matrimonial no le imponía la obligación de casar a su hija con quien la hubiera prometido. Esa libertad posibilitaba, de modo similar a un trueque económico, el intercambio de promesas matrimoniales de las hijas de padres poderosos. Unas veces las promesas acababan en boda pero otras, eran sólo el medio del que se servían sus padres con el fin de tener el control de una situación política difícil para ellos.

Por consiguiente, para un padre de *status* socio-político elevado resultaba de gran utilidad el hecho de tener una hija casadera tanto en los momentos de guerra como en los periodos de paz, dado que esta hija era de un valor considerable a la hora de consolidar una alianza.

Así las cosas, cuando los lidios y medos deciden ratificar la alianza militar que han pactado, optan, a su vez, por concertar matrimonios entre las hijas a fin de hacer más estables y sólidos los vínculos militares anteriormente convenidos. Estas uniones matrimoniales se llevan a cabo, porque la entrega de una hija como esposa a un aliado estaba considerada por la sociedad como el mejor modo de mantener un tratado poderoso:

---

presentado testigos falsos y testamentos no existentes y no un hermano, un abuelo o un padre, si hubiera sido posible por dinero?"

οὗτοί σφι καὶ τὸ ὄρκιον οἱ σπεύσαντες γενέσθαι ἦσαν, καὶ γάμων ἐπαλλαγὴν ἐποίησαν· Ἀλυάττεα γὰρ ἔγνωσαν δοῦναι τὴν θυγατέρα Ἀρήνην Ἀστυάγει τῷ Κυαξάρῳ παιδί· ἄνευ γὰρ ἀναγκαίης ἰσχυρῆς συμβάσεις ἰσχυραὶ οὐκ ἐθέλουσι συμμένειν.<sup>82</sup>

El interés por ratificar las alianzas militares a través de compromisos matrimoniales confirma la utilidad que tenían las hijas para los padres poderosos social o políticamente, en especial si se pretendía asegurar la paz tras el matrimonio<sup>83</sup>. Sin embargo, la frecuencia con la que parece que se producían estos compromisos no implica que gozasen siempre de buena aceptación. Precisamente, en época clásica, la legislación ateniense de 451-450 a. C. censuraba aquellos pactos que no se efectuaran entre griegos.

Tucídides, que generalmente refleja con bastante fidelidad la legislación de Pericles, manifiesta su actitud favorable a estos decretos. En consecuencia, no está de acuerdo con los matrimonios entre griegos y extranjeros. Desde esa posición tradicionalista, se proclama claramente contrario a la promesa matrimonial de Arquédice, la hija de Hippias, con un lamsaceno<sup>84</sup>:

---

<sup>82</sup> Hdt., I 74, 4: “Éstos fueron los que buscaron para sí apresuradamente el tratado y establecieron un vínculo matrimonial, pues decidieron que Aliates entregara como esposa a Astiages, el hijo de Ciaxares, a su hija Arienis, ya que, sin sólidos vínculos de parentesco, los tratados no pueden permanecer firmes”.

<sup>83</sup> X., *An.* VII 2, 38: σοὶ δέ, ὦ Ξενοφῶν, καὶ θυγατέρα δώσω καὶ εἴ τις σοὶ ἔστι θυγατὴρ ὠνήσομαι Θρακίῳ νόμῳ, καὶ Βισάνθην οἴκησιν δώσω, ὅπερ ἐμοὶ κάλλιστον χωρίον ἐστὶ τῶν ἐπὶ θαλάττῃ. “Y a ti, Jenofonte, te daré mi hija y, si tienes alguna hija, la compraré según la costumbre tracia. Te daré como residencia Bisante, lugar que es para mí el más hermoso de los que tengo junto al mar”.

<sup>84</sup> Hipoclo era un tirano que habían impuesto los persas en esta colonia focea. La negativa de Tucídides al matrimonio se debe, además de a la intención de hacer evidente su conformidad con las legislaciones de Solón y Pericles, al rechazo hacia los persas y los filopersas. Téngase en cuenta también que en esta

Ἴππόκλου γοῦν τοῦ Λαμψακηνοῦ τυράννου Αἰαντίδῃ τῷ παιδί  
θυγατέρα ἑαυτοῦ μετὰ ταῦτα Ἀρχεδίκην Ἀθηναῖος ὡν Λαμψακηνῷ  
ἔδωκεν, αἰσθανόμενος αὐτοὺς μέγα παρὰ βασιλεῖ Δαρείῳ δύνασθαι.<sup>85</sup>

En los matrimonios con carácter manifiestamente político la posición social del pretendiente era un aliciente para todo padre que deseara obtener un beneficio del matrimonio de su hija. Con la intención de lograr este fin, se trataba de casar a las hijas con hombres de posición social ventajosa<sup>86</sup>. También, por el mismo motivo, un padre optaba por rehusar un compromiso matrimonial concreto, si consideraba que su hija iba hacia un matrimonio desafortunado<sup>87</sup>.

---

época se tenía en gran estima el sentimiento de ser griego, y en especial, ateniense. Esta idea aparece en suficientes textos literarios de época clásica, pero puede servir como ejemplo el rechazo por parte de un ateniense a un hombre de Sérifos, como aparece en Platón, *R.*, 330 a: ἀπεκρίνατο, ὅτι οὐτ' ἂν αὐτὸς Σερίφος ὡν ὀνομαστὸς ἐγένετο οὐτ' ἐκεῖνος Ἀθηναῖος. “Respondió que, siendo de Sérifos, no llegaría a ser célebre, ni aquél siendo ateniense”.

<sup>85</sup> Th., VI 59, 3: “Después de esto, entregó como esposa a su propia hija Arquédice a Ayántides, el hijo de Hipoclo, tirano de Lámpsaco, al enterarse de que éstos tenían gran influencia ante el rey Darío, ¡siendo él ateniense, a un lamsaceno!”

<sup>86</sup> Así el caso de Astiages que entrega a su hija Mandane a un persa por la familia biológica a la que éste pertenecía; cf. Hdt., I 107, 2: μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην ἐοῦσαν ἤδη ἀνδρὸς ὠραῖην Μήδων μὲν πῶν ἑωυτοῦ ἀξίων οὐδεὶς διδοῖ γυναῖκα, [...] ὁ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὐνομα ἦν Καμβύσης, τὸν εὔρισκε οἰκίης μὲν ἐόντα ἀγαθῆς. “Cuando esta Mandane estuvo en edad de matrimonio, no la entregó como esposa a ninguno de los medos dignos de su rango [...] sino que la dio como esposa a un persa, cuyo nombre era Cambises, pues encontró a ése de linaje apropiado y con nobleza”. Asimismo, es el linaje el factor a tener en cuenta cuando Agesilao aconseja al persa Espritridates que entregue como esposa a su hija a Otis; cf. X., *HG*, IV 1, 14: ἐμοὶ μὲν τοίνυν, ἔφη, δοκεῖ, ὁ Ἀγησίλαος, σὲ μὲν, ὦ Σπιθριδάτα, τύχη ἀγαθὴ διδόναι Ὅτι τὴν θυγατέρα. “Me parece correcto, dijo Agesilao, que tú, Espitridates, entregues como esposa a tu hija a Otis con buenos augurios”.

<sup>87</sup> Acerca del rey de Egipto, Ámasis, Heródoto nos informa de su temor a entregar como esposa a su hija a Cambises; cf. III 1, 2: ὁ δὲ Ἄμασις τῇ δυνάμει τῶν Περσέων ἀχθόμενος καὶ ἀρρωδέων οὐκ εἶχε οὔτε δοῦναι οὔτε ἀρνήσασθαι. “Este Ámasis, disgustado y temeroso por el poder de los persas, no podía ni entregarla como esposa ni rehusar”.

Pero la importancia de los intereses políticos no impedía la existencia de promesas matrimoniales de tipo emocional, como el caso de la que hizo Jerjes a Masistes. Jerjes, debido a un fuerte deseo erótico por Artaínta, la esposa de Masistes, pide a éste que se divorcie de su mujer y reciba a cambio a su hija como esposa:

γυναικὶ δὴ ταύτῃ τῇ νῦν συνοικέεις μὴ συνοίκεε, ἀλλὰ τοι ἀντ'  
αὐτῆς ἐγὼ δίδωμι θυγατέρα τὴν ἐμήν.<sup>88</sup>

Hemos visto hasta ahora que la entrega de la hija en matrimonio era decidida por su padre, pero no siempre se daba esta circunstancia. Había ocasiones en que éste se veía imposibilitado para hacerlo. En estos casos, se encargaba de ello el familiar más cercano por línea paterna, dado que la mujer de época clásica estaba incapacitada para tomar alguna decisión legal. Estos familiares eran los tíos paternos, que actuaban de un modo semejante al de los padres, dejándose influir también por sus propios intereses socio-políticos<sup>89</sup> o por sus deseos personales<sup>90</sup>.

No obstante, podía darse la circunstancia de que tampoco hubiera tío para entregarla como esposa, debido a su fallecimiento, su ausencia de la ciudad o a

---

<sup>88</sup> Hdt., IX 111, 2: “No convivas en matrimonio con esa mujer con la que ahora convives, sino que en su lugar yo te entregaré como esposa a mi hija”.

<sup>89</sup> Th., II 101, 5: τὸν δὲ Σεύθην κρύφα Περδίκκας ὑποσχόμενος ἀδελφὴν ἑαυτοῦ δώσειν καὶ χρήματα ἐπ’ αὐτῇ προσποιεῖται. “Pérdicas había ofrecido a escondidas a Seutes entregarle como esposa a su hermana y con ella añadía una suma de dinero”.

<sup>90</sup> Hdt., V 21, 2: καὶ σφεας Ἀλέξανδρος κατέλαβε σοφίη, χρήματά τε δούς πολλὰ καὶ τὴν ἑωυτοῦ ἀδελφεὴν τῇ οὐνομα ἦν Γυγαίη. “Alejandro los contuvo inteligentemente dándoles mucho dinero y entregando como esposa a su propia hermana, cuyo nombre era Gigea”.

cualquier otro motivo. En ese caso, también la mujer seguía careciendo de potestad para escoger voluntariamente a su futuro esposo. Por tanto, para salvar esa contrariedad se acudía a la autoridad de algún jefe político, que en Atenas era el arconte. En otras ciudades podía hacerlo la persona que ostentara el poder o que estuviera en una posición política dominante.

Los textos que analizamos no nos proporcionan suficientes ejemplos de compromisos matrimoniales de esta índole. Y, por otro lado, los que aparecen se refieren a personajes no griegos, helenizados por nuestros autores por medio de la alusión a la figura del arconte, situada en un contexto no griego. Por eso es interesante destacar que en ellos se refleja la mentalidad de la sociedad griega, porque la mujer carecía de potestad legal sobre sí misma y estaba obligada a ser entregada como esposa por quien tuviera autoridad política para hacerlo<sup>91</sup>.

Si el análisis de los motivos por los que se lleva a cabo la promesa matrimonial no aporta una especial originalidad, el estudio de los verbos empleados para hacer referencia a este momento concreto sí requiere un examen más detallado<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Hdt., VI 41, 4: καὶ γὰρ οἶκον καὶ κτήσιν ἔδωκε καὶ Περσίδα γυναῖκα. “Le dio una casa, un patrimonio y le entregó como esposa a una mujer persa”. También en X., *An.*, VII 2, 2: ἔπειθε γὰρ αὐτούς, καὶ ἔδωκε τῷ μὲν ἵππον, τῷ δὲ γυναῖκα. “Persuadió a éstos dándoles a uno un caballo y al otro una esposa”.

<sup>92</sup> Los verbos que se emplean en este ritual han sido objeto de numerosos estudios, de entre los cuales merece especial atención el de WOLFF (1944: 43-53). El valor de las fórmulas rituales empleadas en el momento de la promesa matrimonial recibe un tratamiento bastante interesante por parte de BICKERMAN (1975: 8-10). No debe olvidarse tampoco el trabajo de BOZZA (1934: 353-381) para analizar el valor jurídico de la ἐγγύη en el derecho ático.

De modo generalizado, se emplea el verbo δίδωμι en la designación de la entrega de la mujer como esposa. Este verbo aparece en casi todas aquellas entregas que implican la cesión voluntaria de la mujer tanto cuando la realizan los padres, sin tener en cuenta el motivo que las causa<sup>93</sup>, como cuando la llevan a cabo sus hermanos<sup>94</sup> o un personaje ajeno a la familia<sup>95</sup>. Δίδωμι aparece también cuando el padre entrega a la hija, sin que se haga referencia a la entrega de la dote.

I. Conviene destacar una serie de casos, en los que era necesario ratificar el compromiso por medio de la entrega de determinados objetos de valor, con los cuales se pretendía añadir más firmeza a la promesa matrimonial, como si la entrega de la mujer no fuera suficiente. Los ejemplos con que nos encontramos se oponen a la teoría de algunos investigadores, como Leduc<sup>96</sup>, quien considera que, cuando se añadían riquezas a la entrega de la mujer, el verbo usado era ἐπιδίδωμι<sup>97</sup>, dado que con él se expresaba la

---

<sup>93</sup> El uso de δίδωμι se encuentra en los ejemplos ya mencionados: Hdt., I 74, 4; I 107, 2; III 1, 2; IX 111, 2; Th., VI 59, 3; X., *An.*, VII 2, 38; *HG*, IV 1, 4; IV 1, 14; *Cyr.*, IV 6, 3; VIII 5, 19. Aparece, además, en Hdt., VI 122, 2; X., *HG*, IV 1, 4; *Cyr.*, IV 6, 9; VIII 4, 13; *Oec.*, VII 10.

<sup>94</sup> Hdt., V 21, 2; Th., II 101, 5.

<sup>95</sup> Hdt., VI 41, 4; X., *An.*, VII 2, 2.

<sup>96</sup> PANTEL (1991: 251).

<sup>97</sup> Sobre el uso de ἐπιδίδωμι para indicar la adición de la dote en el momento del compromiso; *vid.*, por ejemplo, D., XLIII 54: τῶν ἐπικλήρων ὅσαι θητικὸν τελοῦσιν, εἴαν μὴ βούληται ἔχειν ὁ ἐγγύτατα γένους, ἐκδιδότην ἐπιδότης ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος πεντακοσίας δραχμάς, ὁ δ' ἵππεὺς τριακοσίας, ὁ δὲ ζευγίτης ἑκατὸν πεντήκοντα, πρὸς τοῖς αὐτῆς. “De las ἐπικλήροι cuantas son de la clase de las θῆσσαι, si su pariente más cercano no quiere tenerla como esposa, que sean entregadas como esposas y se les añada como dote a lo que ella aporta quinientos dracmas, si es *pentacosiomédimos*; trescientos, si es *caballero*, y ciento cincuenta, si es *zeugita*”. El mismo verbo aparece también en otro texto de Demóstenes; *cf.* XLV 28: δίδωμι τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα Ἀρχίππην Φορμίωιν, καὶ προῖκα ἐπιδίδωμι Ἀρχίππη τάλαντον μὲν τὸ ἐκ Πεπαρήθου, τάλαντον δὲ τὸ

capacidad de un hombre para aportar bienes materiales en el momento de la entrega de la mujer como esposa. Frente a esta hipótesis, nuestros prosistas se sirven de δίδωμι de manera generalizada, si bien, hay algunos casos en los que se usa ἐκδίδωμι.

El rey macedonio, Alejandro I, trata de detener, por medio de una boda, las averiguaciones que se hacían sobre su persona y contribuye a esta ceremonia con una considerable suma de dinero:

καί σφεας Ἰλέξανδρος κατέλαβε σοφίη, χρήματά τε δούς πολλὰ  
καὶ τὴν ἑωυτοῦ ἀδελφεὴν τῇ οὐνομα ἦν Γυγαίη.<sup>98</sup>

El dinero también es el elemento con el que un hermano colabora en una boda interesada. El móvil que hace a Pérdicas entregar dinero cuando da la mano de su hermana, es la búsqueda desesperada de un apoyo militar que le asegurara la lealtad de Seutes, para no sufrir daños a causa de las luchas que estaban teniendo lugar:

τὸν δὲ Σεύθην κρύφα Περδίκκας ὑποσχόμενος ἀδελφὴν ἑαυτοῦ  
δώσειν καὶ χρήματα ἐπ' αὐτῇ προσποιεῖται.<sup>99</sup>

---

αὐτόθεν, συνοικίαν ἑκατὸν μινῶν, θεραπαίνας καὶ τὰ χρυσία. “Entrego a mi mujer Arquipa a Formio y añado como dote a Arquipa un talento de Pepareto, un talento de aquí, una casa de cien minas, esclavas y joyería”.

<sup>98</sup> Hdt., V 21, 2: “Alejandro los contuvo inteligentemente dándoles mucho dinero y entregando como esposa a su propia hermana, cuyo nombre era Gigea”.

<sup>99</sup> Th., II 101, 5: “Pérdicas había ofrecido a escondidas a Seutes entregarle como esposa a su hermana y con ella añadía una suma de dinero”.

La adición de objetos valiosos en el acto de prometer a una mujer en matrimonio aparece también cuando es el hermano el que lleva a cabo la promesa. La finalidad de los regalos era captar la atención del pretendiente. Seutes consigue el apoyo de dos estrategias, conquistándolos, a uno con una esposa y al otro con un caballo<sup>100</sup>. Los regalos valiosos que sirven para persuadir a los pretendientes hacia el matrimonio pueden ser de índole muy diversa: una casa y un patrimonio, en el caso de Darío a Milcíades<sup>101</sup>.

II. Junto al uso mayoritario del verbo δίδωμι en los compromisos matrimoniales, aparece a veces ἐκδίδωμι, que tiene un valor semántico semejante al anterior<sup>102</sup>. Pero no todos los investigadores coinciden en esta afirmación; algunos observan en él matices de transferencia que reservaban derechos al que cedía a la mujer que hasta entonces tutelaba<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> X., *An.*, VII 2, 2: ἔπειθε γὰρ αὐτούς, καὶ ἔδωκε τῷ μὲν ἵππον, τῷ δὲ γυναῖκα. “Persuadió a éstos dándoles a uno un caballo y al otro una esposa”.

<sup>101</sup> Hdt., VI 41, 4: καὶ γὰρ οἶκον καὶ κτήσιν ἔδωκε καὶ Περσίδα γυναῖκα. “Le dio una casa, un patrimonio y le entregó como esposa a una mujer persa”.

<sup>102</sup> CANTARELLA (1964: 127) atestigua el empleo de ἐκδίδωμι ya desde la épica homérica, añadiendo que el valor de δίδωμι como sinónimo de ἐκδίδωμι se produce en una época posterior. BOZZA (1934: 359) considera que ἐκδίδωμι se emplea para la entrega de una mujer en matrimonio, pero con él no se indica que se haya producido una ἐγγύη tal y como era requerida en época clásica. Esta circunstancia puede aplicarse a la costumbre matrimonial practicada por los vénetos de Iliria, pues no se daba a las hijas con ἐγγύη, sino por medio de una venta en la que las mujeres hermosas hacían posible el matrimonio de las feas. Véase el ejemplo de Hdt., I 196, 3: καὶ οὕτως αἱ εὐμορφοὶ τὰς ἀμόρφους καὶ ἐμπήρους ἐξεδίδοσαν ἐκδοῦναι δὲ τὴν ἑωυτοῦ θυγατέρα ὅτε βούλοιο ἕκαστος οὐκ ἐξήν οὐδὲ ἄνευ ἐγγυητῶ ἀπαγαγέσθαι τὴν παρθένον πριάμενον. “Así, las hermosas entregaban en matrimonio a las deformes y lisiadas. Y no era posible entregar en matrimonio a la propia hija al que cada uno quisiera ni tomar como esposa a una soltera comprada sin fiador”.

<sup>103</sup> WOLFF (1944: 48) considera que ἐκδίδωμι implicaba una transferencia y lo pone en relación con el préstamo que hacían los hombres libres de sus esclavos o con los niños entregados a las nodrizas para que

En nuestros textos no debe aplicarse esta teoría, dado que en ellos no se pone de manifiesto ninguna peculiaridad especial que proponga una transferencia o cesión de la hija, sin que el padre pierda la potestad sobre ella. Tampoco podemos sostener en ellos la teoría de que el marido mantuviera a la esposa como si fuera una posesión. Por tanto compartimos la opinión manifestada por Leduc<sup>104</sup> de que en época clásica el matrimonio únicamente consistía en una cesión de la tutela de la mujer por parte del padre al esposo.

A este respecto es oportuno recordar la decisión tomada por los porquerizos egipcios, de clase social no demasiado elevada, pues se veían obligados a entregar a sus hijas como esposas dentro de su propio círculo. Estos matrimonios entre las familias de porquerizos consistían, por tanto, en una simple cesión de la tutela de las hijas de padres a esposos en círculos sociales restringidos:

οὐδέ σφι ἐκδίδοσθαι οὐδεὶς θυγατέρα ἐθέλει οὐδ' ἄγεσθαι ἐξ  
αὐτῶν, ἀλλ' ἐκδίδονται τε οἱ συβῶται καὶ ἄγονται ἐξ ἀλλήλων.<sup>105</sup>

También puede servir de ejemplo la actitud de los hombres del pueblo de Samos, quienes, una vez que habían derrotado a los terratenientes, optan por casar entre sí a sus hijas. La decisión tomada no permite hablar de una cesión de las hijas a los esposos, ya

---

se ocuparan de su aprendizaje, en la idea de que se trataba de un préstamo que no restaba potestad a la persona que había cedido al esclavo o al niño.

<sup>104</sup> PANTEL (1991: 288).

<sup>105</sup> Hdt., II 47, 1: “Nadie quiere entregarles en matrimonio a sus hijas ni tomar como esposa a una hija de ellos; por eso los porquerizos toman esposas entre sí y dan a sus hijas en matrimonio entre sí”.

que los padres sólo les confían la tutela, autoridad que adquiere valor en medio de un intercambio recíproco:

οὔτε ἐκδοῦναι οὐδ' ἀγαγέσθαι παρ' ἐκείνων οὐδ' ἐς ἐκείνους  
οὐδενὶ ἔτι τοῦ δήμου ἐξῆν.<sup>106</sup>

La similitud semántica entre δίδωμι y ἐκδίδωμι se pone de manifiesto en un contexto bélico, donde se entrega en matrimonio a la hija con finalidad política. La entrega es señalada con ἐκδίδωμι y tiene el mismo valor que δίδωμι. El esposo y el suegro se hallan en una situación de alianza recíproca que resulta incompatible con la idea de una cesión de la mujer a su esposo. Esta incompatibilidad se deduce de que, si aquí hubiera una cesión, el suegro perdería su posición importante ante el yerno, hecho que no sucede:

ὁ δὲ λοιπὸς ἔλεξεν ὅτι οὗτος μὲν οὐ φαίη διὰ ταῦτα εἰδέναι, ὅτι  
αὐτῷ ἐτύγχανε θυγάτηρ ἐκεῖ παρ' ἀνδρὶ ἐκδεδομένη.<sup>107</sup>

III. Además de δίδωμι y ἐκδίδωμι restan por analizar dos verbos que ocupan un lugar destacado por su singularidad y carácter excepcional. Nos referimos a συνοικίζω

---

<sup>106</sup> Th., VIII 21, 1: “No era posible para nadie del pueblo entregar a los otros en matrimonio a alguna de sus hijas ni tomar como esposas a las hijas de los otros”.

<sup>107</sup> X., An. IV 1, 24: “El [prisionero] que quedaba dijo que su compañero no decía lo que sabía por lo siguiente: porque se daba la circunstancia de que tenía comprometida en matrimonio a su hija con un hombre de allí”.

y a ἐπιτρέπω. Συνοικίζω, tras la legislación de Solón, no designaba el matrimonio legítimo sino una convivencia, a modo de unión estable, que no llegaba a asegurar la legitimidad de los hijos. Pero cabe destacar que el ejemplo hallado se presenta en un contexto, en el que la unión no causa perjuicios sociales a la mujer. Por otro lado, el citado matrimonio no podía causarle ofensa alguna, ya que su padre la había casado con un hombre que destacaba por su gran valía personal:

οἱ τὴν θυγατέρα ταύτην συνοικίσει ὡς πλεῖστα ἐπισταμένῳ  
ἀνθρώπων.<sup>108</sup>

El segundo verbo al que hicimos referencia, ἐπιτρέπω, presenta diferencias semánticas frente al primero, pues pone de relieve un cierto tono de deshonra hacia la mujer, ya que su padre la coloca en una situación social nada ventajosa para ella. Gobrias encomienda a Ciro el cuidado de su hija con la intención de que se sirva de ella del modo en que prefiera. La situación que se describe no alude a una entrega matrimonial propiamente dicha, sino a una donación de la mujer, como si de un regalo se tratara:

ἐγὼ σοι, ὦ Κῦρε, τὰ μὲν χρήματα ταῦτα δωροῦμαι, τὴν δὲ  
θυγατέρα ταύτην ἐπιτρέπω διαθέσθαι ὅπως ἂν σὺ βούλῃ.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Hdt., II 121ζ, 2: “Hizo convivir en matrimonio a su hija con él, porque lo consideraba el mejor de los hombres”.

<sup>109</sup> X., Cyr., V 2, 7: “Ciro, te voy a regalar estas riquezas y te cedo a esta hija para que dispongas de ella como prefieras”

Ante este modo de proceder, parece evidente que la capacidad legal paterna para ejercer la *κυρεία* con autoridad total y absoluta sobre una persona es cedida por el padre sin que haya tenido lugar la *ἐγγύη*<sup>110</sup>, requisito necesario en la época en que tuvo lugar.

Jenofonte presenta al mencionado padre en el acto de traspasar a otro hombre el derecho de ejercer la *κυρεία* sobre su hija. En su relato no aparece ya la descripción de la entrega de la mujer como esposa, tal y como presenta Heródoto, ni está presente el verbo *δίδωμι* para designar la *ἐγγύη*. Esta circunstancia no indica que la *ἐγγύη* esté ausente en los compromisos matrimoniales presentados por Jenofonte<sup>111</sup>, ni siquiera en otros ejemplos referidos, precisamente, a este mismo compromiso matrimonial<sup>112</sup>. El hecho de que en el citado ejemplo no se aluda a la *ἐγγύη* podría indicar que ésta no era absolutamente necesaria en el traspaso de la *κυρεία*<sup>113</sup>.

A raíz de ejemplos tan particulares como éste, llegamos a apreciar en Jenofonte un tratamiento subjetivo e individual en su modo de concebir la *ἐγγύη*. Asimismo, se

---

<sup>110</sup> Este hecho se manifiesta en clara oposición al argumento expuesto por REDFIELD (1982: 186), quien concede a la *ἐγγύη* capacidad legal completa para transferir el derecho de potestad sobre la mujer desde el padre al yerno.

<sup>111</sup> Cf. *An.*, VII 2, 38; *Cyr.*, IV 6, 3; VII 3, 12; *Oec.*, VII 10.

<sup>112</sup> Cf. *Cyr.*, VIII 4, 13.

<sup>113</sup> Véase CANTARELLA (1964: 128), quien añade a este respecto que una de las formas de demostrar que la *κυρεία* no se traspasa con la *ἐγγύη* es que ésta última no suponía para un padre la obligación de casar a su hija con el prometido. De hecho, era frecuente que se concertaran varios compromisos matrimoniales antes de decidirse finalmente por un yerno.

vislumbra la evolución que se iba imponiendo en la sociedad a consecuencia de los decretos legales promulgados. El pacto matrimonial que hacía el padre o el tutor no podía evitar estar sometido a la evolución de los acontecimientos socio-culturales que tenían lugar en Grecia y éstos apuntaban al reconocimiento de la ἐγγύη como el ritual constitutivo del compromiso matrimonial.

b.

Al margen de la normativa legal establecida, la ἐγγύη, existía otra forma de comprometer a la hija, el certamen, practicado habitualmente en épocas anteriores. Tal costumbre consistía en la elección del candidato tras la celebración de un certamen organizado. El matrimonio por certamen aparece en la poesía homérica como una práctica usual en la época, pero en época clásica se había limitado a casos excepcionales. El certamen organizado, tal y como aparece en Homero, constaba de la celebración de unos juegos<sup>114</sup>, a los que acudían todos aquellos pretendientes que aspiraban a obtener la mano de una hija concreta<sup>115</sup>. La celebración estaba organizada por el padre y el vencedor obtenía como premio el matrimonio con la hija de aquél.

Esta práctica se nos revela como una pervivencia de las costumbres matrimoniales que resultaban *normales* en épocas anteriores, donde la legislación

---

<sup>114</sup> FLACELIÈRE (1962<sup>1</sup>: 31) cree que el motivo que propiciaba la competición atlética como método para escoger pretendiente se debía a que los griegos consideraban marido idóneo al vencedor de unos juegos.

<sup>115</sup> No cabe duda de que tales certámenes eran organizados por aquellos personajes que tenían suficiente relevancia política y cuya posición social podía atraer a un sinnúmero de pretendientes ávidos de acercarse, más que a la mano de la hija, al poder político del futuro suegro.

escrita aún no existía, o bien carecía de influencia. Sin embargo, se destacan en los textos algunas situaciones que presentan una similitud parcial con el modo de actuar de la sociedad homérica<sup>116</sup>, así como alusiones mitológicas en las que se describe la competición que decidía el matrimonio durante la época arcaica<sup>117</sup>

I. El vocabulario empleado en estos certámenes ajenos a la mentalidad de época clásica es también anacrónico. Encontramos sustantivos que aparecen sólo en estos contextos, como *μνηστήρ*. Pero, al mismo tiempo, el ambiente que rodea al compromiso matrimonial nos causa cierta perplejidad: la promesa matrimonial se pacta tras la realización de una competición en la que rivalizan los pretendientes. Y en esta práctica encontramos notables semejanzas con la que tenía lugar en época arcaica. Allí, el padre atraía, por su valía personal, o por su situación social, a una serie de pretendientes ávidos de acrecentar su *status* político. Por la épica conocemos que la

---

<sup>116</sup> Estos matrimonios no reflejan con total fidelidad el concurso de pretendientes que aparece en la épica homérica, aunque sí tienen bastante parecido con ellos. En nuestro caso, tiene lugar una situación similar a la presentada en PANTEL (1991: 264-266). El suegro carece de hijos varones, por lo que se ve en la necesidad de buscar un yerno que llegue a adquirir la posición de sobrino, de modo que los hijos nacidos del matrimonio tienen, desde el punto de vista social, dos padres: el biológico y el nutricional, que es el padre de la mujer. Por otro lado, el pretendiente no aporta riquezas, pero su heroicidad es suficiente mérito para suplir la carencia de bienes materiales.

<sup>117</sup> La alusión a los pretendientes de Helena hace referencia a un pugna por la mano de la mujer. En este caso consta el sustantivo *μνηστήρ*, que no aparece de manera convencional en los contextos matrimoniales; *cf.* Th., I 9, 1: Ἀγαμέμνων τέ μοι δοκεῖ τῶν τότε δυνάμει προύχων καὶ οὐ τοσοῦτον τοῖς Τυνδάρεω ὄρκους κατελιημένους τοὺς Ἑλένης μνηστήρας ἄγων τὸν στόλον ἀγεῖραι. “Me parece que Agamenón reunió a la tropa por destacar en fuerza sobre los de su época y no por conducir a los pretendientes de Helena obligados a causa de los juramentos hechos a Tindáreo”.

riqueza paterna era el reclamo que atraía el mayor número de pretendientes<sup>118</sup> y que se recompensaba con regalos a los que no obtuvieran la mano de la hija.

La forma en la que Heródoto y Jenofonte tratan estos matrimonios por competición se adapta con bastante fidelidad al esquema señalado, si bien no en todos los contextos existe un claro paralelismo con el mundo épico. Sabemos que en éste los certámenes se basaban en la consecución de hazañas heroicas. La época clásica, en cambio, propone una nueva mentalidad que conlleva una forma distinta de realizar los certámenes. Pero no debemos olvidar la influencia de la oratoria, que ubicaba estas competiciones matrimoniales en el contexto de los banquetes, donde los comensales rivalizaban en elocuencia y facundia.

II. Los certámenes matrimoniales de naturaleza heroica de la época arcaica y del mundo homérico son equivalentes a las competiciones dialécticas que surgían en los banquetes, habida cuenta de los cambios socio-culturales producidos.

Los actos de heroicidad que durante la época arcaica tenían lugar en las batallas o en las competiciones atléticas no pueden hallar ahora la misma recepción y aceptación en la sociedad de época clásica, cuyo ideal de vida es la moderación y la búsqueda de la virtud. Por tanto, se hace necesario un cambio en el enfoque de estos *agones*. La competición se transforma ahora en una lucha dialéctica caracterizada por la habilidad

---

<sup>118</sup> LEDUC en PANTEL (1991: 266) considera que este procedimiento aparece en la obra de Homero en aquellos casos en que el padre no tenía hijos varones y necesitaba adoptar a un hijo que recibiera todo su patrimonio. En este sentido, el certamen matrimonial lo organizaba con vistas a asegurar que su casa no quedara desierta. LEDUC llega a entender la unión matrimonial como una especie de ampliación de la unidad familiar, donde los esposos vienen a tener una situación semejante a las de las *ἐπίκληροι* de época clásica, como si fuera un matrimonio entre tío y sobrina.

de utilizar el vocabulario y por la destreza en la exposición de los argumentos; en otras palabras, por el arte de la oratoria. El caso es que las nuevas costumbres de una sociedad, que aspiraba a la búsqueda del equilibrio a través del dominio del cuerpo y del control de la mente, no daban cabida ya a demostraciones heroicas para afirmar la valía personal de un determinado candidato. Se hacía imprescindible encontrar otra serie de requisitos acordes con este nuevo orden de vida que pretendía encontrar equilibrio y moderación.

Parece claro que entre ambos certámenes no existían diferencias demasiado profundas, pues en los intercambios dialécticos de los banquetes se manifestaba claramente una abierta rivalidad entre los pretendientes. Sin embargo, era preciso que esta competición se adaptara a la mentalidad de la época clásica. Estamos, por tanto, frente a dos concepciones de la vida: la de la época arcaica, de tintes heroicos, y la de la época clásica, dialéctica y razonadora. En consecuencia, aparecerán también dos tipos de certámenes: el atlético, propio de los héroes, y el verbal, propio de los hombres de bien.

Y estos certámenes de carácter verbal no sólo van a estar presentes en la obra de Heródoto y Jenofonte. La importancia de la dialéctica, como instrumento para demostrar la habilidad personal y la valía de un ciudadano, hace posible que prosistas posteriores, como Plutarco, consideren la elaboración de un discurso como una forma de aspirar al matrimonio con una mujer:

τὸν δὲ κατὰ Ἄριστογείτονος αὐτὸς ἠγωνίσαστο, καὶ τὸν περὶ τῶν ἀτελειῶν, διὰ τὸν Χαβρίου παῖδα Κτήσιππον, ὡς δ' εἶνοι λέγουσι, τὴν μητέρα τοῦ νεανίσκου μινόμενος. οὐ μὴν ἔγημε ταύτην, ἀλλὰ Σαμίᾳ τιλὶ συνώκησεν, ὡς ἱστορεῖ Δημήτριος ὁ Μάγνης ἐν τοῖς περὶ συνωνύμων.<sup>119</sup>

Como podemos ver, existen diversas semejanzas entre este modo de rivalizar y el de la épica, pues no cabe duda de que también aquí la decisión final conllevaba una lucha entre todos los rivales. Pero no es la competición entre los candidatos la única similitud que existe con el certamen de épocas anteriores; también el léxico empleado es semejante. El sustantivo con el que estos hombres son nombrados es el mismo que designa a los pretendientes de los certámenes homéricos, μνηστήρ.

Resulta comprensible, entonces, el hecho de que la rivalidad entre los candidatos tenga lugar durante la celebración de un banquete<sup>120</sup>. En esta competición simposíaca las hazañas de los aspirantes no son otra cosa que sus razonamientos dialécticos unidos al interés que despertaba su procedencia social. Atendiendo y valorando a la luz de su propio interés los argumentos presentados por los pretendientes, el suegro deberá inclinarse hacia uno u otro candidato. El sustantivo μνηστήρ<sup>121</sup> trae a la mente del lector una imagen de disputa encubierta a menudo bajo la forma de un diálogo de sobremesa:

---

<sup>119</sup> *Dem.*, 15, 2: “Él mismo polemizó en su discurso contra Aristogitón y con éste acerca de la exención de impuestos del hijo de Cabrias, Ctesipo, según dicen algunos, porque pretendía a la madre del joven como esposa. Pero luego no se casó con ella, sino que convivió en matrimonio con una mujer de Samos, como relata Demetrio Magnesio en su obra *Acerca de los sinónimos*”.

<sup>120</sup> *Cyr.*, VIII 4, 18-21.

<sup>121</sup> El empleo de este sustantivo no está presente en otras partes de la obra de Jenofonte, hecho prácticamente esperado pues la mentalidad social de época clásica no favorecía el matrimonio por competición.

πολὺ μᾶλλον με τῆς θυγατρὸς μνηστῆρα λήψεται ἢ ἐὰν ἐκπώματα  
πολλά μοι ἐπιδεικνύη.<sup>122</sup>

III. De género bien distinto es el certamen que organiza Clístenes, el tirano de Sición, para casar a su hija Agarista. Este hombre parte con un razonamiento propio: desea encontrar al griego más notable para entregarle a su hija en matrimonio<sup>123</sup>. El modo en que decide escogerlo será por medio de la organización de un concurso, tal y como tenía lugar en el mundo homérico. Su decisión da lugar a la celebración de una competición atlética que dé oportunidad a los aspirantes para demostrar sus habilidades. Como en la épica arcaica, el organizador del certamen gozaba de una posición política notablemente poderosa, que servía de reclamo para los pretendientes de mejor reputación y los que consideraban adecuada su valía personal<sup>124</sup>.

La actitud de estos contrincantes pone de manifiesto que los candidatos no se presentaban sin antes valorar la categoría socio-política de sus rivales. La consecuencia de dicha comparación es que la posición del suegro se veía sensiblemente reforzada. En este tipo de compromiso matrimonial la mujer tenía una posición más fuerte que la de

---

<sup>122</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 15: “Mucho más fácil será que me escoja a mí como pretendiente de su hija a que me muestre muchas copas”.

<sup>123</sup> La entrega de la hija en matrimonio por parte del padre se señala con el verbo προστίθημι; cf. Hdt., VI 126, 1: Ἑλλήνων ἀπάντων ἐξευρών τὸν ἄριστον, τούτῳ γυναῖκα προσθεῖναι.

<sup>124</sup> Hdt., VI 126, 3: ἐνθαῦτα Ἑλλήνων ὅσοι σφίσι τε αὐτοῖσι ἦσαν καὶ πάτρῃ ἐξωγκωμένοι, ἐφοίτεον μνηστῆρες. “Cuantos griegos se sentían ufanos de ellos mismos y de su patria acudieron como pretendientes”.

su marido. Se trata de otro punto en común con los matrimonios a los que Leduc denomina *en yerno*<sup>125</sup>.

Heródoto considera el interés despertado por la proposición de Clístenes como el causante de la numerosa lista de contrincantes<sup>126</sup>. La posición socio-política de este hombre era tan atractiva que se hizo necesario un concurso atlético con diversas pruebas<sup>127</sup> antes de poder reunir a los aspirantes en un solemne banquete y dar el nombre del ganador.

Por Homero sabemos que, tras la finalización del certamen atlético, el padre se dirigía a los pretendientes y trataba de recompensar a los perdedores con una suculenta cantidad de dinero. Heródoto refleja con bastante rigor la citada costumbre homérica en el matrimonio de Agarista<sup>128</sup>: Clístenes concede la mano de su hija al ganador en presencia de los demás pretendientes y a los demás los recompensa por su interés con una serie de presentes.

Vemos, pues, que en primer lugar se produce un enfrentamiento previo entre todos los pretendientes<sup>129</sup>, a fin de decidir si la valía personal de cada uno de ellos era adecuada para el futuro suegro. Como consecuencia de esta comparación de candidatos, la posición social del suegro sale sensiblemente reforzada. Y el refuerzo adquirido se

---

<sup>125</sup> Cf. PANTEL (1991: 268).

<sup>126</sup> Acerca de los diferentes pretendientes que Heródoto menciona, cf. VI 127.

<sup>127</sup> Hdt., VI 129.

<sup>128</sup> Hdt., VI 130, 2: τοῖσι μὲν ὑμέων ἀπελαυνομένοισι τοῦδε τοῦ γάμου τάλαντον ἀργυρίου ἐκάστω δωρεῆν δίδωμι.

<sup>129</sup> Hdt., VI 126, 3.

transmite a su hija, que se beneficia de una posición más sólida que la de su marido en el matrimonio.

En el transcurso del certamen, el suegro acoge en su casa a los pretendientes, los agasaja con toda clase de atenciones y les da la hospitalidad que necesitan. En el momento de manifestar su decisión, los reúne en un banquete y, a modo de compensación, ofrece obsequios a todos aquellos candidatos que han perdido.

Las particularidades mencionadas están presentes en la celebración del matrimonio de Agarista y reflejan, con total exactitud, las que confluían en los matrimonios por certamen del mundo homérico. La comparación entre el matrimonio de Agarista y el *matrimonio en yerno* del mundo homérico tiene bastantes aspectos en común<sup>130</sup>, incluso podríamos considerar al último como una evolución del primero .

c.

De acuerdo con este planteamiento, sería admisible considerar que, en época clásica, además de entregar en matrimonio a la hija por medio de una ἐγγύη pactada

---

<sup>130</sup> FINLEY (1955: 188) hace una comparación entre la entrega de los ἔδνα homéricos y la celebración de este certamen por parte de Clístenes. Nuestro análisis, como se verá a continuación, propone la semejanza, no desde el punto de vista de la entrega de regalos, sino de la posición de la mujer ante su padre y ante su pretendiente. FINLEY relaciona el matrimonio de Agarista con el *matrimonio en nuera*, donde el pretendiente pactaba la compra de la novia con su futuro yerno. La comparación desde la perspectiva femenina sería la más apropiada puesto que es la mujer la protagonista de este acontecimiento y es ella quien debe tomarse como referencia. De esa comparación observamos que en el certamen de Clístenes la mujer tiene una posición social más importante que la de la mujer que participa en el *matrimonio en nuera*.

entre padre y pretendiente, coexistía una segunda forma de compromiso matrimonial, la pervivencia del *matrimonio homérico en yerno*<sup>131</sup>.

Habría, por tanto, dos formas de entregar a la hija y éstas serían las mismas que en época arcaica, pero sensiblemente influidas y modificadas por las transformaciones socio-culturales y por las diversas legislaciones. La *ἐγγύη* se correspondería con el *matrimonio en nuera* y el certamen con el *matrimonio en yerno*. Lógicamente, las restricciones legales impuestas por Solón, y más tarde por Pericles, influyen en el uso preferente de la promesa con *ἐγγύη*, si bien la entrega por certamen no queda completamente excluida.

En cualquier caso, el hecho de que hablemos de una pervivencia del *matrimonio en yerno* no indica que éste tuviera en época clásica el mismo valor que el matrimonio con *ἐγγύη*. Si así fuera, la entrega que hace Clístenes de su hija debía haber sido suficiente para dar por concluida la promesa, puesto que había sido expresada públicamente y decidida tras la realización de un certamen también público. Es, además, obvio que, si esta promesa de matrimonio se hubiera encontrado en el *corpus* de la obra homérica, las palabras de Clístenes habrían sido suficientes para considerar válido el compromiso.

I. La época clásica imponía la aceptación de unas normas legales. Por ese motivo, Clístenes se ve obligado a ratificar el compromiso para lo que añade que la

---

<sup>131</sup> Esta idea ha sido esbozada por LEDUC en PANTEL (1991: 268) como una mera posibilidad sin aportar para ello argumentos que la sostengan.

entrega de la hija se llevaría a cabo según las leyes de Atenas. La referencia a la legislación ateniense confirma que el matrimonio sólo podía constituirse jurídicamente cuando había tenido lugar la promesa matrimonial. La ἐγγύη era, por consiguiente, algo más que un ritual practicado de modo generalizado: se trataba del verdadero y único acto constitutivo del matrimonio<sup>132</sup>:

τῷ δὲ Ἀλκμέωνος Μεγαλεῖ ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγαρίστην  
νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων.<sup>133</sup>

La datación del certamen que analizamos debió tener lugar sobre 572 a. C.<sup>134</sup>, antes, por tanto, de la legislación de Pericles de 451-450 a. C, donde se daban las pautas para la concesión de la ciudadanía y para el nacimiento de hijos legítimos. Si este certamen de Clístenes fue celebrado con antelación al decreto de Pericles, es inevitable preguntarse por qué motivo, antes de la existencia de esta legislación, iba un padre a mostrar interés por ratificar con una ἐγγύη una entrega en matrimonio que debía ser sobradamente válida por sí misma, puesto que ya había manifestado su deseo de modo público.

---

<sup>132</sup> En este punto compartimos la hipótesis presentada por LEDUC en PANTEL (1991: 290) acerca del valor de la ἐγγύη, pues para ella el intercambio de palabras entre padre y pretendiente convierte a la mujer en futura madre de hijos con derecho a la herencia de su padre.

<sup>133</sup> Hdt.,VI 130, 2: “Prometo en matrimonio a mi hija Agarista a Megacles, el hijo de Alcmeón, según las leyes de los atenienses”.

<sup>134</sup> Cf. SCHRADER (1981-89: VI n. 631)

Sin embargo, la manera de proceder de Heródoto con relación a Clístenes nos lleva a considerar la hipótesis de que en la legislación de Solón existiera ya la *ἐγγύη*, aunque sin el carácter de obligatoriedad legal del que gozaba en época clásica. Por ello, aunque la literatura griega supone la existencia de una fórmula para expresar el compromiso matrimonial del siglo IV a. C.<sup>135</sup>, del relato de Heródoto se deduce la necesidad de proceder a la realización del ritual de la *ἐγγύη* incluso en una época anterior, lo que pone de relieve una obligación que ya debía contemplarse. La aportación de Heródoto hace suponer que dicha fórmula ritual era conocida y practicada en el mundo griego con anterioridad al decreto de Pericles<sup>136</sup>.

Si en una legislación matrimonial anterior a la de Clístenes no se hubiera tenido en cuenta la *ἐγγύη*, como requisito que legitimaba el matrimonio, Heródoto no habría dado importancia a la ratificación legal que hace Clístenes. El empleo del sustantivo *νόμος* en esta ratificación indica, sin lugar a dudas, que se apelaba a una legislación ya redactada; por tanto, sólo podía ser la de Solón<sup>137</sup>, dado que el momento de celebrar el compromiso es muy anterior al decreto de Pericles. Asimismo, si la sociedad griega no

---

<sup>135</sup> Menandro atestigua el empleo de una palabras rituales por parte de padre y pretendiente en el momento del compromiso: *Pk.*, 1011-1013: ὀρθῶς γὰρ λέγεις ἄ / μέλλω λέγειν ἄκουε· ταύτην γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότῳ σοι δίδωμι. “Dices bien. Escucha lo que voy a decirte: te entrego a esta mujer como esposa para la cosecha de hijos legítimos” Asimismo, *Discolo* 842-843: ἀλλ' ἐγγυῶ παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων τὴν θυγατῆρ'. “Pues te prometo en matrimonio a esta hija para la cosecha de hijos legítimos”.

<sup>136</sup> La consideración de un determinado formulario para expresar la entrega de una hija por su padre y su aceptación por parte del pretendiente, antes del decreto de Pericles, ha sido esbozada por LEDUC en PANTEL (1991: 307). Su razonamiento parte de que en la obra de Aristóteles no se indica expresamente la ausencia de una posible legislación matrimonial anterior a Clístenes.

<sup>137</sup> La posible existencia de una legislación escrita, en virtud del pasaje *νόμοισι* (τοῖσι Ἰ Αθηναίων), ha sido sugerida por PATTERSON (1991: 50), quien se basa en el hecho de que el sustantivo *νόμος* hace referencia a la legislación impuesta a una comunidad (p. 64).

hubiera tenido noticias de la existencia de un requisito que legitimara el matrimonio, la promesa de Agarista no habría necesitado de ningún otro refuerzo para ser aceptada socialmente, dado que había sido expresada pública y verbalmente<sup>138</sup>.

II. El léxico que aparece en el texto viene a corroborar esta hipótesis. Ἐγγύω, en voz activa, expresaba la intención de un padre de prometer a su hija en matrimonio. Este mismo verbo, en voz media, designaba la disposición favorable del pretendiente en el momento de aceptar a la mujer como esposa, hecho que se puede comprobar en el texto de Heródoto. La fórmula verbal se lleva a cabo por parte del padre, por parte del pretendiente y ante la presencia de un buen número de testigos: los comensales que estaban en el banquete. Resulta obvio que Heródoto, al relatar la ratificación del compromiso, sólo estaba reflejando una costumbre que ya debía practicarse en su época.

Parece suficientemente razonable la suposición de que el compromiso matrimonial que en realidad existía desde el siglo VI a. C. era la ἐγγύη. Por ese motivo, los escasos restos aún presentes de compromisos decididos tras una competición previa no resultaban del todo válidos por sí solos, pues necesitaban una conformidad legal que sólo podía darse cuando se ratificaban con la ἐγγύη.

---

<sup>138</sup> Debe tenerse en cuenta a este respecto que la presencia de testigos tenía como principal finalidad la de asegurar que los hijos nacidos de la unión tuvieran plenos derechos de legitimidad. JUST (1989: 48) añade que la ausencia de testigos en el momento del compromiso servía en un tribunal para declarar que la mujer había sido casada sin ἐγγύη, mientras que la ausencia de la dote era un hecho meramente circunstancial. Por tanto, la presencia de los comensales ya era suficiente para considerar legítimo el compromiso de Agarista.

Al mismo tiempo, si la ἐγγύη puede aplicarse en la época clásica a un certamen organizado, si uno y otro procedimientos no son incompatibles, y si la legislación de Pericles no excluye el certamen, pero el certamen tampoco excluye la ἐγγύη, cabría admitir que esta simbiosis entre los dos procedimientos existía desde antes de la legislación de Pericles<sup>139</sup>.

d.

El análisis que hemos presentado hasta el momento expone y desarrolla las circunstancias que actuaban en la decisión del padre. Pero no debemos ignorar que en el compromiso matrimonial se ponían en juego dos voluntades, la del padre y la del pretendiente. Sobre la voluntad de éste último nos ocuparemos en los párrafos siguientes a fin de descubrir la importancia que conceden nuestros prosistas al pretendiente. Está claro que la promesa matrimonial no surgía de la nada, por lo que ambos hacían sus cálculos, a fin de considerar si el matrimonio les resultaba interesante o provechoso.

I. Respecto de la participación del novio, sabemos que la legislación griega había previsto una fórmula verbal para hacer pública la aceptación de la mujer como esposa. El verbo empleado para ello era ἄγω, tanto en voz activa como en media.

---

<sup>139</sup> VERNANT (1973: 56) apunta también esta posibilidad tomando como punto de partida la consideración hecha por Aristóteles (*Ath.*, IV 2), donde se designan como hijos legítimos a los nacidos de una γαμετὴ γυνή.

”Αγω designaba el momento de la toma de la esposa desde la época arcaica, especialmente en los *matrimonios en nuera*<sup>140</sup>.

Nuestros autores lo emplean de modo similar a como se venía haciendo en épocas anteriores sin que sea éste el único verbo empleado para ello. De hecho, hay otros, con acepción semántica similar, que comparten los mismos contextos aunque no hay en ellos una completa sinonimia, ya que aparecen en situaciones distintas y ante condicionantes externos de índole diferente; en algunas ocasiones, incluso completamente opuestas.

”Αγω aparece en aquellos casos en que el pretendiente elige libremente a la mujer que desea tomar como esposa. Su preferencia por una mujer concreta no está sujeta a regla o imposición alguna, excepto a su libertad como individuo que voluntariamente decide casarse.

En el comportamiento de un grupo social que habitualmente practicaba la poligamia, los peonios, se emplea ἄγω para designar la aceptación libre de una mujer concreta como esposa. Estos hombres no están sometidos a imposición legal alguna:

ἄγεται δὲ ἕκαστος συχνὰς γυναῖκας.<sup>141</sup>

Otro grupo social, en este caso egipcio, libre pero con algunas carencias respecto de determinados derechos de los que sí gozaban otros ciudadanos<sup>142</sup>, estaba obligado a

---

<sup>140</sup> Cf., por ejemplo, *Od.*, XIV 211-212: ἡγαγόμην δὲ γυναῖκα πολυκλήρων ἀνθρώπων / εἵνεκ' ἐμῆς ἀρετῆς. “Merced a mis méritos, tomé como esposa a una mujer de una familia muy rica”.

<sup>141</sup> Hdt., V 16, 2: “Cada uno toma como esposa a muchas mujeres”.

llevar a cabo los matrimonios con carácter endogámico<sup>143</sup> y sólo podían hacerlo con miembros de su mismo grupo. Sin embargo, la elección de la esposa que hacían entre ellos era totalmente voluntaria y caprichosa, como puede deducirse a través del texto:

οὐδέ σφι ἐκδίδοσθαι οὐδεὶς θυγατέρα ἐθέλει οὐδ' ἄγεσθαι  
ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἐκδίδονται τε οἱ συβῶται καὶ ἄγονται ἐξ ἀλλήλων.<sup>144</sup>

La práctica de la endogamia limitaba la elección de esposas, pero no influía para nada en la libertad de escoger a una mujer determinada, pues se tenía potestad absoluta para decidir con qué mujer interesaba casarse. La endogamia social no implicaba la restricción de la libertad personal. Tampoco el resto de los egipcios estaba imposibilitado para escoger libremente. De hecho, también ellos habían acordado voluntariamente no tomar como esposas a las hijas de los porqueros. En ambos casos, el

---

<sup>142</sup> Heródoto explica que una de estas restricciones es la prohibición de entrar en los santuarios; *cf.* II 47, 1.

<sup>143</sup> Otros matrimonios de carácter endogámico emplean el verbo ἄγω para señalar el momento de la elección libre de la esposa dentro de las mujeres del grupo. Los Baquíadas concertaban los matrimonios entre ellos, porque se consideraban dignos de un *status* político al que no permitían el acceso de intrusos a él; *cf.* Hdt., V 92β, 1: ἐδίδοσαν δὲ καὶ ἤγοντο ἐξ ἀλλήλων. “Entregaban a sus hijas y tomaban hijas en matrimonio entre ellos”. Actúan de un modo semejante los hombres del pueblo de Samos, tras haber conquistado el poder a los terratenientes. Su posición política les daba ahora ciertas libertades por lo que decidieron que la elección de las esposas se haría entre ellos. La decisión tomada no debe entenderse como una imposición legal en la medida en que ha sido instituida por ellos mismos y por un interés común: el de seguir conservando su *status* político; *cf.* Th., VIII 21, 1: οὐτε ἐκδοῦναι οὐδ' ἀγαγέσθαι παρ' ἐκείνων οὐδ' ἐς ἐκείνους οὐδενὶ ἔτι τοῦ δήμου ἐξῆν. “No era posible a ninguno del *demo* tomar a las hijas de aquéllos como esposas ni tampoco darlas en matrimonio a aquéllos”.

<sup>144</sup> Hdt., II 47, 1: “Nadie quiere entregarles en matrimonio a sus hijas ni tomar como esposa una hija de ellos; por eso los porquerizos toman esposas entre sí y dan a sus hijas en matrimonio entre sí”.

verbo utilizado para designar el derecho de escoger libremente a una mujer como esposa es ἄγω.

II. Resulta peculiar que en los textos donde la elección de la esposa se designaba con ἄγω, el pretendiente sea presentado en una posición socio-política relevante o bastante estable. Tan destacada es su posición que le permite mostrar su opinión sin necesidad de someterse a los condicionantes políticos o militares tan frecuentes en los contextos que analizamos.

Tisafernes, un hombre de clase política notoria, había tomado como esposa a la hija de Ciro antes de disponerse a regresar a su patria:

ἐν δὲ τούτῳ ἦκε Τισσαφέρνης ἔχων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ὡς εἰς οἶκον ἀπῶν καὶ Ὀρόντας τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν· ἦγε δὲ καὶ τὴν θυγατέρα τὴν βασιλέως ἐπὶ γάμῳ.<sup>145</sup>

Otra peculiaridad común en el empleo de ἄγω es el hecho de que no exista coacción alguna por parte del padre sobre la decisión final del pretendiente. Ello se debe a la estabilidad de la posición del yerno que le permite rechazar cualquier clase de influencia tiránica que lo obligue a aceptar una elección ajena a su voluntad.

Una vez más tenemos que hablar de paralelismo con la épica homérica, puesto que ἄγω aparece en ella en la misma clase de contextos: en los *matrimonios en nuera*.

---

<sup>145</sup> X., *An.*, II 4, 8: “En ese momento llegó Tisafernes con su tropa, como para irse a su casa, y Orontas con su ejército; llevaba consigo a la hija del rey, porque era su esposa”.

En ellos se destaca la movilidad de la novia a la casa de su futuro esposo, acto que la convierte en una “mujer poseída”, κτητὴ γυνή, considerando lo regalos que entregaba el pretendiente al suegro, ἔδνα, como el símbolo de la posesión de la esposa<sup>146</sup>.

En los textos que analizamos ἄγω está presente en matrimonios similares a los homéricos donde el yerno ocupaba una posición superior a la de su mujer, tras haberla comprado a su padre con una serie de regalos. La compra realizada proporcionaba al esposo el derecho de ejercer sobre la mujer una potestad completa sin que ello supusiera una ruptura con los vínculos biológicos.

Los ejemplos proporcionados por nuestros prosistas nos amplían la imagen que hemos esbozado. En uno de ellos, Agésilao aconseja a un hombre de condición política y social inferior a la suya para que se decida a tomar como esposa a la hija de un tercero; a tal fin le enumera una lista de causas por las que le convenía el matrimonio. Ἄγω es puesto en boca del personaje que da el consejo, Agésilao, por lo que podemos suponer que el autor pretende considerar la elección de la muchacha como esposa en el sentido de una decisión voluntaria por parte del pretendiente:

καὶ ἐγὼ μὲν, ἔφη, ἐπεὶ φίλος ἡμῖν γεγένησαι, συμβουλεύοιμ' ἄν  
σοι τὴν παῖδα ἄγεσθαι γυναῖκα.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Según LEDUC (PANTEL, 1991: 260), eran esos ἔδνα los que determinaban la posesión de la mujer por parte del hombre que la recibía como esposa. Como se deduce, el valor semántico que tiene el adjetivo “poseído” en nuestro trabajo, y en relación con la mujer griega, no es el mismo que tiene en la actualidad. Conviene recordar también que el οἶκος de un hombre abarcaba la esposa, los hijos, los bienes materiales y los esclavos.

<sup>147</sup> X., *HG*, IV 1, 7: “Yo - dijo - puesto que te has hecho amigo nuestro, te aconsejaría que tomaras a su hija como esposa”.

Pero este consejo dado por Agesilao en realidad no era más que una imposición encubierta. Por tanto, en el momento en que el hombre al que se le ha hecho la propuesta decide aceptar como esposa a la mujer, ya no está presente ἄγω sino λαμβάνω<sup>148</sup>. El cambio de este verbo nos muestra que la elección deja de ser tratada como un acto voluntario para convertirse en una coacción disfrazada de consejo. Asimismo, el matrimonio no sitúa al futuro esposo en una posición fuerte sino que lo obliga a someterse a su suegro:

ἐμοὶ μὲν τοίνυν, ἔφη, δοκεῖ, ὁ Ἀγησίλαος, σὲ μὲν, ὦ Σπιθριδάτα,  
τύχη ἀγαθῇ διδόναι Ὅτι τὴν θυγατέρα, σὲ δὲ λαμβάνειν.<sup>149</sup>

Con similares características se presenta el consejo dado por Quilón, en su condición de sabio, a Hipócrates, el tirano de Atenas. La posición política de Hipócrates le permitía actuar con plena libertad para tomar decisiones matrimoniales, lo que lo eximía de tener que aceptar la voluntad de otro hombre. En este ejemplo se presenta el verbo ἄγω cuando se da el consejo:

Χίλων δὲ ὁ Λακεδαιμόνιος παρατυχῶν καὶ θεησάμενος τὸ τέρας  
συνεβούλευε Ἴπποκράτει πρῶτα μὲν γυναῖκα μὴ ἄγεσθαι τεκνοποιὸν ἐς

---

<sup>148</sup> Cf. X., *HG*, IV 1, 14.

<sup>149</sup> X., *HG*, IV 1, 14: “Me parece correcto -dijo Agesilao- que tú, Espitridates, en buena hora entregues como esposa a tu hija a Otis y que tú la tomes como esposa”.

τὰ οἰκία.<sup>150</sup>

La negativa de Hipócrates a actuar según le han aconsejado corrobora nuestra hipótesis. Es precisamente esta negativa la que explica que el verbo empleado para designar la toma de la esposa sea ἄγω, al tratarse de un acto libre, hecho por un pretendiente que goza de una situación socio-política desahogada y que se rige sólo por los dictámenes de su conciencia.

En definitiva, la posición de la mujer en las promesas designadas con ἄγω era la misma que la de los matrimonios patrilocales homéricos<sup>151</sup>: estaba en una situación marginal y se hallaba sometida a la voluntad de su padre y al deseo de su esposo. Su pasividad ante las situaciones hace suponer que ella permanecía al margen de lo que se estaba gestando, coincidiendo con la imagen transmitida por Homero de la “mujer poseída”<sup>152</sup>.

e.

Tras esta exposición, pasamos a interpretar el paralelismo entre el verbo ἄγω, empleado en la obra de Homero, y el que aparece en las obras de nuestros autores bajo

---

<sup>150</sup> Hdt., I 59, 2: “Quilón, el lacedemonio, [...] aconsejó primero a Hipócrates que no tomara como esposa para su casa a una mujer fértil”.

<sup>151</sup> Empleamos el término “patrilocal” para referirnos al matrimonio que tenía residencia patrilocal, es decir, aquél en que la novia se trasladaba a casa del marido tras la ceremonia. Algunos investigadores le dan el nombre de “patrivirilocal”; cf. PANTEL (1991: 260). En el caso opuesto, se empleará el término “matrilocal” para hacer referencia al matrimonio en el que el marido se desplaza a la casa del suegro tras la ceremonia, concediendo, por tanto, mayor valor a la familia de la novia que a la suya.

<sup>152</sup> Véase, nuevamente, la terminología empleada por LEDUC en PANTEL (1991: 260).

un mismo valor semántico. Se explicaría así la necesidad de utilizar otra clase de verbos provistos de matices semánticos nuevos y que se adaptaran, en la medida de lo posible, a las nuevas situaciones políticas. Téngase en cuenta a este respecto que, en los textos aquí estudiados, el pretendiente no siempre goza de una posición social poderosa y que a menudo el padre y el pretendiente necesitan colaboración y ayuda recíprocas.

I. Dentro del restante léxico empleado por nuestros prosistas para cubrir las necesidades antes mencionadas destaca λαμβάνω, presente principalmente en los contextos matrimoniales de Jenofonte y en ámbitos socio-políticos totalmente opuestos a los de ἄγω, pues el pretendiente no goza de una situación política relevante<sup>153</sup>.

Λαμβάνω designa el momento en el que el hombre acepta a la mujer como esposa, desde una posición inferior a la de su futuro suegro, quien decide realmente la entrega de la mujer<sup>154</sup>. Por causa de su debilidad socio-política el yerno puede recibir el consejo de una tercera persona, incluso de su propio suegro, a fin de que se decida a aceptar el matrimonio. La elección de la esposa no es libre sino el resultado de la decisión que otro ha tomado por él<sup>155</sup>. El novio se limita a ratificar la opinión de un

---

<sup>153</sup> POMEROY (1984: 89) llega a la conclusión de que el verbo λαμβάνω aparece en aquellos contratos en los que las mujeres son intercambiadas como objetos entre los hombres.

<sup>154</sup> En la obra de Heródoto se emplea en un matrimonio por compra donde al novio se le impone la esposa; cf. I 196, 2: ὅσοι δὲ τοῦ δήμου ἔσκον ἐπίγαμοι οὗτοι δὲ εἶδεος μὲν οὐδὲν ἐδέοντο χρηστοῦ, οἱ δ' ἂν χρήματά τε καὶ αἰσχίονας παρθένους ἐλάμβανον. “Cuantos hombres del pueblo estaban en edad de matrimonio, como no necesitaban para nada de una figura hermosa, tomaban por esposas a las solteras más feas y adineradas”.

<sup>155</sup> El empleo de λαμβάνω en elecciones de la esposa impuestas a la voluntad del pretendiente está presente en otros autores. Así, D., LVII 41: τὴν μητέρα βουλευθεὶς ἐκδοῦναι πείθει λαβεῖν αὐτήν

tercero, en cierto modo, no es sino un acto de sumisión ante una petición externa que lo sitúa en una posición de inferioridad frente a su suegro<sup>156</sup>.

Recuérdese que, al estudiar los contextos en los que aparecía ἄγω, hicimos referencia a la propuesta que Agesilao ofreció a Otis en el sentido de tomar como esposa a la hija de Espitrídates<sup>157</sup>. Tal propuesta estaba planteada como una opción libre que se le sugería a Otis. Sin embargo, el acto de aceptación por parte de éste era tratado de un modo diferente, dado que se entendía como una ratificación de cuanto había decidido por él otra persona<sup>158</sup>:

ἐμοὶ μὲν τοίνυν, ἔφη, δοκεῖ, ὁ Ἀγησίλαος, σὲ μὲν, ὦ Σπιθριδάτα,  
τύχη ἀγαθῆ διδόναι Ὅτι τὴν θυγατέρα, σὲ δὲ λαμβάνειν.<sup>159</sup>

---

Θούκριτον τὸν πατέρα τὸν ἐμόν. “Como quería entregarle a mi madre por esposa, persuadió a Túcrito, mi padre, para que la aceptara”. También aparece λαμβάνω en Menandro; *cf. Sam.*, 895- 898: ταύτην γν[ησίων] / παίδων ἐπ’ ἀρότῳ σοι δίδωμι. / λαμβάνω. “Te entrego como esposa a esta mujer para la procreación de hijos legítimos. La acepto”.

<sup>156</sup> El sentimiento de sumisión y obediencia se observa en la aceptación de una esposa que deshonra socialmente a un hombre. En esta situación la toma de la mujer como esposa es designada con el verbo λαμβάνω, como un acto indigno y propio de un hombre que está en una posición de inferioridad; *cf. X., HG, IV 1, 4*: πολὺ γε, ἔφη, μᾶλλον ἢ ἐκεῖνος ἂν λάβοι φυγάδος ἀνδρὸς βασιλεύων πολλῆς καὶ χώρας καὶ δυνάμεως. “Mucho más [deshonroso] era que aquél tomara como esposa a la hija de un desterrado, siendo rey de muchos territorios y ejércitos”.

<sup>157</sup> *HG, IV 1, 7*.

<sup>158</sup> Ante los comensales Herípidas confirma que la decisión de Otis es la de aceptar lo que otro le ha impuesto; *cf. X., HG, IV 1, 13*: τέλος δὲ λέγει Σπιθριδάτης πᾶν ποιεῖν ἂν ἠδέως ὅ τι σοι δοκοίη. “Espitrídates manifiesta que hará gustosamente todo lo que a ti te parezca”.

<sup>159</sup> *X., HG., IV 1, 14*: “Me parece correcto, dijo Agesilao, que tú, Espitrídates, entregues como esposa a tu hija a Otis con buenos augurios y que tú la tomes como esposa”.

Una situación de características similares es la que tiene lugar cuando Gobrias propone a Histaspas en un banquete que tome a su hija como esposa, recompensándole con muchos regalos si decide aceptar:

ἔφη ὁ Γωβρύας, πολλά γέ μοί ἐστι τοιαῦτα συγγεγραμμένα, ὦν ἐγώ  
σοι οὐ φθονήσω, ἢν τὴν θυγατέρα μου γυναῖκα λαμβάνῃς.<sup>160</sup>

Es también singular, en casi todos los casos en los cuales λαμβάνω designa la aceptación de una mujer como esposa<sup>161</sup>, que el pretendiente se encuentre en una situación inferior a la de la familia biológica de su yerno. Esta inferioridad se desprende del modo de proceder que tiene ante su futuro suegro, o de las palabras empleadas por el propio esposo, quien lo confirma. Jenofonte presenta a Isómaco cuando se dispone a explicar a su mujer las causas por las que se había casado con ella, hecho que no es nada

---

<sup>160</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 16: “Y dijo Gobrias: “tengo muchos razonamientos escritos de ese tipo que no te denegaré si tomas a mi hija como esposa”.

<sup>161</sup> En la obra de Jenofonte llama la atención un pasaje que conlleva una clara ofensa para la mujer y donde el hombre se halla en una situación más poderosa que la de ella. Hablamos de Farnabazo, quien pretendía tomar como esposa a la hija de Espitridates de un modo humillante, puesto que iba a contraer matrimonio también con otra mujer; cf. X., *Agés.*, III 3: Σπιθριδάτης μὲν γε ὁ Πέρσης εἶδως ὅτι Φαρνάβαζος γῆμαι μὲν τὴν βασιλέως ἔπραττε θυγατέρα, τὴν δ' αὐτοῦ ἄνευ γάμου λαβεῖν ἐβούλετο, ὕβριν νομίσας τοῦτο. “Espitridates, el persa, conocedor de que Farnabazo tramaba casarse con la hija del rey y quería tomar como esposa a la suya sin ceremonia, consideró eso un ultraje”. El hecho de que sólo dispongamos de este ejemplo en el que la posición del hombre es más fuerte que la de la mujer, y al que podemos relacionar con el matiz que tiene otro verbo que trataremos posteriormente, ἀναλαμβάνω, nos lleva a considerar que el matiz de ofensa presente en este contexto pueda deberse a la propia situación o a los matices semánticos del propio verbo del que se desprende el acto de coger algo en sí; en este caso, a una mujer. El presente ejemplo no tiene entidad suficiente para variar el planteamiento expuesto a continuación debido a que las restantes premisas que proponemos sí se cumplen en los restantes ejemplos.

frecuente en la época clásica, ya que a la mujer, salvo raras excepciones, le era imposible dar su opinión en cuestiones matrimoniales<sup>162</sup>:

εἰπέ μοι, ὦ γύναι, ἄρα ἤδη κατενόησας τίνας ποτὲ ἔνεκα ἐγώ τε  
σὲ ἔλαβον καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἔδοσαν σε ἐμοί;<sup>163</sup>

Isómaco le explica también que la decisión de tomarla como esposa no fue suya solamente, sino acordada con sus padres tras una deliberación acerca de los beneficios que obtendrían ambas partes. Su posición social no debía haber sido suficientemente fuerte pues, de otro modo, no habría necesitado recurrir a un contraste de opiniones acerca de las ganancias que el matrimonio reportaba a ambas partes<sup>164</sup>.

Si en la toma de una esposa designada con el verbo ἄγω encontramos semejanzas con el *matrimonio en nuera*, o patrilocal, del mundo homérico, las circunstancias en las que aparece λαμβάνω hacen pensar en el *matrimonio en yerno*, o matrilocal<sup>165</sup>. Sólo destaca una bifurcación semántica palpable entre ellos: el hecho de

---

<sup>162</sup> La participación de la mujer en esta charla con su marido, acerca de los motivos por los que él se casó con ella, apunta a una actitud cercana a la época helenística, donde la mujer poco a poco empieza a intervenir en la ἐγγύη. La actitud de Jenofonte al presentar a esta mujer conversando con su marido indica una mentalidad social abierta a los nuevos cambios socio-culturales que empezaban a producirse.

<sup>163</sup> *Oec.*, VII 10: “Dime, esposa, ¿acaso has reflexionado algo acerca del motivo por el que te escogí como esposa y por el que tus padres te entregaron a mí?”

<sup>164</sup> *Oec.*, VII 11.

<sup>165</sup> En relación con las características de este tipo de matrimonio, véase LEDUC en PANTEL (1991: 268-269).

que la elección del esposo no se hacía mediante la celebración de un certamen de carácter atlético.

Sin embargo, como ya se ha señalado con anterioridad, tampoco sería exacto llegar a la conclusión de que el certamen está ausente por el hecho de no existir una lucha encarnizada entre los candidatos. Si no estamos ante la competición atlética propia de una época predominantemente heroica, sí está presente, en cambio, otra clase de certamen: el concurso dialéctico, tan característico de la época clásica y de los banquetes por influencia de la oratoria y de la nueva concepción del mundo<sup>166</sup>.

Así las cosas y, teniendo en cuenta las características sociales de cada época, parece desprenderse que en ambos contextos está latente una idea similar. Si el certamen atlético daba a los candidatos posibilidad de demostrar sus hazañas y proezas físicas, el banquete daba posibilidad de hacer públicas las proezas verbales. Ambos contextos representan lo mismo para cada época: la facultad de permitir que el aspirante acreditara su habilidad en aquello que la sociedad estimaba significativamente: el valor, en el mundo homérico; la grandilocuencia, en el mundo clásico.

En definitiva, el verbo λαμβάνω aparece en distintas circunstancias: cuando hay una entrega de la mujer tras una previa rivalidad de los aspirantes, cuando hay una situación de inferioridad del yerno frente a su suegro, cuando la posición de la mujer ya no aparece completamente excluida de la decisión, o cuando el novio debe aceptar como esposa a la mujer que otro ha decidido por él. Todas estas premisas se corresponden,

---

<sup>166</sup> Este razonamiento ha sido presentado en el parágrafo 4.1.

salvando las características sociales de cada época y lugar, con las que se daban en el matrimonio matrilocal homérico

Como puede apreciarse a través del diálogo que mantiene Isómaco con su mujer, no es ya una esposa adquirida, por medio de la entrega de unos presentes ostentosos al suegro<sup>167</sup>, sino una esposa casada (γαμετὴ γυνή); asimismo se percibe que el yerno mantiene una relación más dependiente con su suegro que la mantenida por el hombre que toma esposa mediante el verbo ἄγω<sup>168</sup>.

A tenor de estas consideraciones podemos conjeturar, tomando como punto de arranque los ejemplos de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, la posible pervivencia, en época clásica, de los matrimonios patrilocales y matrilocales del mundo homérico<sup>169</sup>. Esta continuidad vendría dada por los contextos en los que se emplean los verbos ἄγω y λαμβάνω. No obstante, es preciso aceptar que las condiciones sociales de las dos épocas son diferentes y que, aún así, existen algunas discrepancias, debido a que ambos verbos se van enriqueciendo con las transformaciones socio-políticas que tienen lugar en época clásica.

f.

---

<sup>167</sup> Cf. PANTEL (1991: 260).

<sup>168</sup> En los matrimonios homéricos el yerno el esposo se convertía en una especie de sobrino del suegro; cf. PANTEL (1991: 268).

<sup>169</sup> Esta hipótesis es levemente insinuada por LEDUC en PANTEL (1991: 270).

Además de ἄγω y λαμβάνω hemos señalado la existencia de otros verbos que designaban la aceptación de la esposa. Éstos tienen una presencia bastante limitada y aportan pequeños matices puntuales. Son los verbos ἀρμόττω, αἰτέω y ὠνέομαι.

I. El verbo que aparece en un mayor número de ocasiones es ἀρμόττω, pero no designa expresamente el momento en que se toma a la mujer como esposa, sino el acto de celebrar el compromiso matrimonial y, de modo indirecto, la aceptación de la mujer.

Los ejemplos en los que aparece ἀρμόττω describen una ceremonia que se divulga a toda la comunidad. Los hombres aceptan públicamente el compromiso y lo hacen de manera voluntaria, sin estar sometidos a ninguna clase de coacción u obligación. Los personajes pertenecen a una clase social elevada y gozan de un considerable prestigio personal. Es, posiblemente, este prestigio el que les exige que manifiesten al resto de la comunidad su decisión de aprobar un compromiso matrimonial concreto. El verbo ἀρμόττω, por tanto, no designa el momento físico de la toma de la mujer, como los anteriores, sino el momento social, entendido como el instante concreto en el que se participa a la ciudad la aceptación de una determinada mujer como futura esposa.

El compromiso matrimonial debe hacerse saber a la mayor cantidad de gente posible, así como a aquellos personajes políticos más relevantes, pues alcanza casi el

apelativo de acto social. Un afamado médico de Crotón, Democedes<sup>170</sup>, manifiesta su deseo de comunicar a Darío el compromiso matrimonial que ha pactado:

κελεύων εἰπεῖν σφεας Δαρείω ὅτι ἄρμοσται τὴν Μίλωνος θυγατέρα  
Δημοκίδης γυναῖκα.<sup>171</sup>

Aunque estos compromisos se caracterizan por la exhibición pública del acto que se va a llevar a cabo, se pone de relevancia otra particularidad: el yerno consigue, por medio de la popularidad del compromiso, verse favorecido en su *status* social a causa de la posición de su suegro o, por contra, evitar algún problema personal. En el caso de Democedes, la comunicación de su compromiso a Darío lo libera de la persecución a la que estaba siendo sometido por parte de los persas<sup>172</sup>. Otras ventajas se mencionan en referencia a Pausanias, de quien se dice que convino un compromiso matrimonial con la hija de Megábatas, un persa de la casta de los Aqueménidas y primo de Darío. La intención que había motivado tal compromiso era hacerse con el gobierno de toda Grecia<sup>173</sup>. Pero no siempre era positivo manifestar públicamente el compromiso; en algunas ocasiones dicho acto conllevaba serias dificultades. Es lo que le sucede a

---

<sup>170</sup> Acerca de este médico y de sus habilidades para curar los huesos el propio Heródoto proporciona información en VI 129-130.

<sup>171</sup> Hdt., III 137, 5: “Democedes les ordenó que ellos dijeran a Darío que había convenido un compromiso matrimonial con la hija de Milón”.

<sup>172</sup> Cf. III 137, 1.

<sup>173</sup> Hdt., V 32, 1: εἰ δὴ ἀληθὴς γέ ἐστι ὁ λόγος, ὑστέρῳ χρόνῳ τούτων ἤρμοσατο θυγατέρα, ἔρωτα σχῶν τῆς Ἑλλάδος τύραννος γενέσθαι. “Si es cierto lo que se cuenta, poco tiempo después convino un compromiso matrimonial con su hija en su deseo de convertirse en tirano de Grecia”.

Filipo, un hombre de Crotón que fue compañero de Dorieo. Este hombre es condenado al destierro tras haber hecho público su compromiso matrimonial con una hija de Telis, el tirano de Síbaris. Sin embargo, su astucia le permite eludir la condena al no llevar a cabo la ceremonia matrimonial<sup>174</sup>.

II. El segundo verbo al que antes hicimos referencia, αἰτέω, tampoco guarda relación con ἄγω y λαμβάνω. Αἰτέω aparece cuando el pretendiente se halla ausente en el momento de acordar la promesa. La petición es hecha por medio de un heraldo, el cual, en realidad, reclama a la mujer y se encarga de transmitir al padre la aprobación del futuro yerno.

Esta clase de promesa matrimonial tiene lugar cuando el yerno es un personaje de considerable importancia socio-política, lo que permite sustituir su presencia por la de un mensajero. Asimismo, se intuye una decisión totalmente personal del pretendiente, dado que envía voluntariamente al mensajero.

Podemos pensar, por tanto, en una semejanza con ἄγω, con la salvedad de que el pretendiente está ausente en el momento del acuerdo y debe verse representado por una tercera persona. De hecho, el verbo no indica expresamente el acto de aceptar a la mujer como esposa, sino de solicitar el compromiso.

---

<sup>174</sup> Hdt., V 47, 1: Φίλιππος ὁ Βουτακίδεω Κροτωνιήτης ἀνὴρ, ὃς ἀρμοσάμενος Τήλυος τοῦ Συβαρίτεω θυγατέρα ἔφυγε ἐκ Κρότωνος. “Filipo, el hijo de Butácidas, un hombre de Crotón, quien, tras haber convencido un compromiso matrimonial con una hija de Telis de Síbaris, fue desterrado de Crotón”.

La escasez de ejemplos nos hace imposible poder argüir otras consideraciones, e incluso profundizar en las que encontramos, pues sólo podemos traer a colación la petición hecha por Cambises a Ámasis para casarse con una de sus hijas:

πέμψας Καμβύσης ἐς Αἴγυπτον κήρυκα αἶτεε " Ἀμασιν θυγατέρα<sup>175</sup>.

La demanda de este hombre es personal, sin que parezca estar sometida a coacción alguna; si bien se indica que Cambises actuaba movido por los consejos de un egipcio que guardaba un profundo rencor contra Ámasis<sup>176</sup>. Aun siendo así, no podemos suponer que tales consejos conllevaran obligación alguna para un hombre con el poder de Cambises<sup>177</sup>.

III. El último verbo mencionado no aparece habitualmente en contextos matrimoniales. Sin embargo, en nuestro caso está inserto en un contexto matrimonial propiamente dicho. Nos referimos a ὠνέομαι, presente en la descripción de una costumbre tracia que resulta extraña a la mentalidad griega, como se deduce del tratamiento que le da el propio autor. El pretendiente no acepta a la mujer como esposa,

---

<sup>175</sup> Hdt., III 1, 1: "Cambises, por mediación de un emisario enviado a Egipto, pidió a Ámasis a su hija como esposa".

<sup>176</sup> La causa del rencor de este egipcio, al que Heródoto presenta como un famoso médico, era que Ámasis lo había puesto como médico en la corte persa, separándolo de su mujer y sus hijos. Cf. III 1, 1.

<sup>177</sup> Cf. Hdt., III 1, 2: ὁ Αἰγύπτιος ἐνήγε τῇ συμβουλῇ κελεύων αἰτέειν τὸν Καμβύσεα " Ἀμασιν θυγατέρα. "El egipcio lo persuadió con su consejo, incitando a Cambises a que pidiera a Ámasis a su hija como esposa".

sino que la compra a un precio muy elevado. Y a consecuencia de su compra decide mantenerla alejada del resto de la comunidad para demostrar su potestad sobre ella:

τὰς [δὲ] γυναῖκας ἰσχυρῶς φυλάσσουσι· [καὶ] ὠνέονται τὰς  
γυναῖκας παρὰ τῶν γονέων χρημάτων μεγάλων.<sup>178</sup>

g.

Los compromisos matrimoniales hasta ahora mencionados describen el procedimiento más común: la búsqueda de una esposa por parte de un hombre. Pero es interesante presentar dos ejemplos singulares en los que se describe un compromiso matrimonial diferente pues se busca esposa para un hijo<sup>179</sup>. Ambos ejemplos tienen como protagonista a Jerjes quien realmente planea el matrimonio con el fin de satisfacer sus deseos personales.

El compromiso se muestra como un simple arreglo entre el padre de la novia y el padre del novio, donde los verdaderamente interesados están ausentes. La mujer va a convertirse, así, en moneda de trueque que se pone en circulación como si su matrimonio fuera una compra real de su persona. El empleo de ἄγω en voz media sugiere que no es un acto voluntario por parte del pretendiente sino la imposición de la voluntad de un tercero:

---

<sup>178</sup> Hdt., V 6, 1: “A las esposas las guardan celosamente, pues las compran a sus padres por medio de grandes sumas de dinero”.

<sup>179</sup> Situación que no es exclusiva de los autores de nuestro estudio; *vid.*, por ejemplo, E., *Ph.*, 411: κάπρω λέοντί θ' ἄρμόσαι παίδων γάμους. “Con un jabalí y con un león arregló los matrimonios de sus hijas”. La misma idea en Pi., *P.*, 9, 117: οὕτω δ' ἐδίδου Λίβυς ἀρμόζων κόρα νυμφίον ἄνδρα. “El libio lo arregló y entregó como esposa a su muchacha al hombre que era su prometido”.

τῶν καὶ σὺ μίαν τῷ παιδί τῷ σεωυτοῦ ἡγάγεο γυναῖκα.<sup>180</sup>

El segundo ejemplo citado pone de relieve, con mucha mayor claridad, la imposibilidad de libertad del novio. La elección de la esposa se convierte en el acuerdo de los dos padres. El verbo empleado aquí es ἀρμόζω y la resolución parece más un acuerdo político que una promesa de matrimonio:

ἐνθαῦτα δὴ Ξέρξης ἐργόμενος τῶν ἄλλων πρήσσει τὸν γάμον  
τοῦτον τῷ παιδί τῷ ἑωυτοῦ Δαρείῳ [...] ἀρμόσας δὲ καὶ τὰ νομιζόμενα  
ποιήσας ἀπήλαυνε ἐς Σοῦσα.<sup>181</sup>

h.

Como hemos indicado, en el compromiso matrimonial de época clásica la mujer estaba ausente. Esta ausencia es debida, principalmente, al tratamiento que recibían éstas en el seno de la sociedad, de la que estaban casi excluidas. El compromiso matrimonial se convertía en un acto masculino, cuyos protagonistas eran las mujeres, consideradas como elemento de trueque con el fin de obtener el mejor beneficio posible.

Las obras de nuestros prosistas hacen numerosas referencias a mujeres no griegas y proporcionan, por ello, aportaciones interesantes por medio de las cuales

---

<sup>180</sup> Hdt., IX 111, 3: “Has tomado a una de ellas como esposa para tu hijo”.

<sup>181</sup> Hdt., IX 108, 1-2: “Jerjes, apartándose de sus restantes asuntos, concertó un matrimonio para su hijo Darío [...] Tras arreglar y hacer lo que habían acordado, regresó a Susa”.

sabemos que la sociedad griega conocía otras formas de compromiso matrimonial, en las que las mujeres podían participar más activamente<sup>182</sup>. Asimismo, la naturalidad con la que son tratadas estas situaciones hace suponer que la participación femenina no resultaba inconcebible en el mundo griego de época clásica, en la idea de que una mujer extranjera podía manifestarse a favor o en contra de un hombre como futuro esposo.

Esta participación femenina se lleva a cabo de varias formas, que van desde la posibilidad de pedir opinión a la mujer hasta el derecho de ejercer plena potestad en una decisión que afecte a su vida.

I. Por lo que se refiere a la participación de la mujer en la ἐγγύη, ésta tiene lugar en época helenística. En concreto, los textos nos conducen a las colonias orientales, donde la capacidad legal de las mujeres era mucho mayor y donde su participación en los compromisos matrimoniales se consideraba como una manifestación de esa mayor capacidad legal que tenían<sup>183</sup>.

Jenofonte nos presenta con total naturalidad la consulta que se dirige a una mujer respecto del futuro compromiso matrimonial de su hijo. Esta mujer es de origen persa y

---

<sup>182</sup> Heródoto presenta, como curiosidad, las costumbres de comunidades no griegas. Debido a su originalidad, destacamos las que realizaban los lidios; *cf.* I 93, 4: τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς, ἐς ὃ ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιέουσαι· ἐκδιδοῦσι δὲ αὐταὶ ἐωυτάς. “Todas las hijas del pueblo lidio se prostituyen para reunir sus dotes; lo hacen hasta que llegan a convivir en matrimonio y se entregan ellas mismas como esposas”.

<sup>183</sup> POMEROY (1984: 89-91), en su análisis sobre la situación especial y de privilegio en la que se encontraban las mujeres de las colonias orientales frente a las atenienses, considera que la potestad adquirida por las mujeres del Egipto helenístico para participar en los compromisos matrimoniales es consecuencia inmediata de la muerte de sus maridos en los conflictos bélicos y de la mayor capacidad legal que tenían estas mujeres. La posibilidad de actuar como dueñas de sus propias vidas en ausencia de sus padres las facultaba para erigirse en protectoras de sus hijos.

de condición social elevada. Sobre ella se nos dice que en el momento de acordar el compromiso matrimonial entre Ciro y la hija de Ciaxares, el propio Ciro manifiesta su intención de obtener la aprobación de sus propios padres:

ὁ δὲ Κύρος ἀπεκρίνατο· Ἄλλ', ὦ Κυαξάρη, τό τε γένος ἐπαινω  
καὶ τὴν παῖδα καὶ τὰ δῶρα· βούλομαι δέ, ἔφη, σὺν τῇ τοῦ πατρὸς γνώμῃ  
καὶ τῇ τῆς μητρὸς ταῦτά σοι συναινέσαι.<sup>184</sup>

Ciro sólo acepta la boda una vez que ha obtenido la opinión favorable de sus padres<sup>185</sup>. La participación que se le da a la mujer en este compromiso consiste únicamente en ratificar la opinión dada por su marido puesto que no se aporta ningún detalle que refleje su propia opinión. En cierto modo, es como si se hablara sólo del consentimiento paterno pero el empleo del sustantivo μήτηρ pone de manifiesto que la mujer estaba, al menos, presente en el momento en que el hijo solicitó la aprobación.

Un pasaje diferente nos permite conocer la opinión de una mujer respecto del futuro esposo que su padre le ha buscado. La citada mujer pertenece a la clase social elevada y la elección de su marido procede de su padre. Sin embargo, a ella se le ofrece la oportunidad de hacer públicos sus sentimientos, lo que supone el reconocimiento de

---

<sup>184</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 20: “Ciro respondió: Así es que, Ciaxares, alabo tu estirpe, a tu hija y tus regalos, pero quiero acordar estas cosas contigo después de tener la opinión de mi padre y de mi madre”.

<sup>185</sup> Cf. X. *Cyr.*, VIII 5, 28: ὡς δ' ἀπιῶν ἐγένετο ἐν Μήδοις, συνδόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ γαμῆν τὴν Κυαξάρου θυγατέρα. “Tras su regreso, cuando se encontraba en Media, como le pareció bien a su padre y a su madre, se casó con la hija de Ciaxares”.

las emociones femeninas y la predilección o rechazo de un hombre como esposo, manifestación afectiva de considerable importancia para la sociedad griega de época clásica<sup>186</sup>.

Esta mujer se opone al matrimonio, dado que el candidato designado por su padre para ella era el asesino de su hermano. El padre, por el contrario, en un primer momento decide seguir adelante con la boda, pero finalmente la rechaza. Su rechazo no se debe a la influencia de su hija y para que quede claro, el autor explica que la conformidad del padre se debe a que había una concordancia de opiniones entre ambos. De ese modo, se admite que la decisión paterna es la única verdaderamente importante mientras que la opinión de la hija es una mera manifestación de su parecer:

ἔστι δέ μοι, ἔφη, καὶ θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητὴ γάμου ἤδη ὡραία  
[...] νῦν δὲ αὐτὴ τέ με ἡ θυγάτηρ πολλὰ γοωμένη ἰκέτευσε μὴ δοῦναι  
αὐτὴν τῷ τοῦ ἀδελφοῦ φονεῖ, ἐγὼ τε ὡσαύτως γιγνώσκω.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Un fragmento espurio de la obra de Heródoto muestra a un ciudadano ateniense, Calias, en el momento de decidir el compromiso matrimonial de sus hijas. Este hombre no se pone de acuerdo con el pretendiente, sino que consulta a sus hijas acerca de sus deseos concretos; *cf.* VI 122, 2: ἐπειδὴ γὰρ ἐγίνοντο γάμου ὡραῖαι [...] ἐκ γὰρ πάντων τῶν Ἀθηναίων τὸν ἐκάστη ἐθέλοι ἄνδρα ἐωυτῇ ἐκλέξασθαι, ἔδωκε τούτῳ τῷ ἀνδρὶ. “Cuando estuvieron en edad de matrimonio, [...] las entregó como esposas al hombre que cada una quisiera escoger como marido de entre todos los atenienses”.

<sup>187</sup> X., *Cyr.*, IV 6, 9: “Yo tengo - le dijo- una hija soltera muy querida en edad de matrimonio [...] ahora esta hija con un fuerte llanto me ha suplicado que no la entregue como esposa al asesino de su hermano y yo opino de la misma manera”.

II. Como hemos visto, las mujeres no griegas de alta posición social podían manifestar libremente sus intenciones matrimoniales, actuando con una libertad e independencia de la que carecían las mujeres griegas. En estos casos las mujeres obran de un modo antagónico al que cabría esperar de un hombre. Por medio de esta actitud se pone de manifiesto que los intereses de las mujeres podrían ser notablemente diferentes a los de los hombres. Si los hombres hacen recaer la importancia de una esposa en su capacidad para perpetuar los linajes, en la creación de alianzas militares o en la posibilidad de acceder al poder a través de los lazos matrimoniales, las mujeres tienen en consideración otros aspectos: sus propios intereses aún por encima del de los hombres.

Tomiris, la reina de los maságetas tras la muerte de su marido, sabe adivinar las verdaderas intenciones de Ciro cuando le propone matrimonio. Ante los deseos ocultos de éste de acceder al reino de los maságetas por medio de la boda, ella decide rechazar su petición de matrimonio debido a que no tenía intención de ver menguado su poder político<sup>188</sup>.

La mujer de Intafrenes toma una decisión aún más importante, pues ante la petición, por parte de Darío, de escoger entre su marido y su hermano, opta por salvar la vida de su hermano, rechazando así el matrimonio:

---

<sup>188</sup> Cf. Hdt., I 205, 1: ἦν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἀποθανόντος γυνὴ τῶν Μασσαγετέων βασίλεια· Τόμυρις οἱ ἦν οὖνομα. ταύτην πέμπων ὁ Κῦρος ἐμνάτο τῷ λόγῳ, θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν. ἡ δὲ Τόμυρις, συνιῆσα οὐκ αὐτήν μιν μνώμενον ἀλλὰ τὴν Μασσαγετέων βασιλῆην, ἀπείπατο τὴν πρόσοδον. “Habiendo muerto su marido, su esposa se convirtió en la reina de los maságetas. Su nombre era Tomiris y a ella Ciro le envió un mensajero pensando en tenerla como esposa. Tomiris, dándose cuenta de que éste no la pretendía a ella sino al reino de los maságetas, prohibió su llegada”.

ἢ δ' ἀμείβετο τοισίδε· ὦ βασιλεῦ, ἀνὴρ μὲν ἂν μοι ἄλλος γένοιτο,  
εἰ δαίμων ἐθέλοι, καὶ τέκνα ἄλλα, εἰ ταῦτα ἀποβάλοιμι· πατὴρ δὲ καὶ  
μητὴρ οὐκέτι μευ ζώντων ἀδελφεὸς ἂν ἄλλος οὐδεὶνὶ τρόπῳ γένοιτο.<sup>189</sup>

La decisión realizada supone una distinción entre los lazos de sangre y los lazos matrimoniales<sup>190</sup>. El hecho de que haya optado por los lazos de sangre hace evidente que éstos eran insustituibles, mientras que los lazos matrimoniales quedaban relegados a ser el producto de una costumbre social regulada por un decreto legal, el de Pericles. Las palabras de esta mujer demuestran que el matrimonio no llegaba a tener nunca la misma consideración social que la procedencia biológica o, de otra forma, que los lazos biológicos no se perdían cuando la mujer era entregada como esposa.

Por consiguiente, el matrimonio no era un verdadero lazo, sino una unión que llegaba a adquirir carácter de institución social con la finalidad de servir a la procreación. Era, entonces, una mera institución frente a la familia, la cual suponía un lazo de sangre sólido e insustituible. La posición que adopta esta mujer confirma que el matrimonio podía cambiarse y que las mujeres se situaban del lado de la familia en la que habían nacido y no a la que estaban unidas por lazos sociales e institucionales<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> Hdt., III 119, 6: “Ella respondió con estas palabras: “Soberano, yo podría tener otro esposo, si la divinidad lo quisiera, y otros hijos, si rechazara a éstos. Pero, puesto que mi padre y mi madre ya no viven, de ninguna manera podría tener otro hermano”.

<sup>190</sup> La escasa legislación acerca del incesto da muestras de la separación entre las dos familias de la mujer, la biológica y la de su marido.

<sup>191</sup> Una idea próxima a la de la mujer de Intafrenes es la recogida en la *Antígona* de Sófocles; cf. 909-912: πόσις μὲν ἂν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν, / καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον, / μητὴρ δ' ἐν Ἅιδου καὶ πατὴρ κεκευθότιν / οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ. “Pues, muerto mi esposo, habrá otro, y un hijo de otro hombre, si pierdo a éste; pero al estar ocultos mi madre y mi padre en el Hades, no hay hermano que pueda nacer ya”. A tenor de decisiones como la que acabamos

4.1.1.b. ἡ θυγατὴρ ἐπίκληρος.

El compromiso matrimonial de la hija única, ἐπίκληρος, era notablemente diferente del de la hija que tenía hermanos. La primera de tales diferencias residía en la consideración de esta unión de un modo distinto a la del matrimonio tradicional, γάμος.

a.

El matrimonio de la hija heredera se parecía más a una posesión<sup>192</sup>. Esta circunstancia explica que el verbo empleado de modo preferente, salvo raras excepciones, sea ἔχω<sup>193</sup>. El matiz de posesión que aporta ἔχω sugiere que el matrimonio de la heredera no era entendido ni considerado de la misma manera que el de la hija que tenía hermanos varones. La hija única, denominada ἐπίκληρος en Atenas y πατροῦχος en Esparta, era una heredera en potencia<sup>194</sup>, cuya función social era la de transmitir la

---

de ver, MURNAGHAN (1986: 192-207) llega a conjeturar (201) que la oposición entre lazos matrimoniales y lazos biológicos refleja los intereses de hombres y mujeres; los hombres se sitúan en el lado de las instituciones, las mujeres en el lado de la familia.

<sup>192</sup> LACEY (1970: 71) aplica esta posesión al vocabulario empleado para designar a estas mujeres, llegando a conclusiones que no siempre se cumplen con exactitud. Así, señala como único verbo utilizado en el matrimonio de la ἐπίκληρος el verbo ἔχω.

<sup>193</sup> Hdt., VI 57, 4; VII 205, 1; VII 239, 4. También en otros autores, como D., XLVI 18: ἦν ἂν ἐγγυήση ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ὁμοπάτωρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. εἰ μὴ μὲν ἐπίκληρός τις ἦ, τὸν κύριον ἔχειν. “A la muchacha que por ley hubiera prometido como esposa su padre, su tío paterno o su abuelo paterno para que de ella nazcan hijos legítimos. Si no hubiera ninguno de estos parientes y fuera ἐπίκληρος, que la tome como esposa el κύριος”. Asimismo, véase Is., III 74: ἢ γὰρ ἡμῶν τινα τῶν ἐγγύτατα γένους ἐπιδικασάμενον ἔξειν γυναῖκα. “A no ser que alguno de nosotros, los parientes más cercanos, hubiéramos demandado tenerla como esposa en un proceso judicial”.

<sup>194</sup> En cierto modo, el valor social de la ἐπίκληρος puede equipararse al de un hilo conductor humano a través del cual pasaba la propiedad de manos del padre fallecido al heredero engendrado por esta mujer y por un pariente cercano.

hacienda de su padre a sus hijos<sup>195</sup>. Esa facultad era la causante de que, en muchas ocasiones, los parientes trataran de casarse con ellas para tener acceso al patrimonio del padre fallecido.

La importancia social de la *ἐπίκληρος* ateniense se manifiesta con claridad en las diversas disposiciones que le dedicaba la legislación griega. Una de ellas, la obligación de ser casada con el pariente más cercano<sup>196</sup> para transmitirle la herencia paterna; otra, el orden de prelación que debían seguir los parientes con derecho al matrimonio<sup>197</sup>, pero también la potestad legal del Estado para darlas en matrimonio ante una imprevista imposibilidad paterna, o la situación de las *ἐπίκληροι* pobres<sup>198</sup>. La legislación atendía, incluso, al deber de mantener relaciones sexuales con ellas para garantizar el nacimiento de un heredero, ya que estas mujeres tenían sobre sí la responsabilidad de engendrar un hijo<sup>199</sup> en quien recayera el *κλῆρος* de su padre<sup>200</sup>.

---

<sup>195</sup> No todas las hijas únicas tenían posibilidad de transmitir la herencia de sus padres; quedaba excluida la *θηῖσσα*, que era la hija que pertenecía a la clase social de los *θητικοὶ*, la clase de ciudadanos más baja de la legislación de Solón. Éstas tenían otra clase de reglamentación, como recoge Demóstenes. Cf. XLIII 54: τῶν ἐπικλήρων ὅσαι θητικὸν τελοῦσιν, ἐὰν μὴ βούληται ἔχειν ὁ ἐγγύτατα γένους, ἐκδιδῶτω ἐπιδοῦς ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος πεντακοσίας δραχμάς, ὁ δ' ἵππευς τριακοσίας, ὁ δὲ ζευγίτης ἑκατὸν πεντήκοντα, πρὸς οἷς αὐτῆς. “De las *ἐπίκληροι*, cuantas son de la clase de las *θηῖσαι*, si su pariente más cercano no quiere tenerla como esposa, que sean entregadas como esposas y se les añada como dote a lo que ella aporta quinientos dracmas si es *pentacosiomedimnos*, trescientos si es *caballero* y ciento cincuenta si es *zeugita*”.

<sup>196</sup> Semejante imposición legal conduce a algunos investigadores a tomar actitudes extremas, como ASHERI (1977: 38), quien llega a comparar el matrimonio de estas mujeres con los matrimonios forzados que se imponían a las mujeres tras las derrotas militares.

<sup>197</sup> El orden que seguían los arcontes en los procesos de *ἐπιδικασία* suele ser analizado por casi todos los investigadores que enfocan el mundo femenino desde una perspectiva legal. Destacamos, de entre ellos, SCHAPS (1979: 33-34).

<sup>198</sup> POMEROY (1990: 78) analiza la responsabilidad que contraía el Estado con estas mujeres, la cual se traducía en la imposición del matrimonio a un pariente cuando se trataba de una heredera pobre.

<sup>199</sup> JUST (1989: 97) añade que, en caso de impotencia del marido, ella podía casarse con el pariente siguiente.

La ἐπίκληρος, por tanto, mantenía una estrecha vinculación con la herencia paterna, tanto es así que, a la muerte de éste, se convertía en la única portadora de su hacienda<sup>201</sup>, aunque sin posibilidad de administrarla<sup>202</sup> o de acceder a ella<sup>203</sup>. Pero su posición social proporcionaba un considerable beneficio al hombre que la tomara como esposa, ya que le permitía administrar la herencia durante el tiempo que el hijo nacido de esa unión no hubiera alcanzado la mayoría de edad. El marido se convertía, tras el matrimonio, en el administrador de esa herencia y adquiría pleno derecho para explotar a su antojo las rentas que de ella obtuviera.

Tales privilegios concedían a las ἐπίκληροι mayor consideración social que la de las hijas con hermanos varones. En consecuencia, se volvían un atrayente reclamo para los parientes cercanos por línea paterna, aunque estuvieran casados en el momento en que ellas quedaban huérfanas<sup>204</sup>. Pero, a su vez, la legislación exigía que el pariente al

---

<sup>200</sup> Esta parte de la legislación que obligaba a los parientes próximos a mantener relaciones con la ἐπίκληρος para asegurar la descendencia no es bien acogida por otros autores; *cf.* Plu., *Sol.*, 20, 2: ἄτοπος δὲ δοκεῖ καὶ γελοῖος ὁ τῆ ἐπικλήρω διδούς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγωνῶς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ἦ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα τοῦ ἀνδρὸς ὀπύεσθαι. “Extraña y ridícula parece la ley que permite a la heredera ser tomada como esposa por el pariente más cercano, si el que tiene potestad sobre ella y se ha convertido en su κύριος es incapaz de tener relaciones sexuales”.

<sup>201</sup> En el caso de existir varias hijas ἐπίκληροι, la herencia paterna se dividía en partes iguales entre todas y podían ser reclamadas como esposas por varios parientes cercanos que accedían a la parte de herencia de la mujer con la que se habían casado.

<sup>202</sup> La administración de la herencia de una ἐπίκληρος estaba sujeta a menos restricciones que la administración de una dote. Ello se debía a que los que se casaban con tales mujeres lo hacían persiguiendo la herencia o el acceso al poder del padre fallecido. Pero este abuso estaba controlado por la legislación y por la figura del arconte que castigaba con dureza al que se servía vilmente del κλῆρος del difunto.

<sup>203</sup> La πατροῦχος espartana gozaba de mayor libertad que la ateniense, puesto que tenía posibilidad de heredar. Acerca de esta posibilidad, véase, por ejemplo, GARLAND (1990: 217).

<sup>204</sup> Una ἐπίκληρος casada podía ser reclamada por un pariente cercano, apelando a su derecho de ἀφαίρεσις, que era una especie de raptó admitido por la legislación; *cf.* PANTEL (1991: 298).

que hubiera tocado en suerte la ἐπίκληρος, si estaba casado, se divorciara de su esposa<sup>205</sup>. No sucedía lo mismo en el caso de que la heredera ya hubiera tenido un hijo, pues el pariente cercano no tenía derecho a reclamarla.

El valor social de estas hijas sin hermanos estaba plenamente reconocido y aceptado en el mundo griego; tanto es así que se tienen noticias de parientes lejanos que, sin derecho al matrimonio, trataban de reclamar a una ἐπίκληρος. Si, en el contexto de la ciudad, la hija-transmisora de la hacienda paterna era el punto de mira de cualquier pariente ávido de enriquecer su fortuna personal, en un contexto predominantemente bélico la ἐπίκληρος gozaba de una situación aún más privilegiada pues, a menudo, portaba consigo el acercamiento a un poder nada despreciable. Especialmente cuando su padre era rey, ya que el pariente que la tuviera como esposa se beneficiaba del acceso al trono.

Por ello, en estos contextos la muerte de una hija única causaba una gran desgracia al padre<sup>206</sup>, pues con ella perdía la facultad de atraer pretendientes ventajosos

---

<sup>205</sup> Is., III 64: τὰς μὲν ὑπὸ τῶν πατέρων ἐκδοθείσας καὶ συννοικούσας ἀνδράσι γυναῖκας περὶ ὧν τίς ἂν ἄμεινον ἢ ὁ πατήρ βουλευσαίτο; καὶ τὰς οὕτω δοθείσας, ἂν ὁ πατήρ αὐτῶν τελευτήσῃ μὴ καταλιπὼν αὐταῖς γνήσιους ἀδελφούς, τοῖς ἐγγύτατα γένους ἐπιδίκους ὁ νόμος εἶναι κελεύει, καὶ πολλοὶ συννοικούντες ἤδη ἀφήρηνται τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας. “Las hijas que han sido dadas por sus padres y conviven en matrimonio con sus maridos, ¿quién mejor que un padre podría decidir acerca de éstas?; la ley ordena respecto de las que han sido dadas así como esposas, si su padre muere sin dejarles hermanos legítimos, que los parientes más cercanos las reclamen en un proceso judicial y por eso muchos que conviven en matrimonio dejan a sus mujeres”. Una idea similar se encuentra en Is., X 19: ὅτε γὰρ περὶ αὐτοῦ λόγους ἐποίησατο τῆς μητρὸς κελευούσης, οὗτοι ταῦτα αὐτῷ ἠπέλιψαν, αὐτοὶ ἐπιδικασάμενοι αὐτὴν ἔξειν. “Cuando, tras pedírselo mi madre, conversó acerca de este asunto, ellos lo amenazaron con esto: que ellos, interponiendo un proceso judicial, la tendrían como esposa”.

<sup>206</sup> Cf. Hdt., II 129, 3: πρῶτον κακῶν ἄρξαι τὴν θυγατέρα ἀποθανοῦσαν αὐτοῦ, τὴν μόνον οἱ εἶναι ἐν τοῖσι οἰκίοισι τέκνον. “El primero de los males empezó cuando murió su hija, la única descendencia que tenía en su casa”.

que le reportaran considerables provechos para sí. Este deseo de lucro paterno tiene su origen en la posibilidad de escoger, como esposo para la hija, a un hombre que resultara más provechoso que su propio hermano o sus parientes más cercanos. Si el padre optaba por esta solución, debía adoptar como hijo al hombre seleccionado a fin de casarlo con su hija<sup>207</sup>.

Éste era el procedimiento que escogían aquellos padres que querían asegurarse de que sus hijas serían casadas con el pariente cercano que ellos habían designado, dado que, tras su defunción, la tutela de la ἐπίκληρος pasaba a su hermano, o, incluso, a su propio padre, si aún estaba vivo<sup>208</sup>. Y éstos podían entregarlas como esposas en unas condiciones muy semejantes a las de las hijas prometidas con ἐγγύη, situación que no sería fácil de disolver con posterioridad por otro familiar que tuviera derecho a obtener en matrimonio a la ἐπίκληρος<sup>209</sup>.

No cabe duda de que, en los relatos en que participan personajes políticos relevantes, estos intereses se hacen más claramente notorios. Gobrias, un hombre de

---

<sup>207</sup> El hombre que aceptaba la adopción por el padre de una ἐπίκληρος, tenía que renunciar a la herencia de su padre biológico. SCHAPS (1979: 31) duda del cumplimiento de este precepto, puesto que en ocasiones no había una sola heredera, sino varias, en cuyo caso al futuro esposo no le resultaba beneficiosa la renuncia a su herencia biológica.

<sup>208</sup> D., XLVI 18: ἦν ἂν ἐγγυήση ἐπὶ δικαίους δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ὀμοπάτηρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός. “La que por ley hubiera prometido como esposa su padre, su tío paterno o su abuelo paterno”.

<sup>209</sup> Is. III 72: τίνας γὰρ ἔνεκα, εἰ ἦν γνησία θυγάτηρ τῷ ἡμετέρῳ θείῳ καταλειπομένη, ποιησάμενος ὁ θεῖος κατέλιπε τὸν ἐμὸν ἀδελφὸν ὑὸν ἑαυτῷ; πότερον ὅτι, προσήκοντες αὐτῷ ἐγγυτέρῳ γένους ἡμῶν ἦσαν ἄλλοι, οὓς βουλόμενος τὴν ἐπιδικασίαν τῆς θυγατρὸς ἀποστερήσαι ἐποίητο τὸν [ἐμὸν] ἀδελφὸν ὑὸν αὐτῷ; “¿Por qué causa, si nuestro tío tenía una hija legítima que le había sobrevivido, adoptó a mi hermano y apartó a mi hijo? ¿Acaso porque había otros parientes que eran más cercanos para él que los nuestros a los que quería privar del derecho de ἐπιδικασία de la hija y por eso adoptó a mi hermano como hijo suyo?”.

consideración social elevada, aspira a enraizarse con el trono del rey babilonio Asirio, por medio de su hija única:

ὁ νῦν βασιλεὺς οὗτος καλέσαντος τοῦ τότε βασιλέως, πατρὸς δὲ τοῦ νῦν, ὡς δώσοντος τὴν θυγατέρα τῷ ἐμῷ παιδί, ἐγὼ μὲν ἀπεπεμφάμην μέγα φρονῶν ὅτι δῆθεν τῆς βασιλέως θυγατρὸς ὀψοίμην τὸν ἐμὸν υἱὸν γαμέτην.<sup>210</sup>

La importancia de tener una hija ἐπίκληρος en la familia se hacía más notoria en el caso de los reyes, dado que estas mujeres posibilitaban el acceso al trono tras el fallecimiento de sus padres, como sucede en el caso de Leónidas:

καὶ διότι πρότερος ἐγεγόνεε Κλεομβρότου (οὗτος γὰρ ἦν νεώτατος Ἄναξανδρίδew παῖς) καὶ δὴ καὶ εἶχε Κλεομένεος θυγατέρα.<sup>211</sup>

La valoración que llegaban a alcanzar estas mujeres en el mundo griego nos explica el interés de la legislación por imponerles una boda a fin de transmitir el κληρὸς de sus padres. A tal fin se propone un orden en los parientes con derecho a solicitar a la ἐπίκληρος como esposa. Sin embargo, esta petición debía hacerse mediante unos cauces

---

<sup>210</sup> X., *Cyr.*, IV 6, 3: “Al llamar el padre del rey actual a mi hijo para entregarle a su hija como esposa, lo envié sintiéndome orgulloso de que realmente lo vería casado con la hija del rey”.

<sup>211</sup> Hdt., VII 205, 1: “De este modo el trono recayó en Leónidas porque había nacido antes que Cleómbroto (éste era el hijo más joven de Anaxándridas) y porque tenía como esposa a la hija de Cleómenes”. Este mismo matrimonio de Leónidas con la hija de Cleómenes es mencionado en otra ocasión; cf. Hdt., VII 239, 4.

legales que consistían en reclamar del arconte el derecho a casarse con la mujer<sup>212</sup>. El procedimiento por el que el arconte decidía a qué pariente debía asignarse la heredera se denominaba ἐπιδικασία<sup>213</sup> y, cuando esto ocurría, la mujer no era tomada como esposa sino adjudicada por ley. De ahí que la ceremonia de la ἐπίκληρος no suele designarse como un γάμος tradicional, ni se hable de una mujer casada, γαμετὴ γυνή. La ἐπίκληρος suele tratarse como una hija asignada por el procedimiento de la ἐπιδικασία; por tanto, es una ἐπιδικασμένη.

En aquellos casos en que las ἐπίκληροι fueran menores de edad en el momento de ser entregadas como esposas, los maridos adquirirían la potestad sobre el beneficio que produjeran las rentas, pero no siempre se convertían en tutores de sus esposas. En esa circunstancia, la mujer podía tener a un pariente que actuara como su tutor<sup>214</sup> y un marido al que le proporcionara un heredero.

---

<sup>212</sup> La legislación que asigna marido a las ἐπίκληροι es tratada por Demóstenes; cf. XLVI 22: τὸν τοίνυν νόμον ἐπὶ τούτοις ἀνάγνωθι, ὃς κελεύει ἐπιδικασίαν εἶναι τῶν ἐπικλήρων ἀπασῶν, καὶ ξένων καὶ ἀστῶν, καὶ περὶ μὲν τῶν πολιτῶν τὸν ἄρχοντα εἰσάγειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι. “Conoce la ley sobre éstas, la que ordena que haya ἐπιδικασία sobre todas las ἐπίκληροι, extranjeras y ciudadanas, acerca de las conciudadanas es el arconte quien las lleva a tribunal y las protege”.

<sup>213</sup> La ἐπιδικασία es definida en D., XLIII 16: ἐὰν δ' ἐπιδικασμένου ἀμφισβητῆ τοῦ κλήρου ἢ τῆς ἐπικλήρου, προσκαλείσθω τὸν ἐπιδικασμένον πρὸς τὸν ἄρχοντα, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων δικῶν· παρακαταβολᾶς δ' εἶναι τῷ ἀμφισβητοῦντι. ἐὰν δὲ μὴ προσκαλεσάμενος ἐπιδικάσῃται, ἀτελὴς ἔσται ἡ ἐπιδικασία τοῦ κλήρου. ἐὰν δὲ μὴ ζῆ ὁ ἐπιδικασάμενος τοῦ κλήρου, προσκαλείσθω κατὰ ταῦτά, ᾧ ἂν ἡ προθεσμία μῆπω ἐξήκη· τὴν δ' ἀμφισβήτησιν εἶναι τῷ ἔχοντι, καθότι ἐπεδικάσατο οὗ ἂν ἔχη τὰ χρήματα. “Si alguien disputa acerca de la adjudicación de la herencia o acerca de la ἐπίκληρος, que se lleve ante el arconte a quien ha obtenido la adjudicación, como en las restantes acusaciones, y que a quien le haya sido adjudicada la herencia se le imponga una multa concerniente a la herencia. Si obtiene la adjudicación sin ser llevado ante el arconte, la reclamación de la herencia será nula. Si el que ha recibido la adjudicación de la herencia no está vivo, que se llame en relación con los mismos asuntos al que todavía no se le haya terminado el plazo y que la contienda judicial sea para quien corresponda cuando tenga la herencia, como se ha adjudicado”.

<sup>214</sup> Los hijos de las ἐπίκληροι se convertían en tutores de sus madres cuando alcanzaban la mayoría de edad, según presenta Demóstenes; cf. XLVI 20: οὐκοῦν ὁ μὲν νόμος κελεύει τοὺς παῖδας

b.

El tratamiento del epiclerato no goza de buena recepción por parte de nuestros prosistas, si bien algunas de las ἐπίκληροι de la prosa de Heródoto y Jenofonte nos muestran ciertas peculiaridades dignas de tomarse en consideración. A pesar de todo, esas individualidades no son suficientes para hablar de un tratamiento particular por parte de ambos, dado que, en general, los matrimonios de estas hijas siguen las pautas tradicionales. De acuerdo con la tradición del mundo griego, son entregadas como esposas a aquellos parientes cercanos que estaban capacitados legalmente para recibir las en matrimonio. Esta pauta se cumple de modo generalizado, especialmente, en el caso de la monarquía, donde destacan personajes como Leotíquidas, que casa a su hija Lampito con un nieto suyo, Arquídamo<sup>215</sup>:

Λευτυχίδης δὲ στερηθεὶς Ζευξιδήμου γαμέει δευτέραν γυναῖκα  
Εὐρυδάμην, [...] ἐκ τῆς οἱ ἔρσεν μὲν γίνεται οὐδέν, θυγάτηρ δὲ Λαμπιτώ,  
τὴν Ἄρχιδημος ὁ Ζευξιδήμου γαμέει δόντος αὐτῷ Λευτυχίδεω.<sup>216</sup>

---

ἠβήσαντας κυρίους τῆς μητρὸς εἶναι, τὸν δὲ σίτον μετρεῖν τῇ μητρὶ. “Ciertamente, la ley ordena que los hijos, al hacerse hombres, sean κύριοι de sus madres y calculen su alimento”.

<sup>215</sup> Leotíquidas había tenido un hijo varón con su primera esposa, pero ante la muerte de este hijo, se vio obligado a encontrar un nuevo heredero. Por ese motivo se casó con Eurídama, de la que nació Lampito. Esta mujer se convierte en πατροῦχος.

<sup>216</sup> Hdt., VI 71, 2: “Leotíquidas, tras ser privado de Zeuxidamo, se casó con una segunda esposa: Eurídama [...] De ella no tuvo descendencia masculina, sino una hija, Lampito, con la que se casó Arquídamo, el hijo de Zeuxidamo, tras haberla entregado como esposa Leotíquidas”.

La causa por la que Lampito se convirtió en ἐπίκληρος remite a una pauta social ya observada por algunos investigadores: el hecho de que una mujer pueda convertirse en ἐπίκληρος tras el fallecimiento de su hermano<sup>217</sup>. La obra de Heródoto ejemplifica esta situación con el caso de Lampito, incluso ante la circunstancia de que su fallecido hermano, Zeuxidamo, había tenido un hijo. Sorprende el hecho de que la herencia, que debía pasar al hijo de su hermano, ya mayor de edad, pase a ella como πατρούχος. Este suceso nos revela que Heródoto concede más importancia a la posición que tiene esta heredera que a la del hijo de su hermano.

I. En el matrimonio de esta mujer se respeta el compromiso matrimonial hecho por el padre, a modo de ἐγγύη. El citado compromiso indica que no puede negarse la posibilidad de que las ἐπίκληροι pudieran ser comprometidas en matrimonio por sus padres, de manera semejante al modo en que se entregaban las hijas con hermanos<sup>218</sup>. El matrimonio de estas mujeres adquiriría la misma firmeza que el de una hija que tuviera hermanos, puesto que había tenido lugar con una previa ἐγγύη, y el matrimonio no

---

<sup>217</sup> Aunque la hija tuviera un hermano, el fallecimiento de éste podía convertirla en ἐπίκληρος, pues una ἐπίκληρος era la hija que carecía de hermano en el momento de morir su padre; cf. JUST (1989: 95-96). También SCHAPS (1979: 45). Isócrates nos muestra que una mujer, sin ser realmente una heredera, es reclamada como tal por aquellos parientes cercanos que se creían con derecho al matrimonio; cf. VI 51: ἐνθυμείσθαι τοίνυν χρή, ὦ ἄνδρες, πότερον δεῖ τὸν ἐκ ταύτης τῶν φιλοκτήμονος εἶναι κληρονόμον [...] ἢ τὸν ἐκ τῆς ἀδελφῆς τοῦτον, ὃν ὑὸν αὐτὸς ἐποίησατο. “Es necesario reflexionar, señores, si es preciso que este hijo nacido de ella sea heredero de Filoctemón [...] o el hijo de su hermana, a quien él mismo adoptó como hijo”.

<sup>218</sup> La ἐγγύη de las ἐπίκληροι aparece en otros autores. Así, D., XLVI 18: ἦν ἂν ἐγγυήση ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ὀμοπάτωρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. ἐὰν δὲ μηδεὶς ἦ τούτων, ἐὰν μὲν ἐπίκληρός τις ᾖ, τὸν κύριον ἔχειν. “A la muchacha que por ley hubiera prometido como esposa su padre, su tío paterno o su abuelo paterno para que de ella nazcan hijos legítimos. Si no hubiera ninguno de estos parientes y fuera ἐπίκληρος, que la tome como esposa el κύριος”.

podía ser disuelto por un pariente cercano motivado por el deseo de reclamar a la *ἐπίκληρος*.

La *ἐγγύη* de la hija única adquiría tanta trascendencia social que algunos investigadores consideran que la hija no llegaba a convertirse en heredera, tras la muerte de su padre, si a éste le sobrevivía su abuelo paterno, porque el abuelo recibía plena potestad para arreglar el compromiso matrimonial<sup>219</sup>.

Incluso ante el epiclerato, la potestad del hombre que actuaba como *κύριος* era notablemente poderosa. Por ello en la monarquía espartana<sup>220</sup> observamos, con perfecta claridad, la imposibilidad de los reyes para actuar en un proceso de *ἐπιδικασία*, si la mujer había sido prometida en matrimonio por su padre. La existencia de una *ἐγγύη* pactada por el padre es suficiente motivo para impedir a los reyes espartanos ejercer su derecho legal. Parece que la validez de la *ἐγγύη* era exactamente igual tanto si se aplicaba a *πατροῦχοι* como si se aplicaba a *ἐπίκληροι*<sup>221</sup>:

δικάζειν δὲ μόνους τοὺς βασιλέας τοσάδε μῶνα· πατροῦχου τε

---

<sup>219</sup> Esta teoría se vislumbra en el caso de las *ἐπίκληροι* espartanas de Heródoto y es analizada por HARRISON (1968: 308), quien estudia la legislación ateniense y dedica un buen número de capítulos al mundo de las mujeres y su ámbito social.

<sup>220</sup> La posición social de la *πατροῦχος* espartana es analizada con bastante profundidad por KARABELIAS (1982: 469-480).

<sup>221</sup> Este razonamiento es apuntado de modo somero por CARTLEDGE (1981: 99), quien considera que Heródoto emplea el verbo *ἐγγυῶ* en el contexto espartano con el mismo valor que tenía en la sociedad ateniense.

παρθένου πέρι, ἐς τὸν ἰκνέεται ἔχειν...<sup>222</sup>

Existen otros ejemplos de hijas herederas entregadas en matrimonio por su padre<sup>223</sup>. Tal circunstancia permite ratificar la hipótesis de que la ἐγγύη fuera el requisito legal que hacía válido y sólido el matrimonio de las hijas, tanto de las que tenían hermanos como de las que no los tenían.

Vemos, pues, que la ἐγγύη se correspondía con el ritual que definía y legitimaba el compromiso matrimonial, pero también que este ritual era indiferente ya se tratara de una hija única, ya de una hija ἐπιπρῳικός. Su valor social sólo precisaba un requisito: que el compromiso hubiera sido acordado por el padre o, en su ausencia, por el tutor de la mujer.

Pero esta idea no aparece únicamente en las obras de nuestros prosistas, sino que está presente en otros autores de época clásica. Es el caso de Aristóteles, quien considera el compromiso matrimonial, hecho por el padre o por el tutor designado por éste, como requisito suficiente para impedir ejercer la ἐπιδικασία:

νῦν δ' ἔξεστι δουναί τε τὴν ἐπίκληρον ὅτω ἂν βούληται κἄν

---

<sup>222</sup> Cf. Hdt., VI 57, 4: “Los reyes por sí solos únicamente pueden juzgar estas cosas: con respecto a la *patroúkos* soltera, decidir a quién le corresponde tenerla como esposa, si su padre no la ha prometido en matrimonio”...

<sup>223</sup> Hdt., VII 224, 2; X., *Cyr.*, VIII 5, 19.

ἀποθάνη μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καλίπῃ κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ  
δίδωσιν.<sup>224</sup>

II. Una vez reconocida la existencia de una promesa matrimonial en la hija ἐπίκληρος, conviene preguntarnos si la entrega con ἐγγύη afectaba a la mujer haciéndola perder el κλῆρος de su padre. Los textos nos indican que la existencia de una ἐγγύη no excluía la transmisión de la herencia paterna, la cual era inherente a la mujer. Precisamente, era esa herencia la que causaba las disputas entre los familiares con derecho al matrimonio. Por ello, es notablemente significativo que en época clásica se haga necesaria una descripción de la dote en el momento de pactar el compromiso matrimonial de una ἐπίκληρος. Tal anomalía tiene lugar en la entrega en matrimonio de la hija de Ártanes, el hermano de Darío. Es curioso porque resulta casada con su tío, siguiendo el orden de prelación que establecía la legislación griega:

ὅς καὶ ἐκδιδοὺς τὴν θυγατέρα Δαρείῳ τὸν οἶκον πάντα τὸν ἑωυτοῦ  
ἐπέδωκε<sup>225</sup>.

El orden de prelación para los aspirantes al matrimonio con esta mujer es el que se sigue en Atenas, pero parece que la entrega en matrimonio no dejaba suficientemente

---

<sup>224</sup> Arist., *Pol.*, 1270 a: “En la actualidad, es posible que la heredera sea dada en matrimonio a quien (su padre) quiera y, si éste muere sin testar, que el designado como heredero la dé en matrimonio a quien le plazca”.

<sup>225</sup> Hdt., VII 224, 2: “Éste, entregando a su hija como esposa a Darío, añadió todo su οἶκος”.

claro que con la mujer se añadía el κλῆρος paterno. Por ello, Heródoto se ve en la necesidad de precisar que el padre añade todo su οἶκος en el momento del compromiso, puntualización innecesaria en época clásica, dada la legislación del epiclerato. No obstante, notemos a este respecto que no se habla de dote, sino de patrimonio, οἶκον, el cual se añade con la entrega de la mujer como esposa.

#### 4.1.2. φερνή.

En el momento en que el κύριος y el pretendiente acordaban el compromiso matrimonial se solía pactar también la cuantía de la dote con la que la mujer llegaba al matrimonio<sup>226</sup>. Era habitual que durante el ritual de la ἐγγύη se concertara la dote<sup>227</sup>, aunque el padre tenía posibilidad de aportarla al matrimonio cuando él quisiera, o incluso esperar hasta la celebración de la ceremonia<sup>228</sup>. De la misma forma que sucede con la ἐγγύη, mientras se apalabraba la dote, era necesaria la presencia de testigos

---

<sup>226</sup> Habitualmente la dote se concertaba en el momento de llevar a cabo el compromiso, como muestra la literatura griega. Véase, por ejemplo, D., XLI 6: πρῶτον μὲν οὖν ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι τοὺς παραγενομένους, ὅτ' ἠγγύα μοι Πολύεκτος τὴν θυγατέρ' ἐπὶ τετταράκοντα μναῖς· ἔπειθ' ὡς ἔλαττον ταῖς χιλίαις ἐκομισάμην· ἔτι δ' ὡς ἅπαντα τὸν χρόνον ὀφείλειν ὠμολόγει μοι Πολύεκτος, καὶ τὸν Λεωκράτην συνέστησε. “En primer lugar os presentaré testigos que estuvieron presentes cuando Poliecto me prometió en matrimonio a su hermana con cuarenta minas; luego probaré que recibí menos de mil y además que Poliecto reconoció todo el tiempo que estaba en deuda conmigo y estableció como aval a Leócrates”. Una situación similar se presenta en Is., II 5: καὶ ἡμεῖς εἰδότες ὅτι καὶ ὁ πατήρ οὐδεὶς ἂν ἔδωκεν ἥδιον ἢ ἐκείνω, δίδωμεν αὐτῷ, οὐκ ἄπροικον, ὡς οὗτος λέγει ἑκάστοτε. “Y nosotros, conocedores de que nuestro padre no la daría en matrimonio a nadie con más agrado que a éste, la dimos a ése, no sin dote, como dice él cada vez que puede”.

<sup>227</sup> La dote aparece en las obras de nuestros prosistas en el momento en que el padre y el pretendiente acuerdan el compromiso, tanto si se trata de hijas con hermanos (Hdt., VI 122, 2) como de ἐπίκληροι que no necesitaban que se especificara su dote (Hdt., VII 224, 2; X., Cyr., VIII 5, 19). De la misma forma cuando se trataba de la hija de un amigo al que se quería ayudar con la dote de su hija (X., Cyr., V 2, 8).

<sup>228</sup> El padre no tenía obligación legal de entregarla en el momento en que se acordaba el compromiso matrimonial, porque la dote se hacía de modo oral, como la ἐγγύη. BOZZA (1934: 381) señala que, en algunas ciudades griegas, se hacía por escrito.

cuya finalidad era la de dar pruebas de que ésta había sido acordada<sup>229</sup>, pero también la de corroborar su propia existencia como complemento del matrimonio legítimo<sup>230</sup>.

El hecho de que este requisito no fuera imprescindible en el compromiso matrimonial pone de manifiesto la existencia de promesas matrimoniales sin dote<sup>231</sup>, en particular en los casos en que se trataba de hijas pobres. Estas mujeres con pocos recursos estaban en clara desventaja frente a las hijas que habían sido dotadas cuantiosamente por sus padres<sup>232</sup> ya que una mujer sin dote podía llegar a verse privada de un marido<sup>233</sup>. Con el fin de evitar esta eventualidad, por otro lado notablemente

---

<sup>229</sup> *Vid.*, por ejemplo, D., XXX 19: Ὀνήτορα μὲν καὶ Τιμοκράτην, εἴ τις εἶεν μάρτυρες ὧν ἐναντίον τὴν προικὴν ἀπέδοσαν, αὐτὸν δ' Ἄφοβον, εἴ τις παρήσαν ὅτ' ἀπελάμβανεν. “[Pregunté] a Onetor y a Timócrates si había algún testigo presente de ellos cuando entregaron la dote; y al propio Afobo si alguno de ellos estaba presente cuando la recibí”.

<sup>230</sup> JUST (1989: 48) considera la ausencia de dote como un razonamiento válido para decretar, por procedimiento legal, que la mujer había sido casada sin ἐγγύη.

<sup>231</sup> La oratoria griega de época clásica presenta varios ejemplos de ello. Así, véase, entre otros, Is., III 29: καὶ ἄνευ ὁμολογίας προικὸς εἰς τὸν τριτάλαντον οἶκον ἐγγυῆσαι φησι τὴν ἀδελφὴν. “Y sin acuerdo de dote dice que prometió en matrimonio a su hermana en un οἶκος valorado en tres talentos”. Otro ejemplo similar en III 35: ὅστις γέ φησιν ἄνευ ὁμολογίας προικὸς τὴν ἀδελφὴν ἐγγυῆσαι. “Cualquiera que diga que promete en matrimonio a una hermana sin acuerdo de dote”. También aparece esta ausencia en D., XL 25: μάλιστα πάντων ἐν τῇ πόλει εὐδοκιμῆσαι· ὥστ' οὔτε τὸν ἐκείνου προσῆκεν υἱὸν ἄπροικον αὐτὴν γῆμαι. “Y consiguió ser estimado por todos en la ciudad, hasta el punto de que a su hijo no le convenía casarse con aquella muchacha sin dote”.

<sup>232</sup> Las hijas que no tenían dote estaban desamparadas ante la sociedad porque les resultaba muy difícil encontrar un marido; *vid.* DS, XVI 55, 3-4: ὁ δ' εἶπεν ὅτι ξένου τινὸς ἑαυτοῦ δύο παρθένου τὴν ἡλικίαν ἔχουσαι γάμου τυγχάνουσιν ἐν ταῖς αἰχμαλώτοις οὔσαι· ταύταις οὖν βούλεσθαι λαβεῖν, οὐχ ἵνα λυσιτέλειάν τινα περιποιήσῃται τυχῶν τῆς δωρεᾶς, ἀλλ' ἵνα προικίσας ἀμφοτέρας συνοικίῃ καὶ μὴ περιίδη μὴδὲν παθούσας ἀνάξιον τῆς ἡλικίας. “Éste dijo que había entre los prisioneros dos hijas solteras de un cierto extranjero que, casualmente, estaban en edad de matrimonio; a éstas las quería tomar, no para adquirir algún beneficio con su dote sino para dotarlas a ambas y ponerlas a convivir en matrimonio sin permitirles sufrir nada indigno de su edad”.

<sup>233</sup> Quizás para evitar esta dificultad de encontrar marido, algunas mujeres reciben una dote por parte de hombres distintos a su padre. Así, en, D., XXVII 5: Δημοφῶντι δὲ τὴν ἐμὴν ἀδελφὴν καὶ δύο τάλαντ' εὐθὺς ἔδωκεν ἔχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τὴν μητέρα τὴν ἡμετέραν, καὶ προικὰ τ'

deshonrosa para un padre, se trataba de apelar a la colaboración de parientes y amigos<sup>234</sup>. Sin embargo, parece que la legislación de Solón aseguraba el futuro de las muchachas pobres, obligando a sus parientes cercanos a dotarlas generosamente si no querían casarse con ellas<sup>235</sup>.

La diferencia entre las clases sociales se observaba con toda claridad en la cuantía de la dote de las mujeres. Como es obvio, el padre rico de una hija única la obsequiaría con una aportación cuantiosa. Pero, indudablemente, las dotes de las hijas pobres eran mucho más parcas y en la mayoría de las veces su único contenido era el

---

ὀγδοήκοντα μνᾶς. “Enseguida entregó a mi hermana a Demofón para que la tuviera como esposa y aportó dos talentos como dote; a ése mismo le dio a mi madre como esposa y una dote de ochenta minas”. La entrega de la propia esposa a otro hombre está presente en D., XLV 28: δίδωμι τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα Ἀρχίππην Φορμίω, καὶ προῖκα ἐπιδίδωμι Ἀρχίππῃ τάλαντον μὲν τὸ ἐκ Πεπαρήθου, τάλαντον δὲ τὸ αὐτόθεν, συνοικίαν ἑκατὸν μνῶν, θεραπαίνας καὶ τὰ χρυσία. “Doy a mi mujer Arquipa a Formio y añado como dote para Arquipa un talento de Pepareto, un talento de aquí, una casa de cien minas, esclavas y joyería”.

<sup>234</sup> La colaboración en la dote de una mujer pobre era un acto que gozaba de un considerable reconocimiento social. SCHAPS (1979: 79) llega a compararlo con un acto de piedad; *vid.*, por ejemplo, Lys., XIX 59: ἔτι τοίνυν καὶ ἰδίᾳ τισὶ τῶν πολιτῶν ἀποροῦσι συνεξέδωκε θυγατέρας καὶ ἀδελφάς [...] καὶ ταῦτ' ἐποίει ἡγούμενος εἶναι ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ὠφελεῖν τοὺς φίλους. “En privado ayudó a los ciudadanos que carecían de recursos en la dote de sus hijas y hermanas [...] y hacía esto en la creencia de que era propio de un hombre de bien asistir a los amigos”.

<sup>235</sup> La literatura griega muestra algunos ejemplos. Así, D., XLIII 54: τῶν ἐπίκληρων ὅσαι θητικὸν τελοῦσιν, ἐὰν μὴ βούλονται ἔχειν ὁ ἐγγύτατα γένους, ἐκδιδότη ἐπιδοῦς ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος πεντακοσίας δραχμάς, ὁ δ' ἵππεὺς τριακοσίας, ὁ δὲ ζευγίτης ἑκατὸν πενήκοντα, πρὸς οἷς αὐτῆς. “De las épikleroi, cuantas son de la clase de las thēssai, si su pariente más cercano no quiere tenerla como esposa, que sean entregadas como esposas y se les añada como dote a lo que ella aporta 500 dracmas, si es *pentacosimedimnos*, trescientos si es *caballero* y ciento cincuenta, si es *zeugita*”. De igual manera en D., LIX 70: ἀκούσαντες δ' ἀμφοτέρων αὐτῶν οἱ δαιτηταί, διαλλάττουσιν αὐτούς, καὶ πείθουσι τὸν Ἐπαίνετον χιλίας δραχμάς εἰσενεγκεῖν εἰς τὴν ἔκδοσιν τῆ θυγατρὶ τῆ Νεαίρας. “Los árbitros, después de escucharlos a ambos los reconciliaron y persuadieron a Epéneto para que aportara mil dracmas en la ἔκδοσις de la hija de Neera”. En contextos históricos, por ejemplo, DS, XII 18, 3: ἐκέλευε γὰρ [...] ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν ἐπίκληρον ἐπιδικάζεσθαι τῷ ἀγχιστεῖ, ᾧ ἦν ἀνάγκη συνοικεῖν ἢ πεντακοσίας ἐκτίσαι δραχμάς εἰς προικὸς λόγον τῆ πενιχρᾷ ἐπίκληρῳ. “Ordenó que [...] como una épikleros fuera asignada en juicio al pariente cercano a quien le correspondía convivir en matrimonio con ella o pagar quinientos dracmas a la épikleros pobre en concepto de dote”.

ajuar<sup>236</sup>. La falta de una normativa legal<sup>237</sup> hacía que, siempre que fuera posible, los padres trataran de hacerla más o menos significativa, de acuerdo con sus propias riquezas. A pesar de ello, tenemos noticias de la existencia de una especie de *ratio* a la que debía adaptarse un padre, si quería dotar convenientemente a su hija: ésta consistía en una décima parte de su hacienda<sup>238</sup>. Resulta obvio que esta décima parte sólo podía otorgarse en el caso de las familias acomodadas. En estas familias la cantidad solía ser tan generosa que favorecía el matrimonio con un hombre de la misma clase social.

a.

La dote no era una contribución gratuita que efectuaba el padre de la mujer al matrimonio, ni siquiera una posesión del marido, ya que éste no podía disponer libremente de ella. Era sólo una aportación paterna cuya finalidad era la de asegurar el mantenimiento de la mujer durante el tiempo que permaneciera en la casa de su marido<sup>239</sup>. Él, al aceptarla, adquiría un compromiso, el de ocuparse de la alimentación

---

<sup>236</sup> SCHAPS (1979: 79) añade otra apreciación: que los padres de las hijas pobres se aseguraban mejor la devolución de la dote, si se daba el caso de un divorcio.

<sup>237</sup> Parece que debía existir una reglamentación, pues los textos literarios nos dan muestras de que en algunas circunstancias el erario público participaba en la dotación de las hijas pobres o huérfanas por las guerras. Cf. DS, XX 84, 3: καὶ τὰς μὲν παρθένους δημοσίᾳ προικίζεσθαι. “Que las hijas solteras sean dotadas por el erario público”.

<sup>238</sup> La dote podía superar esa cantidad, aunque parece que una dote excesivamente cuantiosa no era frecuente, pues el padre no entregaba toda su hacienda junto con la mano de su hija. COX (1983: 450) propone cifras numéricas para designar la cuantía de la dote. Una cifra menor a cinco mil dracmas conllevaba sospechas sobre la legitimidad del matrimonio, mientras que una cantidad superior a seis mil resultaba inusual.

<sup>239</sup> Una propuesta notablemente innovadora es la presentada por FINLEY - LEDUC (1982: 168-175), quienes sugieren un nuevo valor para la dote: el de indicar el *status* social al que pertenecen el hombre y la mujer. Asignan, por tanto, dos valores a la dote: el de mantenimiento de la mujer y el simbólico.

de su esposa<sup>240</sup>. Pero su aprobación lo conducía al reconocimiento público de los hijos nacidos de la unión<sup>241</sup>, porque la verdadera propietaria de la dote hasta el momento de ser heredada por los hijos varones era la familia biológica de la mujer<sup>242</sup>.

En un diálogo mantenido entre Isómaco y Sócrates acerca del deber que tenían las esposas de aprender a administrar la casa con corrección se explica con claridad la diferencia entre la contribución que hace la mujer con la dote y el conjunto de bienes que aporta el hombre al matrimonio:

ἐγὼ τε γὰρ ὅσα μοι ἔστιν ἅπαντα εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνω, σύ τε ὅσα ἠνέγκω πάντα εἰς τὸ κοινὸν κατέθηκας.<sup>243</sup>

El hombre es poseedor de una serie de bienes (ὅσα μοι ἔστιν ἅπαντα). La mujer, en cambio, sólo es portadora de lo que trae consigo (ὅσα ἠνέγκω). Por este texto deducimos la pertenencia de la dote a la familia biológica de la mujer. Ella se convierte

---

<sup>240</sup> Cf. D., XXIX 33: Δήμων θετος ὢν καὶ τῶν ἄλλων οἱ παρόντες ἐμαρτύρησαν σίτον τῇ μητρὶ δώσειν ὁμολογεῖν τοῦτον ὡς ἔχοντα τὴν προῖκα. “Demón, el hijo adoptivo, y los otros que estaban en su presencia atestiguaron que ése daba el alimento a mi madre porque tenía la dote”.

<sup>241</sup> Bastante más interesante es la afirmación de LEDUC (1991: 291) de que la dote permite la integración en la ciudad de las hijas de nacimiento ilegítimo. Esta conclusión puede partir de la existencia de compromisos matrimoniales con las concubinas; sólo que éstas carecían de dote. Era la dote la que las diferenciaba de las esposas legítimas.

<sup>242</sup> El marido sólo es el tutor de la dote mientras dure el matrimonio. Cf. D., XLII 27: διὰ τί γὰρ ἐγὼ, Φαίμππε, μενούσης μοι τῆς μητρὸς ἐν τῷ οἴκῳ καὶ ζώσης καὶ προῖκα ἐπενεγκαμένης, οὐκ ἀπογράφω τὴν προῖκα χρέως αὐτῇ, οὐδὲ παρακρούομαι τοὺς δικαστάς, ἀλλ’ ἐγὼ μετέχειν τῶν ἐμαυτοῦ τὴν μητέρα, ἂν τε τὴν Φαινίππου ἂν τε τὴν ἐμαυτοῦ ἔχω οὐσίαν; “¿Por qué yo, Fenipo, en tanto que mi madre permanece en casa, tras aportar consigo su dote, no denuncio precisamente esa dote como deuda suya, ni eludo a los jueces, sino que le permito participar de mis bienes, tanto respecto de tu hacienda, Fenipo, como de la mía propia?”.

<sup>243</sup> X., *Oec.*, VII 13: “Yo declaro común a la casa todo cuanto tengo; tú, cuanto trajiste con tu persona, todo lo depositaste para lo común”.

sólo en la portadora de los bienes, pero no en la poseedora de ellos. Por tanto, los bienes que trae consigo al matrimonio son inherentes a su persona y se trasladan consigo al lugar a donde ella vaya.

b.

Si, como hemos señalado, la mujer sólo porta consigo los bienes materiales de su familia, se comprende que, en caso de divorcio, el marido estuviera obligado legalmente a restituir la dote<sup>244</sup> al hombre que hubiera actuado como κύριος<sup>245</sup> de su mujer<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> La legislación tenía estipulada la obligación de restituir la dote a la familia biológica de la mujer. Para asegurarse del cumplimiento de este precepto existían multas económicas. Cf. D., XXXI 10: ἀλλὰ καὶ τιμώμενος φανερὸς γέγονεν ὑπὲρ Ἀφόβου ταλάντου, καὶ τοῦτ' αὐτὸς ἡμῖν ἀποδώσειν ἐγγυώμενος· καίτοι σκεψάσθ' ὅτι τοῦτ' ἔστι τεκμήριον οὐ μόνον τοῦ τὴν γυναῖκα συνοικεῖν Ἀφόβῳ καὶ τοῦτον οἰκείως ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦμὴ δεδωκέναι τὴν προῖκα. “Pero él se ha puesto de manifiesto a favor de Áfobo condenándolo a un talento y él mismo se ha puesto como garantía para pagármolo; observad que eso es una prueba de que la mujer convive en matrimonio con Áfobo y de que él le es familiar pero también de que no ha devuelto la dote”. Asimismo, la sociedad castigaba al deudor de una dote con una ofensa en su honor. Cf. D., XXX 12-13: καὶ μὲν δὴ, ὦ ἄνδρες δικασταί, κάκεῖν' ἂν πάντες ὁμολογήσαιτε, ὅτι τοιοῦτον πρᾶγμα συναλλάττων ὅστισοῦν ἔλοιτ' ἂν ἐτέρῳ μᾶλλον ὀφείλειν ἢ κηδεστῇ τὴν προῖκα μὴ ἀποδοῦναι. μὴ διαλυσάμενος μὲν γὰρ γίγνεται χρήστης ἄδηλος εἶτ' ἀποδώσει δικαίως εἶτε μὴ, μετὰ δὲ τῆς γυναικὸς τὰ κείνης ἀποδοῦς οἰκείος καὶ κηδεστής. “Además, jueces, todos podréis reconocer estas cosas, que, al arreglar un asunto de tal clase, cualquiera optaría por asistir a otro antes que no devolver la dote a su cuñado. Quien no paga se convierte en deficitario incierto de si devolverá correctamente su deuda pero no se convierte en pariente y cuñado por devolver la dote junto con la mujer”.

<sup>245</sup> La devolución de la dote tenía lugar tanto si el divorcio era solicitado por el marido como si lo solicitaba la familia de la mujer. La dote sólo debía permanecer en la casa del hombre mientras tuviera consigo a la mujer; véase, a este respecto, D., LIX 51-52: ἐκβάλλει τὴν ἄνθρωπον ὡς ἐνιαυτὸν συνοικήσας αὐτῇ, κυοῦσαν, καὶ τὴν προῖκα οὐκ ἀποδίδωσιν. λάχόντος δὲ τοῦ Στεφάνου αὐτῷ δίκην σίτου εἰς Ὀιδεῖον κατὰ τὸν νόμον ὃς κελεύει, ἐὰν ἀποπέμψῃ τὴν γυναῖκα, ἀποδιδόναι τὴν προῖκα. “La echa a la calle después de haber convivido con este hombre como un año y estando embarazada no devuelve la dote. Después Estéfano intentó un proceso judicial contra éste por un asunto de interés sobre la devolución de la dote en el Odeón, en referencia a la ley que ordena que, si se repudia a la mujer, se devuelva la dote”.

<sup>246</sup> No todos los investigadores están de acuerdo en esta afirmación; HARRIS (1993: 73-95) presenta una perspectiva muy personal en la que equipara a la dote con un regalo, como sucedía en la sociedad de época arcaica. Según este planteamiento la dote no debe ser devuelta obligatoriamente tras el divorcio (p. 90).

Parece correcto inferir que, si ella era enviada de vuelta a la casa de su padre, la dote también debía devolverse a la familia de procedencia. Sin embargo, la devolución de objetos se refería, únicamente, a aquellos designados como dote en el momento de acordar el compromiso<sup>247</sup>. La causa de este reintegro residía en la negativa del marido a seguir manteniendo a la mujer como esposa si debía renunciar a la dote<sup>248</sup>.

No era habitual que se devolviera la dote con la misma rapidez con la que se enviaba a la esposa repudiada a la casa de su padre, ya que, incluso ante una viudedad, la esposa podía regresar a la casa de su padre. Esta circunstancia hizo que la legislación se viera obligada a estipular una especie de reparación económica a la familia de la mujer para compensar los retrasos<sup>249</sup>. Circunstancias de este tipo son las que

---

<sup>247</sup> Así, los objetos, propiedades, tierra o dinero no reconocidos expresamente como dote en el momento del compromiso matrimonial, podían permanecer en la casa del marido; *cf.*, Is., III 35: ἐὰν ἀπολίπη ἡ γυνὴ τὸν ἄνδρα ἢ ἐὰν ὁ ἀνὴρ ἐκπεμψῆ τὴν γυναῖκα οὐκ ἔξεστι πράξασθαι τῷ δοντι ὃ μὴ ἐν προικῇ τιμήσας ἔδωκεν. “Si la mujer deja al marido, o si el hombre repudia a la mujer, no es posible hacer pagar a quien la entregó como esposa todo lo que no detalló como dote”.

<sup>248</sup> HARRIS, (1993: 90) establece una relación entre la obligación de restituir la dote y la costumbre de recompensar a la familia de la mujer con regalos, cuando era expulsada de la casa del marido.

<sup>249</sup> Esta compensación se denominaba δίκη σίτου y consistía en un interés del dieciocho por ciento diario, el cual empezaba a contar desde el momento en que se daba por disuelto el matrimonio con la finalidad de compensar al padre por el mantenimiento de la hija. La δίκη σίτου se aplicaba en otras circunstancias. Una de ellas, cuando se acordaba la dote en el compromiso, pero no se había celebrado la ceremonia; otra, cuando ya había tenido lugar la ceremonia, pero aún el esposo no había recibido la dote. La oratoria de época clásica presenta diversos ejemplos en los que se expresa la δίκη σίτου como el interés que recibiría el padre en concepto de mantenimiento de su hija tras un divorcio; *vid.*, por ejemplo, Is., III 78: ἢ εἰ ἀπαιτῶν μὴ ἐδύνατο κομίσασθαι ἐν εἴκοσιν ἔτεισιν, ὁποῖαν δίκην σίτου ἢ τῆς προικὸς αὐτῆς ὑπὲρ τῆς ἐγγυητῆς γυναικὸς ἐδικάσατο τῷ ἔχοντι τὸν Πύρρου κληρὸν οὗτος. “Si tras la petición, no podía recobrarla en veinte años, ¿qué clase de proceso judicial sobre la manutención de ella o sobre su dote podría juzgar él en defensa de la mujer prometida en matrimonio y en contra del individuo que poseía el κλῆρος de Pirro?” Una idea similar aparece en la obra de Demóstenes; *cf.*, por ejemplo, XXVII 17: τὴν μὲν τοίνυν προῖκα τὸν τοῦτον τὸν τρόπον ἔχει λαβῶν, μὴ γήμαντος δ’ αὐτοῦ τὴν μητέρα τὴν ἐμήν, ὁ μὲν νόμος κελεύει τὴν προικ’ ὀφείλειν ἐπ’ ἐννέ’ ὀβολοῖς, ἐγὼ δ’ ἐπὶ δραχμῇ μόνον τίθημι. γίγνεται δ’, ἐάν τις συντίθῃ τό τ’ ἀρχαῖον καὶ τὸ ἔργον τῶν δέκ’ ἐτῶν, μάλιστα τρία τάλαντα. “Tiene la dote porque la ha recibido de este modo: como no se casó con mi

ocasionaron que la devolución de la dote no fuera igual en todos los casos, dependiendo de diversos factores; el más importante de ellos residía en si la mujer había llegado a procrear para la casa de su marido o no<sup>250</sup>.

La legislación contemplaba otras posibilidades de devolución de la dote a la familia paterna. La más habitual tenía lugar cuando la hija fallecía en la casa de su marido<sup>251</sup>, pues la muerte durante el parto era bastante frecuente. En cualquier caso, la devolución de la dote siempre iba por entero a manos del κύριος de la mujer, aunque el tutor se hubiera beneficiado de la colaboración de un tercero para poder reunirla<sup>252</sup>.

c.

---

madre, la ley le ordena devolverla con nueve óbolos, pero yo lo establezco sólo sobre un dracma. Y son tres talentos si se suma el capital y el beneficio de diez años”.

<sup>250</sup> Si la mujer quedaba viuda, aunque hubiera engendrado una hija para su marido, la dote debía regresar a su familia biológica, como puede verse en Is., III 78: εἶπα παρ’ ὅτου ἐκομίσατο τὴν προῖκα αὐτῆς, ἐπειδὴ τετελευτηκῶς ἦν ᾧ φησιν αὐτὴν ἐγγυῆσαι. “Luego ¿de qué individuo recobrará la dote de ella, al estar muerto el hombre de quien se dice que fue prometida en matrimonio?”. En cambio, si la viuda había engendrado un hijo varón podía escoger entre regresar a la casa de su padre y llevarse con ella la dote, o permanecer en la casa de su marido. En ese caso sus hijos se convertían en sus κύριοι y estaban en la obligación de mantenerla. Así, D., XLII 27: διὰ τί ἐγώ, Φαίλιππε, μενούσης μοι τῆς μητρὸς ἐν τῷ οἴκῳ καὶ ζώσης καὶ προῖκα ἐπενεγαμένης, οὐκ ἀπογράφω τὴν προῖκα χρέως αὐτῆ, οὐδὲ παρακρούομαι τοὺς δικαστάς, ἀλλ’ ἐγὼ μετέχειν τῶν ἐμαυτοῦ τὴν μητέρα, ἂν τε τὴν Φαίλιππου ἂν τε τὴν ἐμαυτοῦ ἔχω οὐσίαν; “¿Por qué yo, Fenipo, en tanto que mi madre permanece en casa, tras aportar consigo su dote, no denuncio precisamente esa dote como deuda suya, ni eludo a los jueces, sino que le permito tomar parte de mis bienes, tanto respecto de tu hacienda, Fenipo, como de la mía propia?”

<sup>251</sup> La familia biológica de la mujer volvía a recibir la dote cuando la mujer no había engendrado un hijo para la casa de su marido, pues en ese caso no había heredero de la dote. Pero si la mujer había engendrado un hijo para su marido, la dote dejaba de pertenecer a su familia biológica para pasar a su hijo. En esas circunstancias, se añadía a la hacienda de su marido ya que sería la herencia que en el futuro recibiría el hijo.

<sup>252</sup> La colaboración que se hacía en una dote ajena se perdía, ya que el total de la dote regresaba al κύριος, como se observa en Lys., XIX 59: ἔτι τοίνυν καὶ ἰδίᾳ τισὶ τῶν πολιτῶν ἀποροῦσι συνεχέδωκε θυγατέρας καὶ ἀδελφάς [...] καὶ ταῦτ’ ἐποίει ἡγούμενος εἶναι ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ὠφελεῖν τοὺς

Las referencias a la constitución y entrega de la dote presentes en nuestros prosistas son bastante escasas, pero cargadas de matices particulares, como sucede en otros apartados. Los textos nos reflejan la realidad de la época clásica, salvo excepciones que no tienen más importancia que la de una simple curiosidad. Nos referimos, en particular, al caso de las hijas de los lidios que acuden a la prostitución con el fin de reunir su dote<sup>253</sup>. Hechos como éste, aislados y ejercidos en una comunidad diferente de la griega, no son motivo suficiente para sugerir un planteamiento distinto por parte de nuestros autores.

Nos parece interesante, además, el hecho de que Heródoto considere la necesidad de recordar al lector que la hija ἐπίκληρος transmite consigo la herencia paterna, como se indica respecto de la hija de Ártanes, a quien su padre compromete con Darío:

ὁ δὲ Ἄρτάνης Δαρείου μὲν τοῦ βασιλέως ἦν ἀδελφεός, Ὑστάσπεος δὲ τοῦ Ἀρσάμεος παῖς· ὃς καὶ ἐκδιδούς τὴν θυγατέρα Δαρείῳ τὸν οἶκον πάντα τὸν ἑωυτοῦ ἐπέδωκε, ὡς μούνου οἱ εἰούσης ταύτης τέκνου.<sup>254</sup>

---

φίλους. “En privado ayudó a los ciudadanos que carecían de recursos en la dote de sus hijas y hermanas [...] y hacía esto en la creencia de que era propio de un hombre de bien asistir a los amigos”.

<sup>253</sup> Hdt., I 93, 4: τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς. “Todas las hijas del pueblo lidio se prostituyen para reunir sus dotes”. El empleo del adjetivo πᾶσαι indica que la prostitución era practicada por todas las hijas, sin distinción de clases sociales, como hubiera sido lógico pensar. El empleo de este adjetivo y el tratamiento natural que le da Heródoto sugiere que esta prostitución no conllevaba ningún matiz de ofensa para tales mujeres, sino que era entendido como una práctica habitual reconocida socialmente.

El empleo de ἐπιδίδωμι explica que Ártanes aporta al matrimonio de su hija ciertos objetos en calidad de dote, en concreto, todo su patrimonio. No obstante, tal puntualización era innecesaria para la mentalidad de un griego. La citada mujer era ἐπίκληρος, lo que significaba que portaba consigo la totalidad de la herencia de su padre. Posiblemente, para Heródoto era necesario señalar esta circunstancia, dado que se trataba de una mujer persa que no se regía por la legislación ateniense, en cuyo caso tampoco parece que fuera preceptivo que esta hija única portara consigo al matrimonio los bienes paternos.

d.

Si, salvo el caso de la ἐπίκληρος mencionada, el tratamiento que recibe la dote no es suficientemente relevante, no va a suceder lo mismo con el vocabulario empleado para designarla ni con los objetos que la componen. En lo que al léxico se refiere, la dote es mencionada por medio de tres sustantivos: φερνή, δῶρα y χρήματα, aunque en contadas ocasiones aparece descrita en su contenido sin la presencia de un sustantivo concreto<sup>255</sup>.

Los estudios léxicos de la dote se han dirigido hacia la delimitación de su contenido, así como a la ubicación de cada uno de estos sustantivos en un género

---

<sup>254</sup> Hdt., VII 224, 2: “Ártanes era hermano del rey Darío e hijo de Histaspes, el hijo de Ársames. Éste, entregando a su hija como esposa a Darío, añadió todo su οἶκος, puesto que ella era su única descendencia”.

<sup>255</sup> Nos referimos, en concreto, a dos ejemplos: el que acabamos de analizar de la hija ἐπίκληρος (Hdt., VII 224, 2) y el que hace distinción entre la dote de la mujer y el patrimonio de su marido (X., *Oec.*, VII 13).

literario<sup>256</sup>. Con todo, nuestro análisis trata de profundizar en la relación existente entre estos sustantivos y el mundo femenino.

Los tres términos están cargados de una serie de matices contextuales y semánticos propios, pero no siempre están referidos expresamente a la dote como una contribución que se aporta al matrimonio. En ocasiones aluden a objetos valiosos que se entregan en un contexto matrimonial.

I. El sustantivo que se refiere con mayor propiedad al concepto de dote es *φερνή*. La dote designada por *φερνή* puede consistir en tierra: un hecho poco frecuente, dado que la tierra se consideraba una posesión masculina de la que la mujer estaba apartada<sup>257</sup>. La entrega de tierra a una hija sólo aparece en este ejemplo y podría deberse a la circunstancia especial en que tiene lugar, ya que no había hijo varón a quien entregársela:

δίδωμι δέ σοι, ἔφη, ὦ Κῦρε, καὶ αὐτὴν ταύτην γυναῖκα, ἐμὴν οὖσαν  
θυγατέρα· [...] ἐπιδίδωμι δὲ αὐτῇ ἐγὼ καὶ φερνὴν Μηδίαν τὴν πᾶσαν·  
οὐδὲ γὰρ ἔστι μοι ἄρρην παῖς γνήσιος.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Aunque este aspecto ha sido estudiado por diversos autores, es interesante citar la recopilación de estas teorías hecha por COX (1983: 452-457), ya que su análisis se aplica a los contextos históricos que aparecen con frecuencia en los historiadores de nuestro estudio.

<sup>257</sup> La tierra era, de modo generalizado, un símbolo de posesión masculina, al que la mujer no tenía posibilidad de acceder. Véase, sobre ello, FINE - LEDUC (1982: 170).

<sup>258</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 19: “Ciro, te doy a esta mujer, que es mi hija, como esposa [...] Como dote te concedo a ella y, por añadidura, toda Media pues no tengo ningún hijo varón legítimo”.

También se observa que φερνή designa otra clase de objetos; así ocurre con las dotes constituidas por dinero o por objetos materiales cuyo valor podía calcularse en dinero, como en el caso de la dote de las mujeres lidias que se prostituyen<sup>259</sup>. El valor monetario era el que con mayor frecuencia se aplicaba a la dote<sup>260</sup>, debido a que la sociedad griega tenía muy presente la posibilidad del divorcio. Si se daba esa eventualidad, sería más fácil la devolución de la dote mediante el derecho de ἀποτίμημα<sup>261</sup>.

II. En cuanto a los dos sustantivos restantes, δῶρα y χρήματα, advertimos en ellos pequeñas diferencias frente a φερνή. Aunque siguen estando insertos en contextos matrimoniales, su relación con la dote la adquieren a partir del contexto.

Δῶρα aparece en contextos en los que el padre goza de posición social mucho más poderosa que la del novio, al que trata de atraer. Δῶρα designa objetos de gran valor, similares a los bienes ostentosos que aparecen en Homero: dones preciados que aportaba la mujer al matrimonio como señal de aceptación de los ἔδνα<sup>262</sup>.

---

<sup>259</sup> Hdt., I 93, 4: τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς. “Todas las hijas del pueblo lidio se prostituyen para reunir sus dotes”.

<sup>260</sup> En general, todos los investigadores suelen coincidir en los elementos que formaban la dote. El dinero y los objetos de valor, así como muebles, ropas, esclavos o *status* social son los que con mayor frecuencia se mencionan. Por su parte, HIBLER (1988: 45) añade a estos objetos ciertos bienes que no suelen nombrarse, como las obras de arte.

<sup>261</sup> Este derecho legal aseguraba al hombre la transmisión de su herencia, pero también podía aplicarse a la dote. Véase HARRIS (1993: 73-95).

<sup>262</sup> Siguiendo la terminología de LEDUC, en PANTEL (1991: 260) podemos definir esos ἔδνα como “bienes que tienen patas”, es decir, rebañes de ovejas que daba el pretendiente a su padre en un acto similar al de una compra.

El concepto de δῶρα que encontramos ofrece ciertas reminiscencias del matiz homérico al que nos hemos referido con anterioridad. Jenofonte lo presenta en el mismo compromiso matrimonial en que había mencionado φερνή, pero la diferencia entre estos dos sustantivos se hace obvia. Si φερνή era empleado cuando el padre y el novio pactan el compromiso y acuerdan el contenido de la dote, δῶρα designa esos mismos objetos, pero en el instante en que son entregados a la mujer, a fin de que sirvan de reclamo al novio:

ἀλλ', ὦ Κυαξάρη, τό τε γένος ἐπαινῶ καὶ τὴν παῖδα καὶ τὰ δῶρα.<sup>263</sup>

De este ejemplo deducimos que los objetos denominados como δῶρα reciben un tratamiento distinto frente a los denominados con el sustantivo φερνή, pues no hacen referencia a la dote como contribución de la mujer. Los bienes entregados son regalos que se entregan a la mujer con la finalidad de despertar hacia ella el interés del novio. Si los δῶρα homéricos eran regalos aportados por la novia al matrimonio como compensación por los bienes que el pretendiente había entregado previamente a su padre, también muestran una evolución y se adaptan a la situación especial de la época clásica para desarrollar una estrecha relación con la dote, sin perder en ningún momento el matiz de regalo valioso.

---

<sup>263</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 20: “Así es que, Cíaxares, alabo tu estirpe, a tu hija y tus regalos”.

La equiparación de los δῶρα con la dote se origina por el hecho de que ambos se encuentran en contextos matrimoniales y hacen referencia a ella. Sin embargo, esta semejanza no es habitual; de hecho en la oratoria griega se observa la diferencia entre el regalo que se le hacía a la esposa y la dote. Veamos, a modo de ilustración, dos ejemplos especialmente significativos y donde se puede apreciar esta diferencia. En uno de ellos Iseo nos habla de los regalos de la mujer de Elio:

καὶ οὕτως ἐκδίδομεν αὐτὴν Ἡλείῳ Σφηττίῳ, καὶ ὁ Μενεκλῆς τὴν  
τε προῖκα ἐπιδίδωσιν αὐτῷ [...] καὶ τὰ ἱμάτια, ἃ ἦλθεν ἔχουσα παρ'  
ἐκεῖνον, καὶ τὰ χρυσίδια, ἃ ἦν δίδωσιν αὐτῇ.<sup>264</sup>

El segundo ejemplo aparece en la obra de Demóstenes:

καὶ προῖκα ἐπιδίδωμι Ἀρχίππῃ τάλαντον μὲν τὸ ἐκ Πεπαρήθου,  
τάλαντον δὲ τὸ αὐτόθεν, συνοικίαν ἑκατὸν μνῶν, θεραπαίνας καὶ τὰ  
χρυσία, καὶ τὰλλα ὅσα ἐστὶν αὐτῇ ἔνδον, ἅπαντα ταῦτα Ἀρχίππῃ  
δίδωμι.<sup>265</sup>

Aunque en estos textos no se designa el regalo con el sustantivo δῶρα, sí se describe en ellos su contenido. El acto de aportar una serie de objetos en calidad de dote

---

<sup>264</sup> Is., II 9: “Así, la dimos como esposa a Elio de Esfeto y Meneclis le añadió a aquél la dote [...] y le regaló los vestidos y la joyería que llevaba cuando fue junto a él”.

<sup>265</sup> D., XLV 28: “Añadido como dote a Arquipa un talento de Pepareto, un talento de aquí, una casa de cien minas, esclavas y joyería, además de todas las cosas que tiene ella en casa. Todas se las regalo a Arquipa”.

es designado mediante el verbo ἐπιδίδωμι<sup>266</sup>. Los objetos que posee la mujer en su casa le han sido regalados, no en calidad de dote sino como un obsequio por su permanencia en la casa o por sus servicios como esposa, ya que esos regalos son dados, supuestamente, por el marido. Por ese motivo, se le concede a la mujer la posibilidad de llevarse esos objetos consigo cuando se va de la casa. Los citados regalos son designados con δίδωμι.

La equiparación entre los regalos que se le daban a la hija por su matrimonio y la dote nos lleva de nuevo a establecer cierto paralelismo entre el matrimonio del mundo homérico y el matrimonio de época clásica. Pero esta comparación no es del todo exacta, ya que δῶρα no designa una aportación paterna de la familia biológica a la casa del marido para la manutención de la esposa. Designa, únicamente, una serie de objetos valiosos que se regalan a la mujer para convertirla en una especie de botín atrayente para los hombres.

Los δῶρα adquieren una entidad semántica similar a la de los δῶρα homéricos con la salvedad de que aquéllos se presentaban en los *matrimonios en nuera*, donde el pretendiente gozaba de una posición social firme. Los δῶρα de nuestros prosistas aparecen en los compromisos matrimoniales donde el padre atrae a los pretendientes por sus riquezas en los *matrimonios en yerno*. Una segunda diferencia estriba en que el

---

<sup>266</sup> Este mismo verbo aparece en otros ejemplos para designar el hecho de agregar un objeto como dote. Así, en el caso de la hija heredera de Ártanes, se entrega todo el οἶκος de su padre; *cf.* Hdt., VII 224, 2.

contexto matrimonial en el cual aparecen no es el de la época homérica, sino el de época clásica, donde predominaba el acuerdo dialéctico entre padre y pretendiente<sup>267</sup>.

III. El último de los sustantivos, χρήματα, no designa la dote, aunque su valor semántico se asemeja bastante. De los textos se deduce un cierto paralelismo entre el significado de χρήματα y el concepto de regalo ostentoso homérico.

Sabemos que en el matrimonio homérico la entrega de objetos podía considerarse como una acción bilateral, puesto que el pretendiente daba al padre una serie de objetos con la intención de comprar a su hija. El padre aceptaba estos objetos y, a su vez, al acordar la entrega de la mujer, aportaba otra serie de regalos que ella llevaba consigo al matrimonio. Parece que la finalidad de esos regalos era atraer al pretendiente y sellar la posterior alianza entre las dos familias<sup>268</sup>.

Χρήματα no resulta demasiado frecuente en contextos matrimoniales, pero allí donde aparece, designa un determinado número de objetos valiosos recibidos por el padre de manos de un amigo, a fin de ser añadidos a la dote de su hija. En definitiva, los regalos no constituyen la dote de una muchacha de clase social baja a quien su padre no puede dotar, sino el fruto de una donación amistosa:

καὶ τὰ χρήματα ταῦτα, ἔφη, ἐγὼ μὲν δέχομαι, δίδωμι δ' αὐτὰ τῇ

---

<sup>267</sup> Hdt., VI 122, 2: ἔδωκέ σφι δωρεὴν μεγαλοπρεπεστάτην ἐκείνησί τε ἐχαρίσατο. “Les dio una dote magnífica y quiso agradecerlas”.

<sup>268</sup> FINLEY (1955: 167-194) realiza un análisis de esta entrega recíproca de regalos en la sociedad homérica desde el punto de vista de una transacción económica. Resulta interesante y sugerente su conclusión de que los obsequios entregados por el padre a la hija, δῶρα, eran una forma encubierta de solicitar un regalo para sí mismos, pues la obligación de un padre era casar a su hija (p. 178).

παιδὶ ταύτῃ κάκεινω ὅς ἂν γήμη ἀπτήν.<sup>269</sup>

Los objetos son, en realidad, regalos obsequiados a una mujer en virtud de su matrimonio. La relación que tienen con la dote la adquieren posteriormente a partir del contexto porque el hombre que los regala indica la finalidad que debe darse a tales presentes. Sin embargo, en ningún caso χρήματα observa los mismos matices que los δῶρα homéricos, los cuales sí eran objetos valiosos aportados por el padre como reclamo para atraer a un pretendiente interesante. Podemos concluir que estos χρήματα tienen un cierto parecido con los δῶρα antes mencionados de época clásica.

#### 4.1.3. γάμος.

Para la mujer el comienzo de su nueva vida familiar tenía lugar desde que se celebraba la ceremonia con la que salía de la casa de su padre para entrar en la de su marido. Esta ceremonia se componía de diversos rituales que comenzaban unos días antes del día fijado para el γάμος y se daban por concluidos en el momento en que se iniciaba la convivencia matrimonial, συνοικεῖν<sup>270</sup>.

Al igual que en otros aspectos de la vida de las mujeres, se les imponían algunos requisitos sociales para considerarlas esposas legítimas a los ojos de la comunidad. Pero

---

<sup>269</sup> X., *Cyr.*, V 2, 8: “Acepto esas riquezas -dijo- pero se las regalo a tu hija y a quien se case con ella”.

<sup>270</sup> La importancia de la cohabitación en época clásica hace que algunos investigadores, como LACEY (1970: 69), consideren la vigencia del matrimonio, mientras exista el συνοικεῖν. Otros llegan a darle tanta importancia a la cohabitación que la anteponen a términos legales, como la ἐγγύη; cf. VERNANT (1973: 53).

también se exigía el cumplimiento de determinadas obligaciones para que el γάμος pudiera realizarse.

a.

La primera de ellas era que la hija debía haber llegado a la edad estipulada legalmente para la celebración de las nupcias. Esta edad variaba de unas ciudades a otras y de unas épocas a otras. En la Atenas de época clásica estaba comprendida entre los trece años, en el caso de las ἐπίκληροι, y los quince en el caso de las hijas que tenían hermanos<sup>271</sup>, mientras que en Esparta oscilaba entre los dieciocho y los veinte<sup>272</sup>. La edad del matrimonio no fue siempre la misma sino que fue descendiendo hasta llegar a los doce o trece años en época imperial, siguiendo las pautas de Roma<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Acerca de la edad de las hijas casaderas, véanse, entre otros, Arist., *Pol.*, 1335 a: διὸ τὰς μὲν ἀρόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἐπτὰ καὶ τριάκοντα [ἢ μικρόν]. ἐν τοσοῦτῳ γὰρ ἀκμάζουσί τε τοῖς σώμασιν (ἢ) συζεύξις ἔσται, καὶ πρὸς τὴν παῦλαν τῆς τεκνοποιίας συγκαταβήσεται τοῖς χρόνοις εὐκαίρως. “Por lo cual, están de acuerdo en que ellas se unan con los hombres en torno a los dieciocho años y ellos a los treinta y siete [o menos]. Mientras tanto ellos llegarán a la madurez física y se realizará la unión satisfactoriamente; en cuanto al fin de la edad de la procreación, ésta remitirá de modo oportuno con el tiempo”. En la obra de Platón se dan detalles más concretos. Cf., *Lg.*, 785 b: γάμου δὲ ὄρον εἶναι κόρη μὲν ἀπὸ ἑξακαίδεκα ἐτῶν εἰς εἴκοσι, τὸν μακρότατον χρόνον ἀφωρισμένον, κόρῳ δὲ ἀπὸ τριάκοντα μέχρι τῶν πέντε καὶ τριάκοντα. “Que la edad del matrimonio para la chica debe estar entre los dieciséis y los veinte años, éste es el espacio de tiempo más amplio posible; y para el chico desde los treinta a los treinta y cinco”.

<sup>272</sup> Plutarco muestra que la edad en que las hijas eran casadas en Esparta era sensiblemente mayor que en Atenas; cf. *Lyc.*, 15, 4: ἐγάμουν δὲ δι' ἀρπαγῆς, οὐ μικρὰς οὐδ' ἀώρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους. “Se casaban por raptó, no pequeñas, ni prematuras para la ceremonia, sino estando en plena lozanía y en edad madura”.

<sup>273</sup> Tenemos noticias de estos matrimonios por Plutarco; cf. *Num.*, 4, 2: αὕτη μὲν οὖν λέγεται τρίτῳ καὶ δεκάτῳ μετὰ τὸν γάμον ἔτει τελευτῆσαι. “Se dice que ésta murió en el año décimo tercero después de su matrimonio”. Asimismo en DC, LIV 16, 7: δώδεκα γὰρ ταῖς κόραις ἔς τὴν τοῦ γάμου ὥραν ἔτη πλήρη, καθάπερ εἶπον, νομίζεται. “Se considera, como dije, que doce años completos es para las muchachas la edad del matrimonio”.

Nuestros prosistas dan cuenta de la necesidad de imponer a la mujer una edad concreta para que pueda celebrarse la ceremonia, aunque no siempre se aportan detalles precisos acerca de dicha edad<sup>274</sup>. En ello es frecuente la fórmula léxica, γάμων ώραῖα para denominar la edad de las nupcias y esta fórmula se aplica tanto a mujeres griegas como a no griegas. De mujeres griegas destacamos un texto en el que una muchacha espartana de familia acomodada se casa con Ageto<sup>275</sup> y otro en el que se habla de las hijas de un prestigioso ciudadano ateniense llamado Calias<sup>276</sup>. De mujeres no griegas valgan los textos que hablan de la hija de Astiages<sup>277</sup> y de las hijas casaderas de los vénetos de Iliria<sup>278</sup>.

Jenofonte trata la edad del matrimonio desde un punto de vista diferente. En primer lugar, se preocupa de aportar datos más precisos, si bien en algunas ocasiones opta por una cierta ambigüedad respecto de la edad:

---

<sup>274</sup> Heródoto informa de que en algunos pueblos bárbaros se exigía a la mujer algo más que la edad para celebrar su matrimonio; *cf.* Hdt., IV 117, 1: οὐ γαμέεται παρθένος οὐδεμία πρὶν [ἀν]τῶν πολεμίων ἄνδρα ἀποκτείνει. “Ninguna mujer soltera se casa antes de matar a un enemigo”.

<sup>275</sup> Hdt., VI 61, 5: γαμέει δέ [δῆ] μιν ἐς γάμου ὥρην ἀπικομένην Ἄγητος ὁ Ἀλκείδew. “Ageto, el hijo de Alcidas, se casó con ella, que estaba ya en edad de matrimonio”.

<sup>276</sup> Hdt., VI 122, 2: ἐπειδὴ γὰρ ἐγίνοντο γάμου ώραῖαι. “Después que llegaron a la edad del matrimonio”.

<sup>277</sup> Aquí se emplea un léxico similar, ἀνδρὸς ώραίη; *cf.* Hdt., I 107, 2: μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην εὐοῦσαν ἤδη ἀνδρὸς ώραίην Μήδων μὲν τῶν ἐωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα. “Cuando la citada Mandane estuvo en edad de matrimonio, no la entregó como esposa a ninguno de los medos dignos de su rango”.

<sup>278</sup> Hdt., I 196, 1: αἱ παρθένοι γινοῖατο γάμων ώραῖαι. “Las mujeres solteras que habían llegado a la edad de matrimonio”.

ἔστι δέ μοι, ἔφη, καὶ θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητὴ γάμου ἤδη  
ώραία.<sup>279</sup>

En otros ejemplos, donde no hace uso de este esquema léxico, nos proporciona datos más concretos acerca de la edad. Nos dice que la mujer llega al matrimonio excesivamente pronto y para indicar esta prontitud utiliza sustantivos que lo insinúan, todo ello sin que esta precoz edad sea una anomalía que pueda impedir la ceremonia. En un diálogo entre Sócrates y Critobulo se presenta a la mujer como una muchacha bastante joven que no es designada como γυνή sino como παῖς<sup>280</sup>:

ἔγχεμας δὲ αὐτὴν παῖδα νέαν μάλιστα καὶ ὡς ἐδύνατο ἐλάχιστα  
ἔωρακυῖαν καὶ ἀκηκουῖαν,<sup>281</sup>

El empleo del sustantivo παῖδα νέαν para hacer referencia a una mujer que se casa, se opone al sustantivo παρθένος, que aparece en otros textos de la propia obra de Jenofonte. Esta idea se ve reforzada con las características que definen a la mujer: no

---

<sup>279</sup> X., *Cyr.*, IV 6, 9: “Yo tengo -le dijo- una hija soltera muy querida en edad de matrimonio”.

<sup>280</sup> El sustantivo παῖς aplicado a la mujer indicaba que se trataba de una niña que aún no había llegado a la pubertad por lo que no tenía la madurez biológica necesaria para concebir, circunstancia que la incapacitaba para el matrimonio. En el caso de los chicos, también la pubertad era la señal para que dejaran de ser llamados παῖδες. Tradicionalmente se ha considerado que el inicio de la pubertad venía señalado por el nacimiento del vello y el crecimiento de la barba. CLARKE (1994: 468) alude a otra circunstancia, la capacidad de poder eyacular.

<sup>281</sup> X., *Oec.*, III 13: “¿Te casaste con ella, una niña especialmente jovencita, y cuando había visto y escuchado lo menos posible?”

haber visto ni escuchado casi nada. Por tanto, su edad debía ser notablemente inferior a la de las mujeres de los ejemplos precedentes<sup>282</sup>.

En otro fragmento de la misma obra se aportan los datos de la edad en que la mujer era entregada como esposa. De ella se dice que no había llegado a cumplir aún los quince años:

καὶ τί ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατης, ἐπισταμένην αὐτὴν παρέλαβον, ἢ ἔτη  
μὲν οὐ̐πω πεντεκαίδεκα γεγονυῖα ἦλθε πρὸς ἐμέ, τὸν δ' ἔμπροσθεν  
χρόνον ἔζη ὑπὸ πολλῆς ἐπιμελείας ὅπως ὡς ἐλαχίστα μὲν ὄψοιτο,  
ἐλαχίστα δ' ἀκούσοιτο, ἐλαχίστα δ' ἔροιτο;<sup>283</sup>

Para la sociedad de época clásica la edad de esta mujer no debía ser excesivamente precoz ya que, aunque las mujeres atenienses con hermanos se casaban a partir de los diecisiete años<sup>284</sup>, se admitía una edad inferior para el matrimonio de las ἐπίκληροι. Hay que recordar también que la medicina estimaba el inicio de la pubertad

---

<sup>282</sup> El empleo del sustantivo παῖς para nombrar a la hija que va a casarse aparece en otros casos al indicar la temprana edad de la mujer que iba a ser entregada como esposa. Véase, por ejemplo, X., *HG*, IV 1, 7: συμβουλεύοιμ' ἄν σοι τὴν παῖδα ἄγεσθαι γυναῖκα. “Te aconsejaría tomar a su hija como esposa”.

<sup>283</sup> X., *Oec.*, VII 5: “Ὑ ἴqué cosa, Σόκρατες -dijo- podía saber cuando la recibí y vino junto a mí si no tenía aún los quince años y había vivido el tiempo anterior bajo una gran vigilancia para que viera, escuchara y preguntara lo menos posible?”

<sup>284</sup> No todos los investigadores coinciden al señalar la edad en la que se casaban las mujeres. POMEROY (1990: 81) conjetura una edad ideal en las clases elevadas que consistiría en los catorce años para la mujer y los treinta para el hombre. Esta misma idea la reitera posteriormente (1997: 5-6), aunque añade un año más para la mujer.

de la mujer alrededor de los catorce años<sup>285</sup>. Por tanto, los catorce años que tendría esta mujer no debían sorprender a la sociedad griega, ya que con esa edad la mujer se consideraba adulta y plenamente capaz de concebir, principal finalidad del matrimonio<sup>286</sup>.

Por ese motivo, el sustantivo con el que la denomina Jenofonte, *παῖς*, no es el apropiado para una mujer ya adulta en su cuerpo y que, de haber sido *ἐπίκληρος*, habría estado casada desde los trece años. Pero *παῖς* está reforzado con el adjetivo *νέαν* lo que muestra su actitud contraria a los matrimonios precoces. Así, en lugar de emplear los sustantivos *παρθένος* o *θυγατήρ* se emplea un sustantivo que alude a la infancia<sup>287</sup> como si quisiera indicar con él que el matrimonio se había realizado sin su madurez física y sin que su cuerpo estuviera preparado para concebir.

El rechazo a los matrimonios precoces es un tema bastante frecuente en la obra de Jenofonte. Para corroborar sus opiniones insiste en la necesidad de que las mujeres

---

<sup>285</sup> AMUNDSEN - DIERS (1969: 125-132) realizan un interesante análisis biológico y médico de la edad en que la mujer podía concebir.

<sup>286</sup> Demóstenes señala la edad de la pubertad desde los diez años; *cf.* D., XXIX 43: δύο μὲν τάλαντα Δημοφῶντα λαβεῖν εὐθύς, τὴν δ' ἀδελφὴν ὅταν ἡλικίαν ἔχη (τοῦτο δ' ἔμελλεν εἰς ἔτος δέκατον γενήσεσθαι. “Demofón recibiría al punto dos talentos y tomaría como esposa a mi hermana, cuando tuviera edad (esto iba a suceder sobre los diez años)”.

<sup>287</sup> El uso de *παῖς* para designar a una niña que es prometida en matrimonio por su padre se encuentra reflejado en App., *Mith.*, 66: ὁ δὲ Μιθριδάτης, ἐν τῇδε τῇ συνόδῳ παιδίον τετραετὲς ἐγγυήσας τῷ Ἀριοβαρζάνῃ. “Mitrídates en esta reunión prometió en matrimonio a una hija de cuatro años al persa Ariobarzanes”. Otro ejemplo en *Mith.*, 111: δύο δ' αὐτῷ θυγατέρες ἔτι κόραι συντρεφόμεναι, Μιθριδατὶς τε καὶ Νύσσα, τοῖς Αἰγύπτου καὶ Κύπρου βασιλεῦσιν καὶ ἐνηγγυημέναι. “Dos de sus hijas, aún muchachitas, que se criaban juntas, Mitrídatís y Nisa, habían sido prometidas en matrimonio a los reyes de Egipto y Chipre”.

consiguieran su madurez física antes de ser entregadas como esposas<sup>288</sup>. Así se pone en boca de Licurgo la necesidad de que el cuerpo de las mujeres llegue a la madurez antes del matrimonio, si se desea una procreación adecuada:

ἔταξεν ἐν ἀκμαῖς τῶν σωμάτων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, καὶ τοῦτο  
συμφέρων τῇ εὐγονίᾳ νομίζων.<sup>289</sup>

La constante oposición de Jenofonte a los matrimonios precoces practicados por la sociedad griega se observa también en los contextos bélicos. Su planteamiento es bastante cercano al de la legislación espartana que exige una menor disparidad entre las edades de los cónyuges y una madurez del cuerpo femenino.

b.

A diferencia de la edad de la mujer, impuesta por la legislación, había otros requisitos que la sociedad tomaba en consideración, como la virginidad. En el mundo griego tenía la misma estima social una mujer casada en segundas nupcias que la que

---

<sup>288</sup> Cf. Arist., *Pol.*, 1335 a: ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιΐαν· [...] ἐν ὅσαις γὰρ τῶν πόλεων ἐπιχωριάζει τὸ νέους συζευγνύναι καὶ νέας, ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν. ἔτι δὲ ἐν τοῖς τόκοις αἱ νέαι πονοῦσιν τε μᾶλλον καὶ διαφθείρονται πλείους. “La cópula de los jóvenes es de mala calidad para la procreación [...] En cada una de las ciudades en que se tiene por costumbre que los jóvenes y las jóvenes se unan los hombres son imperfectos y pequeños de cuerpo. Además, en los partos las jóvenes sufren mucho y mueren en mayor número”.

<sup>289</sup> X., *Lac.*, I 6: “Ordenó establecer los matrimonios en la madurez de los cuerpos, considerando esto ventajoso para la buena descendencia”.

era dada como esposa por primera vez, pues la valía de una esposa radicaba en su capacidad para procrear herederos, no en la integridad física de su cuerpo<sup>290</sup>.

Por ese motivo, los elogios a la virginidad de nuestros autores no tienen especial importancia. Obviamente, el motivo principal de su escasa importancia es que mayoritariamente aparecen en contextos históricos donde el verdadero interés para elegir una esposa no eran sus cualidades físicas sino su capacidad de engendrar. La virginidad se convierte, entonces, en una circunstancia temporal que curiosamente se aplica a mujeres no griegas:

οὔτοι δὲ μόνουι Λιβύων τοῦτο ἐργάζονται, καὶ τῷ βασιλεί μόνουι  
τὰς παρθένουσι μελλούσασι συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι· ἢ δὲ ἂν τῷ βασιλεί  
ἀρεστή γένηται, ὑπὸ τούτου διαπαρθενεύεται.<sup>291</sup>

La escasa importancia que se da a la virginidad se vuelve a poner de manifiesto en el tratamiento de las mujeres saurómatas, que debían cumplir un requisito para casarse, pero en este caso no era la integridad de sus cuerpos:

οὐ γαμέεται παρθένουσι οὐδεμία πρὶν [ἂν] τῶν πολεμίωυ ἀνδρα  
ἀποκτείνῃ.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> La pureza de la mujer no consistía en su virginidad, sino en su comportamiento moral en la casa de su padre o en un matrimonio anterior. Esta pureza es definida por JUST (1989: 67) en términos de inviolabilidad sexual.

<sup>291</sup> Hdt., IV 168, 2: “Sólo observan tal práctica los citados libios y sólo ellos presentan al rey a las doncellas que van a convivir en matrimonio y el rey desvirga a la que le parece agradable”.

<sup>292</sup> Hdt., IV 117, 1: “Ninguna mujer soltera se casa antes de matar a un enemigo”.

c.

Si pasamos al análisis de los diversos rituales que tenían lugar el día en que se llevaba a cabo la boda, también encontramos una gran escasez de datos. Tal escasez puede deberse a las propias características de nuestros textos, sin que ello sea motivo suficiente para suponer un tipo de ceremonia matrimonial diferente en los contextos predominantemente bélicos.

I. De los escasos ejemplos con que contamos destacamos la denominación que recibe la mujer que celebra el γάμος o que lo ha celebrado recientemente: νύμφη<sup>293</sup>. Este sustantivo designa tanto a mujeres griegas como a no griegas, aunque para éstas últimas no debía ser el sustantivo adecuado, ya que no celebraban una ceremonia de la misma forma y con el mismo significado social que tenía para los griegos. Sin embargo, son denominadas así porque su ceremonia es vista desde el prisma del autor, quien les aplica un tratamiento similar al del γάμος griego.

Sin hacer distinción entre mujeres griegas o no griegas los rituales matrimoniales se describen a partir del momento en que la novia se viste para el acontecimiento<sup>294</sup> o el

---

<sup>293</sup> Existían diferencias semánticas entre γυνή, παρθένος y νύμφη, pues cada uno de estos sustantivos se acerca al mundo femenino desde una perspectiva diferente. La γυνή es la mujer desde las perspectivas de la biología y la antropología. La παρθένος es la mujer en relación con el mundo de la soltería y de la reclusión en el gineceo, sin considerar la anatomía humana y la sexualidad. La νύμφη es la mujer que está en relación con la ceremonia matrimonial, es la mujer que vive el momento biológico de su matrimonio. Para otras diferencias entre estos tres sustantivos véase ANDÒ (1996: 47-82).

<sup>294</sup> X., *Smp.*, IX 3: ἐκ τούτου πρῶτον μὲν ἡ Ἀριάδνη ὡς νύμφη κεκοσμημένη παρήλθε. “Después de esto entró primero Ariadna, adornada como una novia”.

momento en que comienza la procesión desde la casa de su padre a la de su marido<sup>295</sup>. Aunque *νύμφη* se aplicaba sólo a la novia que celebraba el γάμος, nuestros textos siguen denominándola así tras las nupcias, cuando acaba el día y la ceremonia da paso a la cohabitación<sup>296</sup> con la que se inicia la vida matrimonial<sup>297</sup>. Este momento, aunque resulta algo diferente en el caso de unas mujeres no griegas, no impide que ésta siga siendo denominada *νύμφη*:

πρώτον δὲ γαμέοντος Νασαμῶνος ἀνδρὸς νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην  
νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελεῖν τῶν δαιτυμόνων μισγομένην.<sup>298</sup>

También se emplea *νύμφη* para las mujeres recién casadas:

αἱ μέντοι γυναῖκες ἄλλως τε καὶ ἂν νύμφαι τύχωσιν οὔσαι, ὥσπερ  
ἡ Νικηράτου τοῦδε καὶ ἡ Κριτοβούλου.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> X., *HG*, IV 1, 9: ποίαν γὰρ νύμφην πώποτε τοσοῦτοι ἵππεῖς καὶ πελτασταὶ καὶ ὀπλίται προύπεμψαν ὅσοι τὴν σὴν γυναῖκα εἰς τὸν σὸν οἶκον προπέμψειαν ἄν; “¿A qué novia escoltaron nunca tantos jinetes, peltastas y hoplitas como escoltaron a tu mujer?”

<sup>296</sup> Aunque con referencia a la cohabitación no aparece la denominación de *νύμφη* en los autores estudiados, ésta sí es mencionada en otros autores; cf. Plu., *Sol.*, 20, 4: εἰς τοῦτο δὲ συντελεῖ καὶ τὸ τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκαθείργνησθαι μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν. “A esto contribuye que la recién casada se encierre con su marido tras haber comido el fruto de un membrillo”. También en *Moralia*, 279 f: διὰ τί τῇ νύμφῃ τὸ πρῶτον οὐκ ἐντυγχάνει μετὰ φωτὸς ὁ ἀνὴρ ἀλλὰ διὰ σκότους; “¿Por qué el marido no va primero a dar con su mujer recién casada con luz, sino en la oscuridad?”.

<sup>297</sup> La celebración de una ceremonia con la que el padre daba a su hija como esposa tiene para LACEY (1970: 69) una singular finalidad: la de permitir que se inicie la convivencia sexual, συνοικεῖν. Por ese motivo se explican para él las supersticiones obscenas asociadas a esta parte del γάμος.

<sup>298</sup> Hdt., IV 172 , 2: “Cuando un hombre nasamón se casa por primera vez, la costumbre es que la novia en la primera noche pase a través de todos los convidados y que mantenga relaciones sexuales con ellos”.

II. Antes de analizar las partes de la ceremonia matrimonial proporcionadas por nuestros prosistas, conviene recordar que los rituales del γάμος no eran imprescindibles para que la mujer se considerara casada según las leyes atenienses. Por ello adquiere una especial importancia esta curiosa situación mencionada por Jenofonte: el deseo de tomar a una mujer como esposa sin llevar a cabo el γάμος. El citado modo de proceder no sería extraño si no fuera porque la ausencia del ritual resulta deshonrosa para ella y para su familia. La omisión de esta ceremonia se hace perjudicial como si no hubiera existido ἐγγύη, por lo que se deduce que γάμος y ἐγγύη vienen a significar lo mismo para Jenofonte:

Σπιθριδάτης μὲν γὰρ ὁ Πέρσης εἰδὼς ὅτι Φαρνάβαζος γῆμαι μὲν τὴν βασιλέως ἔπραττε θυγατέρα, τὴν δ' αὐτοῦ ἄνευ γάμου λαβεῖν ἐβούλετο, ὕβριν νομίσας τοῦτο Ἀγησιλάῳ ἑαυτὸν καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τὴν δύναμιν ἐνεχείρισε.<sup>300</sup>

La ofensa se origina porque Farnabazo quería tomarla como esposa sin celebrar el γάμος. Si analizamos este caso partiendo del significado primitivo que parece que tuvo el γάμος, como acto sexual que tenía lugar tras la ceremonia y consumaba el

---

<sup>299</sup> X., *Smp.*, II 3: “Las mujeres, en particular aquéllas que han sido recientemente novias, como la de Nicerato y la de Critobulo”.

<sup>300</sup> X., *Ages.*, III 3: “Espitridates, el persa, conocedor de que Farnabazo tramaba casarse con la hija del rey y quería tomar como esposa a la suya sin ceremonia, consideró eso un ultraje y puso en las manos de Agesilao a su esposa, a sus hijos, a su patrimonio y a sí mismo”.

matrimonio<sup>301</sup>, la ofensa debía surgir si faltaba esa cohabitación, aunque se hubiera llevado a cabo la ceremonia. Sin embargo, en el ejemplo que analizamos la ofensa tiene lugar por la situación opuesta, es decir, porque se produce la cohabitación pero no existe un γάμος previo.

Dado que en época clásica era la ἐγγύη, y no el γάμος, el ritual que convertía en válido un matrimonio, resulta inusual que se requiera el γάμος para evitar la deshonra de una mujer, más aún cuando el verbo γαμῆν, fuera de un contexto matrimonial, podía hacer referencia a una cópula sin más<sup>302</sup>. Por otro lado, el propio Jenofonte considera la ἐγγύη como el requisito legal imprescindible para legitimar la unión matrimonial<sup>303</sup> y era, precisamente, la ἐγγύη la que evitaba que la mujer fuera considerada una concubina ante los ojos de la sociedad y que sus hijos fueran tratados como ilegítimos e incapacitados para acceder a la herencia paterna.

El hecho de que Jenofonte conceda en este pasaje tanta importancia a la celebración sugiere una posible evolución semántica y social del γάμος, que llenaría el vacío legal producido posteriormente en época helenística e imperial. Puesto que la

---

<sup>301</sup> Cf. REDFIELD (1982: 188).

<sup>302</sup> Cf. PATTERSON (1991: 56).

<sup>303</sup> Las promesas matrimoniales que aparecen en la obra de Jenofonte son de varios tipos, como ya hemos presentado al estudiar la entrega de la hija en matrimonio. Unas veces la mujer era dada por su padre; cf. X., *An.*, IV 1, 24; VII 2, 38; X., *Cyr.*, IV 6, 3; VIII 4, 13. Otras, se encargaba de ello un hombre diferente que disponía de cierta autoridad sobre ella y que llegaba a suplir al padre; cf. X., *Cyr.*, VII 3, 12. Incluso hay textos en los que, antes de aceptar el compromiso matrimonial con una mujer, se pide la aprobación del padre y de la madre; cf. X., *Cyr.*, VIII 5, 20; VIII 5, 28.

ἐγγύη había perdido su valor, se hacía necesario encontrar un requisito legal que diera firmeza y reconocimiento social a cualquier convivencia matrimonial constante<sup>304</sup>.

Al margen de esta evolución, resultado de las transformaciones socio-culturales que tienen lugar en Grecia, se da la circunstancia de que es ésta la única referencia en que se equipara la ἐγγύη con el γάμος.

Habida cuenta de que ninguna evolución se realiza sin la existencia de etapas intermedias, sería interesante preguntarse si entre el período de tiempo en que la ἐγγύη tenía un valor legal legitimador imprescindible y en el que dejó de tenerlo pudo haber existido un período intermedio, caracterizado por una confusión social entre ambos términos. En ese período la ἐγγύη y el γάμος debían concebirse como rituales afines para legitimar las uniones matrimoniales. Incluso, podría haber existido un período de tiempo, en el que el γάμος tuviera valor legal de ceremonia y de compromiso. En ese caso, habría adquirido mayor entidad como verdadero acto constitutivo del matrimonio, tal y como llegó a convertirse con posterioridad bajo la luz del Cristianismo.

Dada la aparición de estos datos significativos en nuestros textos, cabría esperar un tratamiento especial del γάμος o, incluso, un valor legal diferente del habitual. Sin embargo, los casos en que aparece no indican que, en los contextos de carácter

---

<sup>304</sup> Desde 403- 402 a. C. los matrimonios con ἐγγύη empiezan a tener la misma valía legal que los que habían sido acordados sin ella. Sobre la pérdida de valor de la ἐγγύη remito al estudio realizado por JUST (1989: 53-55). Asimismo, GARLAND (1990: 224) apunta la idea de que los rituales matrimoniales más importantes, la ἐγγύη y la ἔκδοσις, fueron sustituidos por un contrato escrito a partir de la época helenística.

preferentemente bélico, exista una celebración matrimonial singular; sólo podemos destacar tratamientos particulares.

III. Uno de estos tratamientos lo encontramos en el modo de entregar los cabellos, rito realizado por la novia el día de la celebración. En este acto la mujer depositaba un mechón de sus cabellos en el templo de Ártemis<sup>305</sup> junto con los juegos que simbolizaban su niñez: la pelota, el tambor y la muñeca<sup>306</sup>. Es obvio que esta parte de la ceremonia simbolizaba el paso de la niñez a la edad adulta, así como a la futura pérdida de la virginidad para dar lugar a una nueva etapa en su vida, convertida ahora en mujer engendradora para la casa de su esposo<sup>307</sup>.

En este ritual no solía existir participación masculina. Por ello, resulta curiosa la costumbre de las chicas y chicos de Delos observada por Heródoto:

τῆσι δὲ παρθένοισι ταύτησι τῆσι ἐξ Ἑπερβορέων τελευτησάσῃσι  
ἐν Δήλῳ κείρονται καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες οἱ Δηλίων· αἱ μὲν πρὸ  
γάμου πλόκαμον ἀποταμνόμεναι καὶ περὶ ἄτρακτον εἰλίξασθαι ἐπὶ τὸ  
σῆμα τιθεῖσι [...] ὅσοι δὲ παῖδες τῶν Δηλίων περὶ χλόην τινὰ

---

<sup>305</sup> Se relacionaban con el matrimonio las diosas Hera, Atenea, Afrodita y Deméter, pues cada una de ellas representaba una esfera diferente del mundo femenino. Sobre la importancia de Atenea y Afrodita en la sexualidad femenina, véase, por ejemplo, REDFIELD (1982: 195-196).

<sup>306</sup> La entrega de estos objetos se hacía en el templo de Ártemis para solicitar su protección; *cf.* HIBLER (1988: 46).

<sup>307</sup> *Cf.* GARLAND (1990: 219).

είλιξαντες τῶν τριχῶν προπιθεῖσι καὶ οὔτοι ἐπὶ τὸ σῆμα.<sup>308</sup>

IV. También era un ritual femenino el momento en que la νύμφη se ataviaba para recibir a su futuro esposo. Este ritual tenía un valor considerable, especialmente en las familias de posición social acomodada, ya que, por medio de los adornos que lucía la mujer, el padre hacía ostentación de sus riquezas.

La posibilidad de exponer abiertamente el poder de la familia de la novia resulta de gran utilidad para todos aquellos padres interesados en atraer la atención de yernos poderosos que les proporcionaran apoyo político o militar. Por ello, los vestidos que presentan las novias son mucho más ostentosos en las obras de contenido preferentemente bélico.

A modo de ejemplo, pueden compararse dos novias distintas presentadas en contextos diferentes: el uno, el de la tranquilidad de una ciudad en tiempos de paz; el otro, el que estaba marcado por la guerra. En el relato de las bodas de Ariadna y Dioniso, inserto en un diálogo de Jenofonte, no se dan detalles del vestido de la novia, porque este aspecto carece de importancia frente al desarrollo de la narración. De su vestido se señala, únicamente, la naturaleza festiva y extraordinaria:

ἐκ τούτου πρῶτον μὲν ἢ Ἀριάδνη ὡς νύμφη κεκοσμημένη  
παρήλθε.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Hdt., IV 34, 1-2: “En honor de esas hijas solteras de los hiperbóreos que habían muerto en Delos, las muchachas y los hijos de los delios se cortan el pelo. Ellas antes de la boda se cortan un rizo, lo enrollan alrededor de un huso y lo colocan sobre el sepulcro [...] y cuantos son jóvenes de entre los delios, enroscando algunos mechones alrededor de hierba fresca, los colocan ellos mismos sobre el sepulcro”.

<sup>309</sup> X., *Smp.*, IX 3: “Después de esto entró primero Ariadna adornada como una novia”.

En los relatos de carácter histórico los atavíos de las novias se describen con mucho mayor detalle, pues con ellos se buscaba una finalidad concreta. Las hijas eran utilizadas como moneda de intercambio y el adorno de sus vestidos nupciales servía para hacer alarde de la riqueza paterna<sup>310</sup>, ocupando un lugar destacado el oro y la pedrería.

Presentamos como ejemplo la actuación de Ámasis quien, para conseguir un pacto con Cambises, le da una mujer en matrimonio con la intención de sellar una alianza. Comoquiera que la mujer entregada no era su verdadera hija, recurrió a la estratagema de ataviarla con la misma clase de detalles pomposos que habría llevado si realmente hubiera sido su hija:

ταύτην δὴ τὴν παῖδα ὃ Ἄμασις κοσμήσας ἐσθῆτί τε καὶ χρυσῶ  
ἀποπέμπει εἰς Πέρσας ὡς ἑωυτοῦ θυγατέρα.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> Esta tendencia al lujo parece superar en importancia al principal motivo por el que los griegos tomaban a una mujer como esposa en época clásica: la procreación. Así, donde cabría esperar que las hijas fueran ataviadas con amuletos que simbolizaran la fecundidad y auguraran una magnífica descendencia, la pompa y el lujo sustituyen a estos símbolos de fertilidad. Esta clase de amuletos aparecen en otros autores como Plutarco quien refleja el modo de ataviar a las novias beocias; *cf. Moralia*, 138 d: ἐν Βοιωτίᾳ τὴν νύμφην κατακαλύψαντες ἀσφαραγωνιᾷ στεφανοῦσιν· ἐκείνη τε γὰρ ἥδιστον ἐκ τραχυτάτης ἀκάνθης καρπὸν ἀναδίδωσιν, ἣ τε νύμφη τῷ μὴ φυγόντι μηδὲ δυσχεράναντι τὴν πρώτην χαλεπότητα καὶ ἀηδίαν αὐτῆς ἡμερον καὶ γλυκεῖαν παρέξει συμβίωσιν. “En Beocia, después de cubrir a la novia, la coronan con hojas de espárrago pues la hoja de espárrago, desde el tallo más áspero, produce el fruto más dulce; por eso la novia proporcionará una unión dulce y apacible al marido que no la rechaza, ni se disgusta para nada ante su primera incomodidad y molestia”.

<sup>311</sup> Hdt., III 1, 3: “Ámasis, ataviando a esta muchacha con un vestido y con joyas de oro, la envió a Persia como si fuera su propia hija”.

Mayor cantidad de detalles aún se aportan en la descripción de la ornamentación con la que Ciaxares presenta a su hija como novia para Ciro:

ὁ δὲ Κναξάρης ταῦτα μὲν ἐδέχετο, προσέπεμψε δὲ αὐτῷ τὴν  
θυγατέρα στέφανόν τε χρυσοῦν καὶ ψέλια φέρουσαν καὶ στρεπτὸν καὶ  
στολὴν Μηδικὴν ὡς δυνατὸν καλλίστην.<sup>312</sup>

V. Siguiendo el normal desarrollo del γάμος, una vez que se había ataviado convenientemente a la novia, tenía lugar la ἔκδοσις, que era el traslado nocturno<sup>313</sup>, habitualmente hecho en carro<sup>314</sup>, de la mujer desde la casa de su padre hasta su nueva casa. Sin embargo, el empleo del carro para trasladar a la novia a menudo aparece sustituido en los contextos bélicos por otra clase de transportes. La sustitución se debe a que no siempre se realizaba el γάμος en la tranquilidad de una ciudad en paz, sino en el ambiente bélico de una guerra<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 18: “Ciaxares aceptó estas cosas y le envió a su hija con una corona de oro, pulseras, un collar y la túnica meda más hermosa que podía existir”.

<sup>313</sup> Este traslado solía estar iluminado por antorchas y seguido de una comitiva solemne, como describe FLACELIÈRE (1962<sup>2</sup>: 32).

<sup>314</sup> Véase, por ejemplo Plu., *Moralia.*, 244 e: ἀγομένης δὲ τῆς νύμφης ἐπὶ ζεύγους. “Cuando se transporta a la novia sobre un carro”.

<sup>315</sup> El ámbito de la guerra podía modificar el modo de trasladar a la novia. Si habitualmente se hacía sobre un carro, en un texto de Diodoro se describe un traslado en barco; *cf.* XIV 44, 7: ὀλίγαις δ’ ἡμέραις πρὸ τῶν γάμων ἀπέστειλεν εἰς Λοκροὺς πεντήρη πρῶτον νεναυπηγημένην, ἀργυροῖς καὶ χρυσοῖς κατασκευάσμασι κεκοσμημένην· ἐφ’ ἧς διακομίσας τὴν παρθένον εἰς τὰς Συρακούσας εἰσήγαγεν εἰς τὴν ἀκρόπολιν. “Pocos días antes de la ceremonia envió a Locrio una quinquerre, la primera que había construido, adornada con artificios de plata y oro, y sobre ella transportó a la muchacha soltera hasta Siracusa para conducirla a la acrópolis”.

La forma tradicional de llevar a cabo el traslado era con solemnidad, acompañado por una procesión iluminada con la luz de antorchas<sup>316</sup> y conducida por los sonos de la música y de los himnos nupciales, ὑμέναιοι, que auguraban fertilidad a la nueva pareja. Aunque la descripción de procesiones de esta clase no es frecuente en nuestros textos, en aquellas raras ocasiones en que tiene lugar, destaca también la descripción del vestido de la novia.

La tendencia al lujo y la ostentación se justifican por el interés paterno en exponer las riquezas de la familia, considerándolas como un eficaz reclamo para llamar la atención del novio<sup>317</sup>. Además, las procesiones están escoltadas, como cabe esperar, por personajes del ámbito de la política y de la guerra:

---

<sup>316</sup> Sobre el empleo de antorchas en las procesiones, *vid.* PARSINOU (2000: 19- 43).

<sup>317</sup> La costumbre de describir procesiones matrimoniales fastuosas está presente en otras obras de contenido bélico. Obsérvese la curiosa y magnífica procesión que llevó a cabo un hombre de considerable poder con la colaboración de toda la ciudad, pues es un ejemplo que refleja hasta qué punto trataba de influir el padre en la opinión de su futuro yerno. *Cf.* DS, XIII 84, 1-3: Ἀντισθένης [...] γάμους ἐπιτελῶν τῆς θυγατρὸς εἰστίασε τοὺς πολίτας ἐπὶ τῶν στενωπῶν ὧν ἕκαστοι, καὶ ζεύγη τῇ νύμφῃ συνηκολούθησε πλείω τῶν ὀκτακοσίων. [...] περιττότατον δέ φασι γενέσθαι τὸ περὶ τὴν τοῦ φωτὸς κατασκευὴν· τοὺς τε γὰρ βωμοὺς τοὺς ἐν πᾶσι τοῖς ἱεροῖς καὶ τοὺς ἐν τοῖς στενωποῖς καθ' ὅλην τὴν πόλιν ἐπλήρωσε ξύλων, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων ἔδωκε σχίδακας καὶ κληματίδας, παραγγείλας, ὅταν ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἀναφθῆ πῦρ, ἅπαντας ἐπιτελεῖν τὸ παραπλήσιον· ὧν ποιησάντων τὸ προσταχθέν, καθ' ὃν καιρὸν παρακαιρὸν ἦγετο ἡ νύμφη, προηγουμένων πολλῶν τῶν τὰς δᾶδας φερόντων, ἡ μὲν πόλις ἔγεμε φωτὸς, τὸ δὲ συνακολουθοῦν πλῆθος οὐκ ἐχώρουν αἱ δημόσιαι κατὰ τὸ ἔξης ὁδοί. “Antístenes [...] al llevar a cabo la boda de su hija invitó a un banquete a todos los ciudadanos en las calles estrechas en las que cada uno de ellos vivía y acompañaron al carro de la novia más de ochocientos [...] dicen que lo más extraordinario fue la organización de la luz de las antorchas, pues llenó con trozos de madera los altares de todos los templos y calles estrechas que estaban a lo largo de la ciudad y dio palos de madera y leña seca a los que estaban en sus lugares de trabajo pidiéndoles que, cuando se encendiera el fuego desde la acrópolis, realizaran todos la misma acción; mientras ellos hacían lo ordenado, la novia fue conducida en carro, llevándola muchos ciudadanos que portaban antorchas y la ciudad se llenó de luz y enseguida los caminos públicos no tuvieron cabida para la muchedumbre que la acompañaba”.

ποίαν γὰρ νύμφην πώποτε τοσοῦτοι ἵππεῖς καὶ πελτασταὶ καὶ  
ὀπλῖται προύπεμψαν ὅσοι τὴν σὴν γυναῖκα εἰς τὸν σὸν οἶκον  
προπέμψειαν ἄν;<sup>318</sup>

VI. El siguiente ritual era el rapto simbólico, cuyo carácter resultaba meramente representativo y teatral<sup>319</sup>, ya que lo realmente importante era el compromiso acordado entre padre y novio antes de la ceremonia. El rapto era un rito social que permitía el traspaso de la potestad de la mujer desde el padre al esposo y autorizaba al marido a introducirla en el culto religioso de su οἶκος.

Sin embargo, la descripción de esta parte de la ceremonia está dotada de una identidad propia, cargada de matices que implican un tratamiento particular por parte de nuestros prosistas. El ejemplo concreto que presenta Heródoto no describe el rito esperado por todos los presentes, ni siquiera pactado con anterioridad bajo las sombras, sino que supone una ofensa real para la mujer y para su familia biológica. Este pasaje no es un episodio puramente simbólico, sino un acto por medio del cual un hombre concreto se apodera de una mujer con la intención de hacerla su esposa.

La sustracción de la mujer empleando la fuerza física es habitual en relatos carentes de valor matrimonial en los que los hombres se apoderan de las mujeres con

---

<sup>318</sup> X., *HG.*, IV 1, 9: “¿A qué novia escoltaron nunca tantos jinetes, peltastas y hoplitas como escoltaron a tu mujer?”

<sup>319</sup> Cf. CARTLEDGE (1981: 100).

una finalidad concreta. Recordemos el intento de rapto de la mujer de Jasón para obtener descendencia de ella<sup>320</sup>.

Pero el rapto matrimonial al que nos referimos tiene lugar durante la celebración de un γάμος espartano. El estupor que produjo a los presentes nos indica que este acto carecía de carácter simbólico y confería al hombre todo el derecho sobre la mujer. El carácter violento se observa porque el hombre que la rapta no es el mismo al que su padre la había prometido como esposa:

ἀρμοσαμένου Λευτυχίδεω Πέρκαλον τὴν Χίλωνος τοῦ Δημαρμένου  
θυγατέρα ὁ Δημάρητος ἐπιβουλεύσας ἀποστερέει Λευτυχίδα τοῦ γάμου,  
φθάσας αὐτὸς τὴν Πέρκαλον ἀρπάσας καὶ σχῶν γυναῖκα.<sup>321</sup>

La importancia del ritual del rapto espartano es mencionada también en un pasaje de Plutarco donde se hace una descripción similar de la ceremonia espartana, considerándola casi como un acto de índole poco civilizada:

τὴν δ' ἀρπασθεῖσαν ἢ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν  
κεφαλὴν ἐν χροῶ περιέκειρεν, ἱματίω δ' ἀνδρείω καὶ ὑποδήμασιν  
ἐνσκευάσασα, κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός. Ὁ δὲ νυμφίος

---

<sup>320</sup> X., *HG*, VI 4, 37: οἱ δὲ τινες ὡς ἐπεὶ παῖδες αὐτῷ οὐκ ἐγίνοντο ἐκ ταύτης, ὅτι πέμπων εἰς Θήβας ἐμνήστευε τὴν Ἰάσονος γυναῖκα [ἀνα]λαβεῖν. “Otros dicen que, puesto que no le habían nacido hijos de ella, envió mensajeros a Tebas con la intención de apoderarse de la mujer de Jasón”.

<sup>321</sup> Hdt., VI 65, 2: “Habiendo arreglado un compromiso Leotíquidas con Pércalo, la hija de Quilón, el de Demármeno, Demarato privó a Leotíquidas de la boda por medio de una conspiración; Demarato, adelantándose, raptó a Pércalo y la tuvo como esposa”.

οὐ μεθύων οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων ὥσπερ αἰεὶ δεδειπνηκῶς ἐν τοῖς  
φιδιτίοις, παρεισελθὼν ἔλκε τὴν ζώνην καὶ μετήμεγκεν ἀράμενος ἐπὶ τὴν  
κλίνην.<sup>322</sup>

Al igual que la versión ofrecida por Plutarco, Heródoto concede al rapto un gran valor, dado que lo presenta como el elemento constitutivo y principal de la ceremonia. Sin embargo, en su relato deja posibilidad a la existencia de un compromiso matrimonial previo, como sucedía en Atenas<sup>323</sup>. El compromiso pactado con anterioridad entre Leotíquidas y Quilón habría sido válido si no se hubiera producido el rapto. Por tanto, según Heródoto, el compromiso espartano consistía en una especie de acuerdo pre-nupcial donde el padre y el novio preparaban el rapto simbólico que tendría lugar con posterioridad.

La existencia de una ἐγγύη espartana no podía ser igual a la ateniense; de hecho, no se hace referencia a una entrega de la hija en matrimonio, como hace Heródoto en otras ocasiones<sup>324</sup>. Esta posible ἐγγύη espartana es una especie de arreglo entre hombres, que aparece perfectamente definido por el verbo con el que se designa: ἀρμόττω.

---

<sup>322</sup> *Lyc.*, 15, 5-6: “Se casaban, por medio del rapto, con mujeres no pequeñas ni precoces para el matrimonio, sino en su lozanía y maduras. A la raptada, la llamada νυμφεύτρια, la tomaba consigo, le rapaba por completo la cabeza, la cubría con un vestido de hombre y unas sandalias y la obligaba a acostarse sola, sin luz, sobre una cama de paja. El novio sin estar borracho ni agotado sino sobrio como siempre que cenaba con los φιδίτια, tras entrar en secreto le desataba el cinturón y, levantándola, la trasladaba a la cama”.

<sup>323</sup> La posibilidad de que el matrimonio por captura fuera compatible con un compromiso previo es sugerida, someramente, por CARTLEDGE (1981: 100).

<sup>324</sup> *Cf.* Hdt., I 74, 4; I 107, 2; VI 71, 2; VI 130, 2; VII 224, 2; IX 111, 2.

VII. Quedaba por llevar a cabo un último rito para consolidar la unión: la entrada en el tálamo donde la nueva pareja iniciaba la cohabitación<sup>325</sup>, verdadero comienzo de la vida matrimonial<sup>326</sup>. Este momento era muy importante<sup>327</sup> ya que conllevaba el paso de la novia a su nueva vida<sup>328</sup> y la capacitaba para desarrollar la tarea que debía cumplir lo más pronto posible, la maternidad<sup>329</sup>.

---

<sup>325</sup> Esta parte de la ceremonia era la última, pero no la menos importante, puesto que abría el camino a la principal tarea de la mujer: la procreación. La entrada en el lecho nupcial era cuidadosamente custodiada por la νυμφεύτρια, que se encargaba de formular deseos de buenos augurios para la pareja. Y tras la entrada al lecho la puerta era protegida por una especie de guardián, παρανύμφος, que se encargaba de impedir que los novios fueran molestados en su primer encuentro sexual. Antes de la entrada de los novios al tálamo se llevaban a cabo una serie de rituales; *vid.*, sobre ellos, MAGNIEN (1936: 137-138).

<sup>326</sup> La cohabitación de la pareja era utilizada en los tribunales como una prueba de la existencia de la unión matrimonial; *cf.* D., XXX 25: φέρε δὴ, ὡς ἄνδρες δικασταί, καὶ τὴν γυναῖχ' ὑμῖν ἀποδείξω λόγῳ μὲν ἀπολελοιπίαν, ἔργῳ δὲ συνιοκοῦσαν Ἀφόβῳ. “Adelante, jueces, pues os demostraré también que la mujer ha abandonado a su marido de palabra, pero de hecho cohabita con Áfobo”. Asimismo, en D., XXX 33: ἔτι τοίνυν, ὡς ἄνδρες δικασταί, καὶ τεκμηρίῳ μεγάλῳ γινῶναι ῥάδιον, ὅτι τῇ ἀληθείᾳ συνῶκει καὶ οὐδέπω καὶ τήμερον ἀπολέλοιπεν. “Jueces, aún es fácil saber por una gran prueba que en verdad cohabitaba con él y que nunca, incluso hoy, ha abandonado a su marido”.

<sup>327</sup> La entrada en el lecho nupcial era tratada con respeto por la sociedad griega. Así, actitudes poco racionales, como las de los espartanos, son analizadas de manera crítica por parte de algunos autores; es el caso de Plutarco; *cf. Moralia*, 279 f: διὰ τί τῇ νύμφῃ τὸ πρῶτον οὐκ ἐντυγχάνει μετὰ φωτὸς ὁ ἀνὴρ ἀλλὰ διὰ σκόπους; πότερον ὅτι αἰδεῖται πρὶν ἢ συνελθεῖν ἀλλοτρίαν νομίζων, ἢ καὶ πρὸς ἰδίαν προσιέναι μετ' αἰδοῦς ἐθιζόμενος; “¿Por qué el marido no va primero a dar con su mujer recién casada con luz, sino en la oscuridad? ¿Acaso porque siente vergüenza considerándola ajena antes de ir con él o porque está acostumbrado a acercarse a la esposa propia con respeto?”

<sup>328</sup> Se consideraba que el sexo era una ocupación matrimonial que correspondía a la mujer y en la que estaba asistida por Afrodita; *cf. REDFIELD* (1982: 196).

<sup>329</sup> Para favorecer la procreación los recién casados solían comer frutos, pues se creía que ayudaban a la fertilidad. Sin embargo, parece que había también causas de otra índole por las que la mujer comía este tipo de alimentos. Plutarco sugiere que era para hacer más agradable el aliento de la mujer; *cf. Moralia*, 279 f: ἢ, καθάπερ ὁ Σόλων ἔγραψε μήλου κυδωνίου τὴν νύμφην ἐντραγοῦσαν εἰς τὸν θάλαμον βαδίζειν, ὅπως τὸ πρῶτον ἄσπασμα μὴ δυσχερὲς γένηται μηδ' ἀχάριστον. “O, como Solón propuso por escrito, que la recién casada comiera rápidamente un fruto de membrillo al ir al tálamo para que el primer saludo no fuera repugnante ni desagradable”. También en *Moralia*, 138 d: ὁ Σόλων ἐκέλευε τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκατακλίνεσθαι μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν, αἰνιττόμενος ὡς ἔοικεν ὅτι δεῖ τὴν ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρῶτον καὶ ἡδεῖαν. “Solón ordena que la recién casada se acueste con su marido tras haber comido un fruto de membrillo, insinuando, como parece, que es necesario que de la boca y de la voz surja el primer placer

d.

Habida cuenta de la importancia de la procreación en los contextos políticos, resulta sorprendente la escasez de referencias a esta parte de la ceremonia con que nos encontramos. La entrada al tálamo es un momento de la vida de la mujer suficientemente importante por lo que no parece coherente esta ausencia en las obras de contenido bélico. En cambio, en otras obras, que trataremos más adelante, se observa un planteamiento innovador, pues, obviando el deseo de procrear para tener herederos<sup>330</sup>, parece fomentarse el rechazo a las relaciones sexuales entre los esposos.

De modo curioso, tal negativa parte de la legislación espartana y tiene la misma finalidad que la actitud contraria, la practicada por la sociedad ateniense: conseguir la mejor descendencia posible<sup>331</sup>:

ἐπεὶ γε μὴν γυνὴ πρὸς ἄνδρα ἔλθοι, ὀρώων τοὺς ἄλλους τὸν πρῶτον  
τοῦ χρόνου ἀμέτρως ταῖς γυναιξὶ συνόντας, καὶ τούτου τάναντία

---

armonioso y agradable”. La misma idea, aunque sin especificar las causas por las que la recién casada comía el membrillo en *Sol.* 20, 4: εἰς τοῦτο δὲ συντελεῖ καὶ τὸ τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκαθεύρειν μῆλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν. “A esto contribuye que la recién casada se encierre con su marido tras haber comido el fruto de un membrillo”.

<sup>330</sup> Por ese motivo, tras la entrada a la casa, los novios eran obsequiados con frutos secos para favorecer la fertilidad.

<sup>331</sup> La sociedad espartana creía que las mujeres estaban obligadas a parir los mejores hijos posibles, para lo cual era lícito servirse de las técnicas necesarias. Una de ellas era la del préstamo de esposas con el fin de que fueran fecundadas por el mejor semen del Estado; *cf.* *Plu., Lyc.*, 15, 12: ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέας γυναικός, εἰ δὴ τινα τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δοκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ’ αὐτὴν καὶ πλήσαντα γειναίου σπέρματος ἴδιον αὐτοῦ ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. “Se permitía al marido anciano de una mujer joven que, si tenía preferencia por alguno de los jóvenes distinguidos y respetables y lo sometía a prueba, lo llevara junto a ella, para que la llenara con esperma vigoroso e hiciera suya propia a la descendencia que naciera”.

ἔγνω.<sup>332</sup>

La negación de las relaciones sexuales entre los esposos manifestada por Jenofonte queda suficientemente subrayada por el verbo empleado para denominar esta unión, συνεῖναι, dado que éste era un verbo que habitualmente se empleaba para designar las relaciones sexuales con prostitutas. Las relaciones sexuales entre los esposos solían designarse con συνοικεῖν<sup>333</sup>, y la cohabitación adquirió tanta importancia que en época helenística συνοικεῖν empezó a tener un valor semejante al de γαμεῖν, entendido como una convivencia de carácter legítimo y capaz de proporcionar herederos con derecho a herencia<sup>334</sup>.

El uso de este verbo tan poco apropiado para los contextos matrimoniales debe considerarse argumento suficiente para admitir que Jenofonte se oponía a las relaciones sexuales sin moderación entre los esposos. Esta oposición no es una actitud exclusiva, puesto que aparece en otros prosistas posteriores, como Plutarco:

ἢ δὲ τοιαύτη σύνοδος οὐ μόνον ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης  
ἄσκησις ἦν, ἀλλὰ τοῖς τε σώμασι γονίμους καὶ τῷ φιλεῖν ἀει καινοὺς καὶ

---

<sup>332</sup> X., *Lac.*, I 5: “Después de que la mujer llega a la casa de su marido, viendo que los demás desde el primer momento mantienen relaciones sexuales con sus mujeres sin ninguna moderación, decidió lo contrario a esto”.

<sup>333</sup> Cf. DAUVILLIER (1960: 154).

<sup>334</sup> CALERO SECAL (1993-94: 91) aplica el término συνοικεῖν a la cohabitación que terminaba de consolidar la ἐγγύη.

προσφάτους ἦγεν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν οὐ δὲ διακορεῖς οὐδ' ἐξιτήλους  
ταῖς ἀνέδην κοινωνίαις.<sup>335</sup>

e.

Finalmente y a tenor de la celebración del γάμος, debemos recordar que la mujer podía casarse en segundas y terceras nupcias. Éstas no carecían de ceremonia ni de pompa, especialmente en el caso de las hijas de padres ilustres o de buena posición social. La sociedad griega admitía las segundas y terceras nupcias como solución factible para unas hijas que habían vuelto a la casa de sus padres tras un divorcio o una viudedad. De hecho, lo esperado en estos casos era que la hija volviera a ser casada, pues la sociedad griega no veía ningún inconveniente en estos nuevos matrimonios. Las mujeres de condición social modesta ya no celebraban la ceremonia de unas segundas o posteriores nupcias de la misma forma que la primera, pero las mujeres de familias acomodadas sí, puesto que con ellas se trataba de llamar la atención sobre sus conciudadanos<sup>336</sup>.

Nuestros prosistas presentan pocos ejemplos de ceremonias pomposas, pero en ellos destaca la figura pasiva de la mujer, como sucede en los matrimonios en primeras

---

<sup>335</sup> *Lyc.*, 15, 10: “Tal clase de unión sexual no era sólo un ejercicio práctico de dominio de sí mismo y de moderación sino que los llevaba a la relación sexual fértiles con sus cuerpos y siempre nuevos y frescos para el amor, sin estar hartos y sin haber perdido las fuerzas por las relaciones sexuales descontroladas”.

<sup>336</sup> No era habitual que la segunda boda de una hija se celebrara con la misma pompa que la primera. Sin embargo, esta posibilidad no debe ser excluida, dado que en los contextos en que nos movemos la ceremonia nupcial tenía, como ya hemos visto, un valor social especial. A menudo era utilizada por el padre para hacer alarde público de sus riquezas y de la posición social de su familia. Pero también servía para llamar la atención sobre el novio, por lo que este valor tenía la misma importancia en segundas o terceras nupcias.

nupcias. Tampoco encontramos suficientes explicaciones de las causas que inducen a la nueva ceremonia, al igual que carecemos de un verbo con el que se haga alusión a estos segundos matrimonios, lo que obliga a nuestros prosistas a servirse de adjetivos o adverbios<sup>337</sup>.

Los matrimonios en segundas o terceras nupcias presentan las dos variantes, la del hombre que se casa con una segunda mujer y la de la mujer que es casada por segunda vez. En ellos se aprecian leves diferencias, pues cuando es el hombre el que busca una segunda esposa, el tratamiento es más pormenorizado. En este caso, se aportan detalles acerca de los motivos que condujeron al hombre a buscar a la nueva esposa, los cuales, como cabe suponer, se deben a la necesidad de tener descendencia.

Citamos, como ejemplo de ello, la actuación de un rey espartano que había perdido a su primogénito y se encuentra apremiado por la necesidad de encontrar un heredero para conservar el trono en manos de su familia:

οὗτος ὁ Ζευξίδημος οὐκ ἔβασίλευε Σπάρτης· πρὸ Λευτυχίδεω γὰρ  
τελευτᾷ, λιπὼν παῖδα Ἄρχιδημον. Λευτυχίδης δὲ στερηθεὶς Ζευξιδήμου  
γαμέει δευτέρην γυναῖκα Εὐρυδάμην.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> La lengua griega no se servía de un verbo concreto para designar las segundas nupcias, lo que es una prueba de que recibían un tratamiento similar a las primeras y de que gozaban de la misma consideración respetable. Tampoco transmite matices negativos de estas uniones. La esposa que se casaba por segunda vez tenía el mismo valor para un hombre que la que se casaba por vez primera: era una procreadora de hijos para su casa. Por ese motivo, el verbo que designaba la boda debía ser el mismo: γαμεῖν.

<sup>338</sup> Hdt., VI 71, 1-2: “Este Zeuxidamo no reinó en Esparta; pues murió antes que Leotíquidas, dejando a un hijo, Arquídamo. Leotíquidas, privado de Zeuxidamo, se casó con una segunda mujer, Eurídama”.

Como hemos señalado, si lo que se describe es un matrimonio en segundas nupcias por parte de la mujer, tenemos un tratamiento más impreciso. No se dan detalles del motivo por el que el hombre decide casarse con ella, ni en su caso, tampoco se indican las causas que provocaron la disolución de los matrimonios anteriores. Asimismo, hay mayor inexactitud en el modo de designarla, pues su situación no se indica con un adjetivo numeral, como en el caso anterior<sup>339</sup>. La segunda ceremonia es mencionada con cierta imprecisión por medio del adverbio αὐτίς, que indica la repetición de una situación anterior:

τὴν μὲν Ἄτοσσαν προσυνοικήσασαν Καμβύση τε τῷ ἀδελφεῷ καὶ  
αὐτίς τῷ μάγῳ.<sup>340</sup>

f.

Con todo, no son las segundas nupcias las únicas clases de uniones conyugales especiales que destacan en nuestros textos. Es lógico pensar que a partir de la observación y descripción de las costumbres de otras comunidades sociales surjan situaciones no habituales para el mundo griego. La práctica más frecuente es la poligamia que, si bien no es admitida entre los griegos como la situación más apropiada

---

<sup>339</sup> Δεύτερη expresa el concepto de una segunda unión conyugal.

<sup>340</sup> Hdt., III 88, 2: “Atosa había convivido en matrimonio con su hermano Cambises y en segundas nupcias con el mago”.

para una mujer respetable o para una familia de prestigio<sup>341</sup>, tampoco está del todo excluida.

La poligamia con que nos encontramos tiene lugar, mayoritariamente, en pueblos no griegos, incluso en pueblos considerados bárbaros. La mayor parte de los textos hace referencia a los persas y, debido al continuo roce con ellos y con su modo de vida, estos matrimonios múltiples son tratados con total naturalidad, haciendo referencia a ellos como si se tratara de un matrimonio monógamo griego.

Por tanto, la poligamia no destaca por su carácter extraño o asombroso sino que, en bastantes ocasiones, recibe consideración de matrimonio legítimo. Estas uniones son mencionadas preferentemente por Heródoto y, debido a su método de investigación de la historia, las presenta como si fueran griegas, aplicándoles por ello el mismo léxico que aplica a los matrimonios monógamos<sup>342</sup>.

Dado que no podríamos definir la poligamia de nuestros textos como un hecho irracional, realizaremos un análisis que parta de la consideración positiva o indiferente con la que son presentadas tales uniones.

---

<sup>341</sup> La poligamia no podía tener cabida en una sociedad excesivamente preocupada por la búsqueda de una descendencia legítima, pues la legislación griega de la época clásica imponía unos cánones sociales que se diferenciaban de los de las gentes de otras culturas. Sin embargo, el continuo roce con estos pueblos bárbaros permite que comportamientos, a menudo salvajes y poco civilizados, fueran entendidos por una sociedad como la griega sin que ello causara sorpresa. No obstante, el modo del que se sirven nuestros autores para traerlos ante la mirada de sus conciudadanos es la exposición detallada con la intención de reforzar el concepto de superioridad cultural griega.

<sup>342</sup> La aplicación de terminología griega para matrimonios polígamos se comprende, si se analiza bajo la perspectiva de la *interpretatio graeca* apuntada por SCHRADER en LÓPEZ EIRE - SCHRADER (1994: 154-155). Desde este punto de vista, con el empleo del mismo léxico que designaba a los matrimonios monógamos griegos, se traía a los ojos del lector una práctica que era inaceptable legalmente para el mundo griego.

I. Dentro de las uniones que gozan de una consideración hasta cierto punto positiva, se observa cierta gradación de matices. Las más frecuentes son las que se reconocen abiertamente sin entrar en consideración sobre aspectos legales o sociales que las conviertan en lícitas a los ojos del mundo griego.

Las referencias a estos matrimonios se introducen en el relato a modo de explicación o aclaración de algunas situaciones que se comprenden mejor con ese inciso<sup>343</sup>. Pero su inclusión en la narración no siempre ayuda a interpretar mejor los sucesos acaecidos<sup>344</sup>. Incluso, en algunos casos el autor habla de ellas con notable interés, considerándolas nupcias distinguidas, especialmente cuando se trata del matrimonio de un personaje de elevada posición social<sup>345</sup>:

γάμους τε τοὺς πρώτους ἐγάμεε Πέρσησι ὁ Δαρείος, Κύρου μὲν  
δύο θυγατέρας Ἄποσσάν τε καὶ Ἄρτυστῶνην, τὴν μὲν Ἄποσσαν  
προσυνοικήσασαν Καμβύση τε τῷ ἀδελφεῷ καὶ αὐτὶς τῷ μάγῳ, τὴν δὲ  
Ἄρτυστῶνην παρεθένον. ἑτέρην δὲ Σμέρδιος τοῦ Κύρου θυγατέρα ἔγημε,

---

<sup>343</sup> En el relato del descubrimiento, por parte de Ótanes, del impostor de Esmerdis, el hijo de Ciro, se hace necesario explicar que este hombre convivía en matrimonio con diversas mujeres. Así puede comprenderse que la mujer no tuviera posibilidad de dar a su padre los detalles que éste le pedía; cf. Hdt., III 68, 3: ἔσχε αὐτοῦ Καμβύσης θυγατέρα, τῇ οὖνομα ἦν Φαιδυμίη· τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην εἶχε τότε ὁ μάγος καὶ ταύτη τε συνοίκεε καὶ τῆσι ἄλλησι πάσησι τῆσι τοῦ Καμβύσεω γυναιξί. “Cambises tenía como esposa a una hija de él, cuyo nombre era Fedimia; a ésta misma la tenía entonces como esposa el mago, conviviendo en matrimonio con ella y con todas las otras esposas de Cambises”. La poligamia se utiliza también para exponer un castigo; cf. X., Cyr., I 3, 11: εἰ δὲ πάνυ σπουδάζοι φαγεῖν, εἴποιμ’ ἂν ὅτι παρὰ ταῖς γυναιξίν ἐστιν· “Y si deseara vehementemente comer, le diría que está junto a sus esposas”.

<sup>344</sup> Hdt., III 130, 4: ἦσθεῖς δὲ τῷ ἔπει ὁ Δαρείος ἀποπέμπει μιν παρὰ τὰς ἑωυτοῦ γυναῖκας. “Puesto que le agradó a Darío, lo envió con sus esposas”.

<sup>345</sup> Posiblemente, el tratamiento favorable que reciban estos matrimonios se deba al respeto que el personaje masculino despierta en el autor, pues en otros contextos donde los protagonistas son hombres del pueblo no se observa la misma opinión favorable ante un acto de características similares.

τῆ οὐνομα ἦν Πάρμυς· ἔσχε δὲ καὶ τὴν τοῦ ᾽Οπάνεω θυγατέρα.<sup>346</sup>

Además de la consideración, en cierto modo positiva, se advierten otros matices. Debido acaso al interés por asimilar estas uniones a las griegas, hay ocasiones en que se hace público el cariño especial manifestado por un hombre concreto hacia una de las mujeres. Tal sentimiento amoroso sitúa a la mujer en una posición cercana a la de la esposa legítima mientras que las demás son tratadas como concubinas:

᾽Αρσάμης ὁ Δαρείου [τε] καὶ ᾽Αρτυστῶνης τῆς Κύρου θυγατρός,  
τὴν μάλιστα στέρεξας τῶν γυναικῶν Δαρείος εἰκὼ χρυσέην σφυρήλατον  
ἐποίησατο.<sup>347</sup>

Otra caracterización de los matrimonios polígamos, como si se tratara de los griegos, se observa en el modo de designar a las esposas compartidas, aunque legítimas ante los ojos de estas comunidades. El adjetivo con el que se denominan es *κουρίδια*, para ubicarlas en un lugar bien distinto del de las prostitutas o concubinas y muy cercano al de la *γυνὴ γαμητὴ* griega<sup>348</sup>:

---

<sup>346</sup> Hdt., III 88, 2-3: “En opinión de los persas, Darío contrajo distinguidas nupcias al casarse con dos hijas de Ciro: Atosa y Artistone. Atosa había convivido en matrimonio con su hermano Cambises y en segundas nupcias con el mago; Artistone estaba soltera, pero también se casó con otra hija de Esmerdis, hijo de Ciro; y tuvo como esposa a la hija de Otanes”.

<sup>347</sup> Hdt., VII 69, 2: “Ársames, el hijo de Darío y de Artistone, la hija de Ciro, mandó hacer una estatua de oro trabajado a martillo porque amaba especialmente a esa mujer de entre sus esposas”.

<sup>348</sup> En el mundo homérico ya existía una clara diferencia entre la esposa legítima y la concubina o la prostituta, para ello se empleaba la fórmula léxica *κουρίδιη ἄλοχος*. En referencia a esta terminología, PATTERSON (1991: 69) expone que el significado originario de esta expresión era el de una esposa que

Ξεῖνε Μακεδών, ἡμῖν νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσησι, ἐπεὰν δεῖπνον  
προτιθώμεθα μέγα, τότε καὶ τὰς παλλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναῖκας  
ἐσάγεσθαι παρέδρους.<sup>349</sup>

En época clásica la esposa legítima se diferenciaba de la que no lo era por su trato y su respeto social, pero también por ser definida con expresiones como ésta: γυνὴ ἐγγυητή, que definía a la esposa casada con ἐγγύη y, por tanto, reconocida socialmente. Sin embargo, el texto que acabamos de citar presenta una terminología no del todo correcta por diversos motivos.

La terminología ἐγγυητή se referiría a un ritual que no se había producido, dado que con ese adjetivo se alude a la calidad de ciudadana de una mujer, circunstancia que no se daba entre las mujeres persas debido a la práctica de la poligamia<sup>350</sup>. Por ello, si Heródoto hubiera empleado este adjetivo, no habría sido ni objetivo ni veraz ante sus contemporáneos, ya que trataría de aplicar las normas del derecho ático a una comunidad que se regía por leyes bien diferenciadas. Además, el ritual de la ἐγγύη no era practicado por la sociedad persa; por tanto, este modo de denominar a la esposa sería incorrecto ante los ojos de un griego, ya que no se habla de una única esposa sino de varias, lo que significa que habría diversos compromisos matrimoniales.

---

se había casado virgen. Una teoría bien diferente es la de MAGNIEN (1937: 299) quien explica el valor de κουρίδιη por el hecho de que había tenido lugar el ritual del corte de cabello.

<sup>349</sup> Hdt., V 18, 2: “Amigo macedonio, nosotros los persas tenemos esta costumbre: cuando ofrecemos un gran banquete, incluimos como comensales a las concubinas y a las esposas legítimas”.

<sup>350</sup> Cf. BOZZA (1934: 362).

El adjetivo *κουρίδια* sería el apropiado para designar a una mujer que se sitúa en una posición distinta de la concubina y que goza del derecho de dar hijos legítimos a su marido, como la esposa griega. No obstante, no puede decirse que la *γυνή κουρίδια* tenga el mismo *status* social que la *γυνή ἐγγυητή*, dado que la primera debía compartir con otras mujeres su posición en la casa y que, en tal caso, la descendencia del hombre no es el fruto de una sola mujer sino de varias, como puede deducirse de la descripción que vemos a continuación:

γαμέουσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν πολλὰς μὲν κουριδίας γυναῖκας, πολλῶ  
δ' ἔτι πλεῖνας παλλακὰς κτῶνται.<sup>351</sup>

Ante una situación de poligamia, la única expresión léxica posible de la que puede valerse Heródoto para designar a estas esposas legítimas persas es el adjetivo *κουρίδια*, utilizándolo con el mismo matiz que tenía en la épica homérica y donde indicaba legitimidad<sup>352</sup>.

Aunque en sus orígenes este adjetivo hacía referencia a la virginidad de la novia, el matiz semántico de este pasaje coincide con el que proponen algunos

---

<sup>351</sup> Hdt., I 135, 1: “Cada uno de ellos se casa con muchas esposas legítimas. Además se procuran para sí un mayor número de concubinas”.

<sup>352</sup> Aunque en sus orígenes este adjetivo indicara la virginidad de la novia, el matiz semántico que aquí encontramos coincide con el propuesto por SÁNCHEZ GARCÍA (1990: 297), el de legitimidad. Y dado que Heródoto presenta rasgos arcaizantes en su estilo y en algunos de los tratamientos que aplica al matrimonio, *cf.* (SCHRADER en LÓPEZ EIRE - SCHRADER 1994: 91-92), parece que el empleo de este adjetivo debe entenderse como un ejemplo más de esta tendencia a mirar al pasado.

investigadores<sup>353</sup>: el de la legitimidad. Y dado que Heródoto presenta rasgos arcaizantes en su estilo, es más apropiado optar aquí por el matiz de legitimidad, entendiendo este valor semántico como un nuevo ejemplo de su conocida tendencia a mirar al pasado<sup>354</sup>.

Sabemos también que, cuando Heródoto quiere presentar una costumbre extranjera como admisible, recurre a léxico para acomodarla a la mentalidad griega, pero la acomodación léxica no es su único modo de hacerlo. Algunas veces se sirve del marco legal para dar mayor entidad a todas aquellas costumbres que contrastaban seriamente con las griegas. El principal problema que nos encontramos es que, a menudo, este marco es muy reducido y tan sólo se puede deducir del contexto.

Sobre los peonios dice que tenían un particular sistema legal para considerar legítimos los matrimonios poligámicos:

μετὰ δὲ νόμῳ χρεώμενοι ἰστᾶσι τοιῶδε· κομίζοντες ἔξ ὄρεος τῷ  
οὔνομά ἐστι Ὀρβηλος κατὰ γυναῖκα ἑκάστην ὃ γαμέων τρεῖς σταυροῦς  
ὑπίστησι· ἄγεται δὲ ἕκαστος συχνὰς γυναῖκας.<sup>355</sup>

II. Después de habernos ocupado de aquellos matrimonios poligámicos que despiertan el interés de nuestros prosistas, resta por analizar la segunda clase de

---

<sup>353</sup> Cf. SÁNCHEZ GARCÍA (1990: 297).

<sup>354</sup> Dado que la influencia de la épica en Heródoto es aceptada de manera generalizada; cf. (SCHRADER en LÓPEZ EIRE - SCHRADER 1994: 91-95), parece que también este aspecto debe analizarse bajo esta teoría. El adjetivo *κουρίδια* sería, por tanto, un ejemplo del empleo del vocabulario épico en su obra, por lo que aportaría al contexto el matiz que tiene en la épica homérica.

<sup>355</sup> Hdt., V 16, 2: “Sirviéndose de esta norma la ponen en práctica: el que se casa pone, por cada mujer, tres palos debajo [de la plataforma] y los traen desde el monte que tiene el nombre de Orbelo; cada uno toma como esposa a muchas mujeres”.

matrimonios poligámicos, los que son tratados de modo indiferente, pues distan de las costumbres griegas. Tales uniones no llegan a ser consideradas prácticas aberrantes, pero sí rarezas de pueblos orientales con un nivel cultural inferior al de los griegos. Para ello se presenta al pueblo o tribu con un considerable grado de salvajismo. Tomemos como ejemplo un pasaje referente a las costumbres de los nasamonos:

γυναίκας δὲ νομίζοντες πολλὰς ἔχειν ἕκαστος ἐπίκοινον αὐτέων  
τὴν μείζην ποιεῦνται τρόπῳ παραπλησίῳ τῷ καὶ Μασσαγέται.<sup>356</sup>

De los tracios se aportan detalles de otra clase. La poligamia de este pueblo está descrita partiendo de la rivalidad bélica existente entre las mujeres, actitud totalmente censurable en una esposa griega que debía mostrar carácter dócil ante su marido:

ἔχει γυναίκας ἕκαστος πολλὰς· ἐπεὰν ὦν τις αὐτῶν ἀποθάνῃ,  
κρίσις γίνεται μεγάλη τῶν γυναικῶν καὶ φίλων σπουδαὶ ἰσχυραὶ περὶ  
τοῦδε, ἥτις αὐτέων ἐφιλέετο μάλιστα ὑπὸ τοῦ ἀνδρός· ἢ δ' ἂν κρίθῃ καὶ  
τιμήθῃ, ἐγκωμιασθεῖσα ὑπὸ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν σφάζεται ἐς τὸν  
τάφον ὑπὸ τοῦ οἰκηιοτάτου ἑωυτῆς, σφαχθεῖσα δὲ συνθάπτεται τῷ  
ἀνδρὶ· αἱ δὲ ἄλλαι συμφορὴν μεγάλην ποιεῦνται· ὄνειδος γάρ σφι τοῦτο  
μέγιστον γίνεται.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Hdt., IV 172, 2: “Considerando que tienen a muchas mujeres como esposas, cada uno hace la cópula en común de un modo semejante a los maságetas”.

<sup>357</sup> Hdt., V 5, 1: “Cada uno tiene a muchas mujeres como esposas y, cuando alguno de ellos muere, se produce una gran disputa entre ellas, así como profundas rivalidades entre sus amigos para saber cuál de

g.

Una vez finalizado el estudio entre la *γυνή* y el *γάμος*, es interesante realizar un análisis del léxico, con el que se designa el acto de casarse, dado que nuestros autores presentan en sus obras un tratamiento particular.

Las perífrasis verbales y verbos empleados para señalar la situación de la mujer en el matrimonio, entendido éste como un estado de convivencia reconocida públicamente, que permitía engendrar hijos legítimos, son principalmente tres: *γαμέω*, *ἔχω γυναῖκα* y *συνοικέω*. No obstante, debe hacerse mención del uso, en ocasiones muy concretas, de algunos verbos que designan de igual forma el acto de casarse. Sin embargo, su aparición esporádica impide que podamos hacer un análisis detallado de ellos<sup>358</sup>, circunstancia que no ocurre en el caso de los otros tres. Cada uno de los verbos antes mencionados define por sí mismo una particular relación entre la mujer y el matrimonio. De nuestros textos se hace evidente una pequeña evolución desde Heródoto a Jenofonte, pues éste último admite ya las nuevas pautas legales que se impusieron durante la época.

---

ellas era amada de un modo especial por su marido; la que resultaba escogida y conseguía el honor era elogiada por hombres y mujeres y degollada sobre el sepulcro por un familiar de éste. Tras ser decapitada era enterrada junto con su marido. Las demás sufrían una gran desdicha, pues eso suponía para ellas la mayor deshonra”.

<sup>358</sup> Nos referimos, concretamente a *ἀρμόττω*, presente en un pasaje de Heródoto (V 32, 1), en el que el matrimonio es considerado como un acuerdo legal; o a *συνέρχομαι*, presentado por Jenofonte (*Oec.*, X 4), para designar el matrimonio como asociación entre un hombre y una mujer.

Dado que un estudio conjunto de estos tres verbos no permitiría definir con suficiente precisión el papel de la mujer en el acto del casamiento, consideramos más adecuado para ello realizar el análisis partiendo de los matices que subyacen en cada uno de ellos, estudiando estos matices por separado, a fin de observar con mayor claridad su evolución.

I. Tomando como punto de arranque este planteamiento, comenzaremos en primer lugar por el estudio del verbo *γαμέω*, puesto que tradicionalmente se ha relacionado con el matrimonio y porque aparece con mayor frecuencia en nuestros autores.

i. En la obra de Heródoto (primera mitad del siglo V) *γαμέω* establece una relación directa entre la mujer y la ceremonia matrimonial, sin entrar en consideraciones posteriores de si tal ceremonia era legítima o no. La relación entre la mujer y el matrimonio viene dada por la celebración de un *γάμος*, reconocido públicamente, y no por su convivencia con el marido ni por su relación social con éste. El *γάμος* tiene un valor únicamente social: refleja el modo de entrar en la vida matrimonial, mediante una ceremonia que se lleva a cabo públicamente, la cual es la forma ritual de acceder al matrimonio, aunque no es la única forma de casarse<sup>359</sup>. El significado del *γάμος* variará

---

<sup>359</sup> En la obra homérica el *γάμος* se relacionaba con el banquete nupcial; cf. FINLEY (1955: 189). La relación que establece Heródoto entre *γαμέω* y la ceremonia nupcial puede entenderse como una influencia de los valores sociales de la época arcaica.

posteriormente con la legislación de Pericles (segunda mitad del siglo V), pues Heródoto no emplea *γαμέω* para aludir al matrimonio legal sino que lo usa como sinónimo de la ceremonia nupcial<sup>360</sup>.

Cualquier otro rito que se celebre conjuntamente con los propiamente matrimoniales<sup>361</sup>, no impedirá el uso del verbo *γαμέω* para designar las nupcias, puesto que la ceremonia conllevaba también algunos detalles previos al día en que se celebraba el *γάμος*. A pesar de ello, no es el empleo de *γαμέω* el que certifica que la unión matrimonial es válida<sup>362</sup>. La mujer casada con *γαμέω* no lo es tampoco de un modo más legítimo que aquella que no realiza la ceremonia nupcial: lo que el verbo quiere indicar es únicamente la relación entre la mujer y el matrimonio, dejando aparte todas las connotaciones sociales que tal unión conllevara para ella.

Los pasajes en los que aparece *γαμέω* son abundantes, pues los matrimonios mencionados por Heródoto suelen referirse a personajes relevantes de la vida pública y éstos manifiestan un interés especial por hacer ostentación de su poder. No cabe duda de que el *γάμος* era un acto propicio para ello. Además, debemos recordar que muchos matrimonios tenían un trasfondo político, por lo que resultaba beneficioso mostrar a la familia del novio o a la del padre las fuerzas militares que se poseían o las riquezas personales con que se contaba. Destacamos así uniones como las de Pisístrato y la hija

---

<sup>360</sup> LACEY (1970: 69) define el *γάμος* como el momento en el que se conducía a la novia a la casa de su esposo.

<sup>361</sup> Dentro de ellos destaca la *ἐγγύη*; cf. Hdt., VI 130, 2.

<sup>362</sup> Investigadores como CORSU (1981: 56) admiten la existencia de un significado diferente del legal en el verbo *γαμέω*, especialmente cuando éste se encontraba fuera del contexto matrimonial.

de Megacles<sup>363</sup>, la de Milcíades con la hija de Óloro<sup>364</sup>, los matrimonios recíprocos entre minias y lacedemonios<sup>365</sup> o la manifiesta intención de Ámasis por casarse con una mujer de Cirene<sup>366</sup>.

Dado que el γάμος podía llevarse a cabo tanto en las segundas como en las terceras nupcias, vuelve a emplearse γαμέω para estas situaciones, pues con él se sigue dando a conocer públicamente la unión conyugal. Así ocurre con el matrimonio en segundas nupcias de Leotíquidas con Eurídama<sup>367</sup> o de Etearco para dar una madrastra a su hija Frónima<sup>368</sup>; pero también con el matrimonio en terceras nupcias de Aristón<sup>369</sup>, pues lo realmente importante no era la clase de ceremonia realizada sino el hecho en sí de iniciar el matrimonio tras una celebración pública que lo reconociera como tal.

---

<sup>363</sup> Hdt., I 61, 1: οὐ βουλόμενός οἱ γενέσθαι ἐκ τῆς νεογάμου γυναικὸς τέκνα ἐμίσητό οἱ οὐ κατὰ νόμον. “No queriendo que le nacieran hijos de su esposa recién casada, copulaba con ella en contra de lo habitual”.

<sup>364</sup> Hdt., VI 39, 2.

<sup>365</sup> Hdt., IV 145, 5.

<sup>366</sup> Hdt., II 181, 1: ἐδικαίωσε δὲ καὶ γῆμαι αὐτόθεν, εἴτε ἐπιθυμήσας Ἑλληνίδος γυναικός, εἴτε καὶ ἄλλως φιλότητος Κυρηναίων εἶνεκα. “Pretendió casarse con alguien de allí, ya por el deseo de tener a una mujer griega, ya por causa de la amistad con los cireneos”.

<sup>367</sup> Hdt., VI 71, 2: Λευτυχίδης δὲ στερηθεὶς Ζευξιδήμου γαμέει δευτέραν γυναῖκα Εὐρυδάμην, [...] ἐκ τῆς οἱ ἔρσεν μὲν γίνεται οὐδέν, θυγάτηρ δὲ Λαμπιτώ, τὴν Ἀρχίδημος ὁ Ζευξιδήμου γαμέει δόντος αὐτῷ Λευτυχίδεω. “Leotíquidas, tras ser privado de Zeuxidamo, se casó con una segunda esposa: Eurídama [...] De ella no tuvo descendencia masculina, sino una hija, Lampito, con la que se casó Arquidamo, el hijo de Zeuxidamo, tras haberla entregado como esposa Leotíquidas”.

<sup>368</sup> Hdt., IV 154, 1.

<sup>369</sup> Hdt., VI 61, 2: Ἀρίστων βασιλεύοντι ἐν Σπάρτῃ καὶ γήμαντι γυναῖκας δύο παῖδες οὐκ ἐγίνοντο. καὶ οὐ γὰρ συνεγνώσκετο αὐτὸς τούτων εἶναι αἴτιος, γαμέει τρίτην γυναῖκα· ὧδε δὲ γαμέει.[...] τούτῳ τῷ ἀνδρὶ ἐτύγγανε ἐοῦσα γυνὴ καλλίστη μακρῶ τῶν ἐν Σπάρτῃ γυναικῶν. “A Aristón, que gobernaba en Esparta y se había casado con dos mujeres, no le habían nacido hijos, pero como él mismo no quería reconocerse culpable de ello, se casó con una tercera esposa. Así se casó [...] de modo fortuito ese hombre que tenía por esposa a la más bella de las mujeres de Esparta”.

Como el valor de *γαμέω* es la presentación de la ceremonia matrimonial, puede aparecer en contextos poligámicos. Esta circunstancia pone de relieve que en Heródoto *γαμέω* no debe interpretarse únicamente como el verbo que designa el matrimonio legalmente institucionalizado pues, de ser así, resultaría imposible encontrarlo en contextos, donde no se cumplieran estos requisitos, como es el caso de los matrimonios polígamos<sup>370</sup>.

*Γαμέω*, insistimos, define la relación entre la mujer y las nupcias desde el punto de vista del modo de acceder a la vida de casada, mediante una ceremonia pública. Por ese motivo, la aparición de *γαμέω* en las uniones poligámicas es totalmente válida, dado que no se cuestiona la legitimidad de la esposa. Su *status* como legítima o ilegítima viene establecido por una serie de detalles que se aportan al contexto. Estas puntualizaciones se hacen mediante adjetivos o por medio de alguna información pertinente<sup>371</sup>.

Los textos en que se aplica *γαμέω* a un matrimonio poligámico son bastante frecuentes; así sucede en las diversas referencias a Darío<sup>372</sup> o a otros persas de posición

---

<sup>370</sup> La poligamia se oponía abiertamente a la legislación ateniense porque hacía imposible, en muchas ocasiones, el reconocimiento de los hijos y la asignación de un padre concreto.

<sup>371</sup> La importancia de una esposa frente a las demás se observa en Hdt., I 135, 1.

<sup>372</sup> Hdt., III 84, 2: *γαμέειν δὲ μὴ ἐξεῖναι ἄλλοθεν τῷ βασιλεῖ ἢ ἐκ τῶν συνεπαναστάντων*. “no era posible que el rey se casara con una mujer que no fuera de los que se habían sublevado”. También en III 88, 2: *γάμους τε τοὺς πρώτους ἐγάμει Πέρσησι ὁ Δαρείος, Κύρου μὲν δύο θυγατέρας Ἄτοσσαν τε καὶ Ἄρτυστώνην, τὴν μὲν Ἄτοσσαν προσυνοικήσασαν Καμβύση τε τῷ ἀδελφεῷ καὶ αὐτὶς τῷ μάγῳ*. “Entre los persas Darío contrajo unas nupcias distinguidas con dos hijas de Ciro: Atosa y Artistone. Atosa había convivido en matrimonio con su hermano Cambises y en segundas nupcias con el mago”.

política acomodada como Mardonio<sup>373</sup> o Jerjes<sup>374</sup>, pero también en los pasajes que aluden a costumbres de algunos pueblos bárbaros<sup>375</sup>.

El valor que tiene γαμέω en la obra de Heródoto es el mismo que tiene en la legislación de Pericles, con la salvedad de que puede aparecer en contextos polígamos, hecho que, tras los decretos de 551-550 a. C, era imposible. Existen, además, otras diferencias; una de ellas estriba en que puede alternar con συνοικέω en el mismo contexto<sup>376</sup>. Esta posibilidad constituye una prueba de que ambos verbos debían designar una relación diferente entre la mujer y el matrimonio; de no ser así, se habría empleado uno y otro.

Puesto que γαμέω refleja en Heródoto el modo por el que la mujer accede a su vida de casada, al margen de consideraciones legales, es posible encontrarlo en un contexto incestuoso. Esta unión podrá resultar contraria a las leyes de la naturaleza<sup>377</sup> y

---

<sup>373</sup> Hdt., VI 43, 1: ἡλικίην τε νέος ἐὼν καὶ νεωστὶ γεγαμηκῶς βασιλέος Δαρείου θυγατέρα Ἄρτοζώστην. “Era joven y se acababa de casar con Artozostira, una de las hijas del rey Darío”.

<sup>374</sup> Hdt., IX 111, 5: οὐτε γὰρ ἂν τοι δοίην ἔτι θυγατέρα τὴν ἐμὴν γῆμαι. “No te permitiría casarte con mi hija”.

<sup>375</sup> Hdt., V 16, 2: ἄγεται δὲ ἕκαστος συχνὰς γυναῖκας. “Cada uno toma como esposa a muchas mujeres”.

<sup>376</sup> Hdt., III 31, 1: δεύτερα δὲ ἐξεργάσατο τὴν ἀδελφεὴν ἐπισπομένην οἱ ἐς Αἴγυπτον, τῇ καὶ συνοίκεε καὶ ἦν οἱ ἀπ’ ἀμφοτέρων ἀδελφεή. ἔγημε δὲ αὐτὴν ὧδε· “En segundo lugar, mató a la hermana que lo había seguido hasta Egipto, con la que convivía en matrimonio y era hermana por parte de padre y madre. Se casó con ella de la siguiente manera”. Otro ejemplo en Hdt., IX 111, 5: οὐτε γὰρ ἂν τοι δοίην ἔτι θυγατέρα τὴν ἐμὴν γῆμαι. “No te permitiría casarte con mi hija”.

<sup>377</sup> Los únicos casos de incesto reconocidos por el mundo griego eran los matrimonios entre hermanos de la misma madre, puesto que se creía que no había unión de sangre si provenían del mismo padre. El vientre en el que se gestaba el embrión era el único lazo común que podían tener dos hermanos.

ser por ello rechazada socialmente, pero la censura colectiva no impedía su celebración pública. Y es a este acto público al que se hace mención con γαμέω. Si el valor semántico del verbo hubiera sido el de definir una unión plenamente legítima, no habría podido aparecer nunca en esta clase de contexto. De los ejemplos vemos que su presencia no sólo es posible, sino que en ningún caso aporta matiz perjudicial alguno para la mujer, ya que lo que se está valorando no es su *status* social o su moralidad, como tampoco la legalidad de la unión. Γαμέω clarifica únicamente el modo por el que la mujer accede al matrimonio: el γάμος. Veamos el siguiente texto en un ámbito decididamente incestuoso:

ἡράσθη μιῆς τῶν ἀδελφεῶν Καμβύσης καὶ ἔπειτα βουλόμενος αὐτὴν γῆμαι, ὅτι οὐκ ἔωθότα ἐπενόεε ποιήσῃν, εἴρετο καλέσας τοὺς βασιλῆους καλομένους δικαστὰς εἴ τις ἐστὶ κελεύων νόμος τὸν βουλόμενον ἀδελφεῇ συνοικέειν [...] ὑπεκρίνοντο [αὐτῶ] οὗτοι καὶ δίκαια καὶ ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον οὐδένα ἐξευρίσκειν ὃς κελεύει ἀδελφεῇ συνοικέειν ἀδελφεόν, ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἄν βούληται. οὕτω οὕτε τὸν νόμον ἔλυσαν δείσαντες Καμβύσεα, ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες, παρεξεῦρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν ἀδελφέας.<sup>378</sup>

---

<sup>378</sup> Hdt., III 31, 2- 5: “Cambises se enamoró de una de sus hermanas y, como quería celebrar la ceremonia nupcial con ella, pues tenía pensado hacer algo no habitual, llamó a los jueces denominados regios y les preguntó si había alguna ley que permitiera a quien lo deseara, convivir en matrimonio con su hermana. [...] Ellos le respondieron, con justicia y firmemente, que no encontraban ninguna ley que permitiera a un hermano convivir en matrimonio con su hermana, pero que habían descubierto otra por la que se permitía al rey de los persas hacer su entera voluntad. Por temor a Cambises, no anularon la ley pero, para no ser ejecutados por culpa de la contemplación de tal ley, encontraron otra auxiliar que permitía a quien lo quisiera celebrar la ceremonia nupcial con su hermana”.

El hecho de que en este texto aparezcan de modo alternativo *γαμέω* y *συνοικέω* indica que ambos verbos expresaban una acepción semántica diferente. La legalidad que llega a adquirir el matrimonio incestuoso de Cambises no se debe al uso de *γαμέω*, sino a la aparición de los jueces y la apelación a una legislación que amparara la unión. La legalidad se consigue tras acudir a la legislación; por tanto, resulta obvio que, en el texto anterior, *γαμέω* sólo alude a la celebración de la ceremonia. En cambio, *συνοικέω* aparece cuando se quiere obtener el amparo de la jurisdicción.

Nuestra exposición se ve reforzada por otros matices concretos que se desprenden de los contextos poligámicos. En aquellas sociedades poligámicas donde la cópula indiscriminada con las mujeres era bastante habitual, resulta sorprendente que pueda estar presente el verbo *γαμέω*, pues también en ellas aparece este verbo cuando se designan los matrimonios que tienen alguna entidad social diferente de las prácticas sexuales indiscriminadas.

Entre los nasamones, que copulan indistintamente con todas las mujeres y tienen numerosas esposas, se emplea el verbo *γαμέω* cuando se señala la existencia de un matrimonio con alguna de ellas, debido a que el matrimonio mencionado se había llevado a cabo por medio de una ceremonia pública. Notemos, en el siguiente ejemplo, el uso de *γαμέω*:

πρώτον δὲ γαμέοντος Νασαμώνος ἀνδρὸς νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην  
νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελεθῆν τῶν δαιτυμόνων μισγομένην· τῶν

δὲ ὡς ἕκαστός οἱ μίχθῃ, διδοῖ δῶρον τὸ ἂν ἔχη φερόμενος ἐξ οἴκου.<sup>379</sup>

Γαμέω no señala todos los matrimonios que podían tener estos hombres sino el primero que se había celebrado de modo público y que se llevaba a cabo con un γάμος, según los rituales establecidos por la comunidad. El hecho de que en este ejemplo γαμέω se aplique al primer matrimonio no es pertinente: es una simple coincidencia debido a que el primero fue el que se celebró públicamente.

La puntualización aquí expresada no es exclusiva del ejemplo que analizamos sino que se aplica a otros; uno de ellos es el referido al pueblo de los maságetas, quienes practican la cópula con todas las mujeres, pero celebran el γάμος con una sola:

νόμοισι δὲ χρέωνται τοιοσίδε· γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος,  
ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται.<sup>380</sup>

Otra referencia similar nos la presenta la comunidad de los saurómatas, de quienes se explican los requisitos que debe cumplir aquella mujer que vaya a casarse con γάμος. El matrimonio que se lleva a cabo tras el cumplimiento de la ceremonia se designa con γαμέω:

---

<sup>379</sup> Hdt., IV 172, 2: “Cuando un hombre nasamón celebra la ceremonia nupcial por primera vez, la costumbre es que la novia en la primera noche pase a través de todos los convidados y que mantenga relaciones sexuales con ellos; cada uno de los hombres con los que ha mantenido relaciones le da el regalo que tiene, tras haberlo traído de su casa”.

<sup>380</sup> Hdt., I 216, 1: “Emplean estas costumbres: cada uno celebra una ceremonia nupcial con una mujer, pero se sirven sexualmente de ellas en común”.

οὐ γαμέεται παρθένος οὐδεμία πρὶν [ἄν] τῶν πολεμίων ἄνδρα  
ἀποκτείνῃ.<sup>381</sup>

El hecho de que γαμέω tenga para Heródoto la acepción semántica de “celebrar el γάμος” hace posible que el sustantivo παρθένος pueda presentarse en un contexto matrimonial sin que se desprenda ningún matiz deshonoroso para la mujer.

Debe admitirse entonces que, pese a que en época posterior y tras la aprobación de los decretos legales de Pericles, γαμέω se reviste de una serie de matices que lo relacionan con esta legislación, en la obra de Heródoto carece de ellos y no proporciona a la mujer un *status* de respeto o consideración social. Con γαμέω se refleja únicamente la relación existente entre la mujer y el modo de acceder al *status* de casada; y éste era la celebración de un γάμος. Por ese motivo hemos optado por la traducción “celebrar la ceremonia nupcial con una determinada mujer” en lugar de “casarse con una mujer”.

El tratamiento que confiere Heródoto a γαμέω refleja las circunstancias sociales de su época; cabe esperar que no sea el mismo que presentan Tucídides y Jenofonte.

ii. En Tucídides encontramos una primera diferencia en el hecho de que menciona a la mujer en contadas ocasiones, sólo en aquellas circunstancias en que su participación era imprescindible para el desarrollo de los relatos<sup>382</sup>. La ausencia del

---

<sup>381</sup> Hdt., IV 117, 1: “Ninguna mujer soltera celebra la ceremonia nupcial antes de matar a un enemigo”. *Passim* Hdt., IV 172, 2.

<sup>382</sup> La ausencia generalizada de las mujeres en la obra de Tucídides ha dado pie a diversas teorías. Una de ellas es la de HARVEY (1985: 80), quien, en un trabajo dedicado al tratamiento de las mujeres, les

mundo femenino en su prosa se hace patente también en las alusiones al acto matrimonial. No obstante, de los escasos ejemplos registrados, podemos advertir algunos cambios frente a Heródoto.

Las contadas referencias al matrimonio en las que está presente *γαμέω* parecen definir un concepto, distinto del que muestra Heródoto, que se acerca más al que adquiere tras la legislación de Pericles y el reconocimiento legal del matrimonio. Los ejemplos que proporciona Tucídides se refieren a esposas de personajes políticos relevantes con una consideración respetable<sup>383</sup> y su situación social define una especie de estado de tránsito entre la consideración que tenía en la obra de Heródoto y la que tendrá con la legislación de Pericles.

i.i.i. Nuestro último prosista, Jenofonte, confiere a *γαμέω* un matiz nuevo. En los ejemplos en que aparece, no se describe la unión matrimonial como una ceremonia pública, que reconoce a una mujer como la esposa de un hombre concreto. Los cambios sociales establecidos posibilitan el desarrollo de un nuevo concepto: el de institución legal y social. El uso de este verbo con respecto a la mujer y el verbo se define por su relación con la legislación. *Γαμέω* se emplea en aquellos pasajes en que es imprescindible dar a conocer la legitimidad de la unión entre los esposos. La mujer se

---

confiere un papel periférico, que las ubica sólo en las narraciones referidas al pasado. Sin embargo, resulta más coherente entender la omisión de los detalles relativos al mundo femenino como el fruto de su modo de entender la historiografía: un trabajo de carácter científico y de contenido político. La mujer de época clásica estaba casi completamente excluida de la política, por ello resulta completamente normal su ausencia en las obras de tal temática.

<sup>383</sup> La hija de Teágenes que se casa con un noble ateniense, Cilón, *cf.* Th., I 126, 3; o la posible boda de la hija de Jerjes con Pausanias, *cf.* Th., I 128, 7.

define como esposa casada según las leyes y mujer capaz de engendrar hijos legítimos que puedan acceder a la herencia paterna<sup>384</sup>.

También se valora el honor de la esposa y su estima social ante la ciudad<sup>385</sup>. Los textos, de los que podemos deducir una relación intrínseca entre la esposa y el *status* social honroso, son diversos. En algunas ocasiones nos servimos del contexto<sup>386</sup>; en otras, se aportan breves datos que reflejan esta situación de privilegio, como se indica respecto de la hija del rey Asirio, quien proporciona beneficio social al hijo de Gobrias<sup>387</sup>. También respecto de Telamón, cuya fama le permitió casarse con una mujer de prestigio, la hija de Alcato<sup>388</sup>.

---

<sup>384</sup> Cuando aparece *γαμέω* en la obra de Jenofonte no se debe tener presente únicamente el acto de casarse sino los matices legales que concluían con la ceremonia. En cierto modo, puede afirmarse que no se indicaba la unión matrimonial en sí, sino la aceptación de una legislación que regía la vida privada de las mujeres.

<sup>385</sup> Conceptos que se adhieren a la importancia social de la esposa una vez que ha proporcionado un heredero al *οἶκος* de su marido.

<sup>386</sup> X., *An.*, IV 5, 24: [καταλαμβάνει]... καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ κωμάρχου ἐνάτην ἡμέραν γεγαμημένην· [capturó] a una hija del jefe de la aldea que se había casado hacía nueve días”. *Mem.*, I 1, 8 : οὐτε τῷ καλὴν γήμαντι, ἵν’ εὐφραίνηται. “Ni el que se casa con una mujer hermosa para regocijarse con ella”. *Oec.*, III 13: ἔγῃμας δὲ αὐτὴν παῖδα νέαν μάλιστα καὶ ὡς ἐδύνατο ἐλάχιστα ἑωρακῦϊαν καὶ ἀκηκουῖαν; “¿Te casaste con ella, una niña especialmente jovencita, y cuando había visto y escuchado lo menos posible?”. *Smp.*, IX 7. τέλος δὲ οἱ συμπόται ἰδόντες περιβεβληκότας τε ἀλλήλους καὶ ὡς εἰς εὐνήν ἀπιόντας, οἱ μὲν ἄγαμοι γαμεῖν ἐπώμνυσαν, οἱ δὲ γεγαμηκότες ἀναβάντες ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀπήλαυνον πρὸς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὅπως τούτων τύχοιεν. “Los solteros al verlos abrazados y en actitud de dirigirse al lecho, juraron que se casaban y los casados subieron a sus caballos y se fueron en pos de sus mujeres para que les sucedieran esas cosas”.

<sup>387</sup> X., *Cyr.*, IV 6, 3: τοῦτον ὁ νῦν βασιλεὺς οὗτος καλέσαντος τοῦ τότε βασιλέως, πατὴρ δὲ τοῦ νῦν, ὡς δώσοντος τὴν θυγατέρα τῷ ἐμῷ παιδί, ἐγὼ μὲν ἀπεπεμφάμην μέγα φρονῶν ὅτι δῆθεν τῆς βασιλέως θυγατρὸς ὀψοίμην τὸν ἐμὸν υἱὸν γαμέτην· “el rey actual, después de que el rey anterior, el padre del actual, llamó a mi hijo para darle a su hija en matrimonio y después de que yo lo envié con el altivo pensamiento de que, efectivamente, vería a su hijo casado con la hija del rey”.

<sup>388</sup> X., *Cyn.*, I 9: Τελαμῶν δὲ τοσοῦτος ἐγένετο, ὥστ’ ἐκ μὲν πόλεως τῆς μεγίστης ἦν αὐτὸς ἐβούλετο γῆμαι Περίβοιαν τὴν Ἀλκάθου· “Telamón fue tan importante que se casó con quien quería casarse, con Peribea, la hija de Alcato, natural de la ciudad más grande”.

La importancia que tenía la legislación en el matrimonio se deduce por otros detalles; así sucede con la aparición de una serie de adjetivos aplicados a la esposa, como *γαμετή*<sup>389</sup>. Mayor valor significativo posee la descripción de rituales ceremoniales que definen, con toda firmeza, la importancia y validez legal de la unión. El más importante de ellos es el compromiso matrimonial. De este modo, en relación con la hija de Ciaraxes y Ciro, observamos la mención de la *ἐγγύη* después de obtener la aprobación de sus padres. El matrimonio que se llevó a cabo entre Ciro y la hija de Ciaxares era legítimo ante los ojos de la ciudad, por eso aparece *γαμέω*:

ὡς δ' ἀπιὼν ἐγένετο ἐν Μήδοις, συνδόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ  
γαμεῖ τὴν Κυαξάρου θυγατέρα.<sup>390</sup>

El ritual de la *ἐγγύη* se describe de un modo más detallado al narrar la promesa de matrimonio de esta mujer, donde se añade, como prueba de la validez legal de la futura unión matrimonial designada con *γαμέω*, el nacimiento legítimo de la mujer, nacida también de un matrimonio lícito y auténtico:

δίδωμι δέ σοι, ἔφη, ὦ Κῦρε, καὶ αὐτὴν ταύτην γυναῖκα, ἐμὴν οὖσαν  
θυγατέρα· καὶ ὁ σὸς δὲ πατὴρ ἔγημε τὴν τοῦ ἐμοῦ πατρὸς θυγατέρα, ἔξ

---

<sup>389</sup> X., *Oec.*, III 10: ἔχω δ' ἐπιδείξει καὶ γυναιξὶ ταῖς γαμεταῖς τοὺς μὲν οὕτω χρωμένους ὥστε συνεργοὺς ἔχειν αὐτὰς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους. “Te mostraré que algunos hombres utilizan a las mujeres con que se han casado para tenerlas como colaboradoras a fin de acrecentar sus oἴκοι”.

<sup>390</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 28: “Tras su regreso, cuando se encontraba en Media, como le pareció bien a su padre y a su madre, celebró la ceremonia nupcial con la hija de Ciaxares”. *Passim* Hdt., IV 172, 2; IV 177, 1.

ἦς σὺ ἐγένου· αὐτὴ δ' ἐστὶν ἣν σὺ πολλάκις παῖς ὦν ὅτε παρ' ἡμῖν ἦσθα  
ἐτιθηγήσω· καὶ ὅποτε τις ἐρωτῶη αὐτὴν τίνοι γαμοῖτο, ἔλεγεν ὅτι Κύρω·  
ἐπιδίδωμι δὲ αὐτῇ ἐγὼ καὶ φερνὴν Μηδίαν τὴν πᾶσαν· οὐδὲ γὰρ ἔστι μοι  
ἄρρην παῖς γνήσιος.<sup>391</sup>

Si la ἐγγύη era el ritual que daba autoridad legal a la unión conyugal, el momento más representativo de la ceremonia nupcial era la ἔκδοσις y, como cabe esperar, cuando se menciona la ἔκδοσις se emplea γαμέω. Citamos, a continuación, la proposición que hace Agesilao a Espitridates para que entregue como esposa a su hija a Otis:

καὶ μὴν μεγαλειότερως γε σοῦ, εἰ ταῦτα πράττοις, τίς ἂν ποτε  
γήμειέ; ποίαν γὰρ νύμφην πρόποτε τοσοῦτοι ἵππεις καὶ πελτασταὶ καὶ  
ὀπλίται προύπεμψαν ὅσοι τὴν σὴν γυναῖκα εἰς τὸν σὸν οἶκον προπέμψειαν  
ἂν;<sup>392</sup>

La importancia que había adquirido la legislación en tiempos de Jenofonte posibilita el desarrollo de algunos valores personales como la moralidad, valores ausentes en la obra de Heródoto. El más destacado es el honor o el ultraje que recibía la

---

<sup>391</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 19: “Ciro, te doy a esta mujer, que es mi hija, como esposa. Tu padre se casó con la hija de mi padre, de la que naciste. Ésta es la que cuidabas a menudo de niño, cuando estabas junto a nosotros, y cada vez que alguien le preguntaba con quién se casaría, decía que con Ciro. Como dote te concedo a ella y, por añadidura, toda Media, pues no tengo ningún hijo varón legítimo”.

<sup>392</sup> X., *HG.*, IV 1, 9: “¿Quién podría casarse de modo más magnífico que tú, si llevas a cabo estas cosas? ¿A qué novia escoltaron nunca tantos jinetes, peltastas y hoplitas como escoltaron a tu mujer?”

mujer tras su correcta convivencia con un hombre. El modo de entrar en una casa como esposa decidía su *status* social y su situación personal. A partir de esas consideraciones *γαμέω* no tiene ya valor social, sino institucional. Por esa razón, toda mujer que inicie una relación de convivencia con un hombre sin que exista un *γάμος* previo, resultará perjudicada socialmente frente a la que lo haya llevado a cabo. El valor legal del que se recubre *γαμέω* surge de las imposiciones rituales que se aplican al *γάμος*.

En la obra de Jenofonte, la ceremonia pierde el carácter de acontecimiento público que tenía en la época de Heródoto y adquiere un valor legitimador, tras la legislación de 451-450 a. C. Por su relación con la ley, *γαμέω* se identifica con *νόμος*, y designará únicamente el matrimonio que cumple los requisitos necesarios para ser legítimo:

Σπιθριδάτης μὲν γε ὁ Πέρσης εἰδὼς ὅτι Φαρνάβαζος γῆμαι μὲν τὴν βασιλέως ἔπραττε θυγατέρα, τὴν δ' αὐτοῦ ἄνευ γάμου λαβεῖν ἐβούλετο, ὕβριν νομίσας τοῦτο Ἀγησιλάῳ ἑαυτὸν καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τὴν δύναμιν ἐνεχείρισε.<sup>393</sup>

Confirma igualmente la relación entre *γαμέω* y la legislación el hecho de que existan ahora una serie de pautas a seguir en la elección de la esposa adecuada para cada hombre, pautas que tampoco estaban presentes en la obra de Heródoto. Así, se valoran rasgos como las condiciones físicas que debía tener una determinada mujer para que los

contactos sexuales fueran lo más placenteros posible, dado que de esos actos sexuales se engendrarían hijos sanos y bellos:

λέγε δὴ πρὸς τῶν θεῶν ποίαν τινά μοι γυναῖκα οἶει συναρμόσειν κάλλιστα. Πρῶτον μὲν, ἔφη, μικράν· μικρὸς γὰρ καὶ αὐτὸς εἶ· εἰ δὲ μεγάλην γαμῆς, ἦν ποτε βούλη αὐτὴν ὀρθὴν φιλήσαι, προσάλλεσθαί σε δέησει ὥσπερ τὰ κυνάρια. τοῦτο μὲν δὴ, ἔφη, ὀρθῶς προνοεῖς· καὶ γὰρ οὐδ' ὀπωσιοῦν ἀλτικός εἰμι. ἔπειτα δ', ἔφη, σιμὴ ἂν σοι ἰσχυρῶς συμφέροι. πρὸς τί δὴ αὐ τοῦτο; ὅτι, ἔφη, σὺ γρυπὸς εἶ· πρὸς οὖν τὴν σιμότητα σάφ' ἴσθι ὅτι ἡ γρυπότης ἄριστ' ἂν προσαρμόσειε.<sup>394</sup>

Pero más importante resulta la aplicación de pautas matrimoniales de carácter legal a personajes de condición política relevante como los tiranos. Esta aplicación se nos revela como una interesante prueba que consolida el matrimonio y lo convierte en un acto social institucionalizado:

πρῶτον μὲν γὰρ γάμος ὁ μὲν ἐκ μειζόνων δήπου καὶ πλούτῳ καὶ δυνάμει κάλλιστος δοκεῖ εἶναι καὶ παρέχειν τινὰ τῷ γήμαντι φιλοτιμίαν μεθ' ἡδονῆς δεύτερος δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὁ δ' ἐκ τῶν φαυλοτέρων πάνυ ἄτιμός τε καὶ ἄρχηστος νομίζεται, τῷ τοίνυν τυράνῳ, ἂν μὴ ξένην γῆμη,

---

<sup>393</sup> X., *Ages.*, III 3: “Espitridates, el persa, conocedor de que Farnabazo tramaba casarse con la hija del rey y quería tomar como esposa a la suya sin ceremonia, consideró eso un ultraje y puso en las manos de Agesilao a su esposa, a sus hijos, a su patrimonio y a sí mismo”.

<sup>394</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 19- 21: “Dime, por los dioses, qué clase de esposa crees que armoniza mejor conmigo. Primero -le respondió- bajita, pues tú mismo eres bajito; si te casas con una alta y si alguna vez quieres besarla cuando esté de pie, será preciso que saltes como los perritos. En esto -le interrumpió- reflexionas correctamente porque no soy un buen saltarín. Después -añadió- te convendría muchísimo que

ἀνάγκη ἐκ μειόνων γαμεῖν, ὥστε τὸ ἀγαπητὸν οὐ πάνυ αὐτῷ παραγίγνεται. πολὺ δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αἱ ἀπὸ τῶν μέγιστον φρονουσῶν γυναικῶν εὐφραίνουσι μάλιστα, αἱ δ' ὑπὸ δούλων παροῦσαι μὲν οὐδὲν τι ἀγαπῶνται, ἐὰν δέ τι ἐλλείπωσι, δεινὰς ὀργὰς καὶ λύπας ἐμποιοῦσιν. ἐν δὲ τοῖς παιδικοῖς ἀφροδισίοις ἔτι αὐτὸ πολὺ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς τεκνοποιοῖς μειονεκτεῖ τῶν εὐφροσυνῶν ὁ τύραννος. ὅτι [ μὲν ] γὰρ τὰ μετ' ἔρωτος ἀφροδίσια πολὺ διαφερόντως εὐφραίνει πάντες δήπου ἐπιστάμεθα· ὁ δὲ ἔρως πολὺ αὐτὸν ἐθέλει ἥκιστα τῷ τυράννῳ ἐγγίγνεσθαι. οὐ γὰρ τῶν ἐτοίμων ἦδεται [ ὁ ] ἔρως ἐφιέμενος, ἀλλὰ τῶν ἐλπιζομένων. ὥσπερ οὖν [ εἶ ] τις ἄπειρος ὢν δίψους τοῦ πιεῖν οὐκ ἂν ἀπολαύοι, οὕτω καὶ ὁ ἄπειρος ὢν ἔρως ἄπειρος ἐστὶ τῶν ἠδίστων ἀφροδισίων.<sup>395</sup>

iii. Tras el análisis de los textos de nuestros prosistas podemos inferir que γαμέω pone de relieve una evolución en la situación de la mujer frente al matrimonio. Esta evolución va desde la llana valoración pública y social de la ceremonia hasta la contemplación de un marcado valor legal. Por ese motivo la traducción de este verbo no

---

fuera chata. Y eso ¿por qué? Porque tú eres de nariz aguileña -le dijo. Y ten la certeza de que su curvatura de nariz se adapta perfectamente con su aplastamiento”.

<sup>395</sup> X., *Hier.*, I 27- 30: “En primer lugar, el matrimonio con personas poderosas parece que es muy hermoso y no sólo tiene poder por su riqueza, sino que también ocasiona una cierta distinción al que se casa, además de placer; en segundo lugar, el matrimonio entre iguales; el matrimonio con personas de condición social inferior se considera, sin duda, deshonroso e inútil. Para el tirano, si no se casa con una extranjera, le resulta obligatorio casarse con una mujer de clase inferior por lo que no recibe demasiada estima. Y los cuidados de las mujeres que tienen pensamientos elevados regocijan mucho, mientras que los de las esclavas no complacen especialmente y si ellas pasan por alto algún detalle ocasionan terribles enojos y sufrimientos. En las relaciones sexuales con muchachos el tirano está mucho más falto de placer que en las relaciones sexuales con mujeres procreadoras. Sin duda, todos sabemos que los placeres sexuales regocijan de manera muy diferente si hay ἔρως. Y a su vez el ἔρως no quiere estar cerca del tirano, porque el ἔρως no goza entregándose a las cosas realizables, sino a las esperadas. Del mismo modo que quien desconoce la sed no podría disfrutar del beber, así quien desconoce el ἔρως desconoce los más agradables placeres sexuales”.

debería ser la misma en Heródoto y en Jenofonte, puesto que es sólo en el último donde realmente se expresa el concepto de unión matrimonial con derecho pleno. En Heródoto únicamente indica la existencia de un rito más o menos pomposo, de carácter público, que delimita el momento en el que la mujer entra en la casa de un hombre como esposa para darle herederos legítimos.

II. La segunda forma léxica que describe la relación entre la mujer y el matrimonio es ἔχω γυναῖκα. Esta perífrasis no expresa en Heródoto una relación entre la mujer y la ceremonia matrimonial; la relación viene dada porque la locución define el grado de sumisión y dependencia que tenía la esposa de su marido. Ἐχω γυναῖκα tampoco señala la relación matrimonial de una mujer con un hombre concreto<sup>396</sup> sino la posesión a la que está sometida tras haberse convertido en esposa<sup>397</sup>. Tal posesión en ningún caso debe entenderse como una pertenencia física, sino como una subordinación o dependencia del marido, puesto que en la época de Heródoto la mujer no tenía independencia económica ni legal. Es su falta de independencia la que se define precisamente con la perífrasis.

---

<sup>396</sup> De hecho, la expresión ἔχω ἄνδρα no existe como fórmula léxica para designar al marido de una mujer; entre otras razones porque habría indicado un matiz de posesión masculina por parte de la mujer, que no se daba en la sociedad griega.

<sup>397</sup> Esta idea es presentada por CARTLEDGE (1981: 101), aunque él la aplica casi con exclusividad a las esposas espartanas, circunstancia que no siempre es la que tiene lugar en nuestros autores.

Dado el matiz de posesión que conlleva ἔχω γυναῖκα, es bastante frecuente que aparezca en relación con las mujeres de algunos personajes relevantes de la política<sup>398</sup> o con las de aquellos personajes que destacan por su influencia social, como es el caso de los personajes mitológicos<sup>399</sup>. No obstante, también aparece cuando se indica el interés de un hombre por llevar a su casa a una determinada mujer como esposa, hacerla suya y, en cierto modo, poseerla frente a los demás hombres: ser el dueño de su vientre procreador. Esto es lo que sucede en las peticiones de matrimonio hechas por algunos personajes relevantes a los padres de una mujer<sup>400</sup>.

Pero la relación de dependencia se observa con más claridad en el intento que hace Ciro de tomar como esposa a una mujer tan poderosa como Tomiris. Esta mujer, reina de los maságetas, gozaba de una independencia similar a la que tenían los hombres en el mundo griego y su libertad le permitía mostrar su más rotundo rechazo ante la petición de Ciro, precisamente porque no quería perder esa independencia. Es significativo a este respecto que Heródoto emplee ἔχω γυναῖκα cuando describe la petición hecha por Ciro, un hombre. En cambio, no la emplea cuando expresa la

---

<sup>398</sup> Citamos, como ejemplo, a Anaxilao, el tirano de Regio que tenía como esposa a una hija de Terilo (Hdt., VII 165, 1); el rey espartano Anaxándridas, que tenía como esposa a su sobrina (Hdt., V 39, 1); Búbares, un noble persa que tenía como esposa a Gigea, la hija de Amintas (Hdt., VIII 136, 1); un impostor que se hace pasar por el mago Esmerdis y que tiene como esposa a una hija de Cambises (Hdt., III 68, 3); Arcesilao, el gobernador de Cirene, que tenía como esposa a una hija del rey de los barceos (Hdt., IV 164, 4); Ferón, un faraón egipcio, que tenía como esposa a una mujer de la que no se da el nombre (Hdt., II 111,4); o Artocmes, que tenía como esposa a una hija de Darío (Hdt., VII 73, 1).

<sup>399</sup> Belo tenía por esposa a Andrómeda (Hdt., VII 61, 3) y Bóreas tenía por esposa a la hija de Erecteo (Hdt., VII 189, 1).

<sup>400</sup> Señalemos los casos de Megacles, que insta a Pisístrato a tener como esposa a su hija (Hdt., I 60, 2), o Darío, que desea tener como esposa a la hija de Ótanés (Hdt., III 88, 3).

negativa de la mujer, Tomiris, quien descubre la intención de Ciro de adueñarse de su reino.

Veamos el texto:

ἦν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἀποθανόντος γυνὴ τῶν Μασσαγετέων βασίλεια·  
Τόμυρις οἱ ἦν οὖνομα. ταύτην πέμπων ὁ Κῦρος ἐμνάτο τῷ λόγῳ, θέλων  
γυναῖκα ἣν ἔχειν. ἡ δὲ Τόμυρις, συνιείσα οὐκ αὐτὴν μιν μνώμενον ἀλλὰ  
τὴν Μασσαγετέων βασιλῆην, ἀπείπατο τὴν πρόσοδον.<sup>401</sup>

Sin embargo, el poderío social o político no es la única condición necesaria para que Heródoto acuda al empleo de esta locución perifrástica, como se deduce de los pasajes que describen la relación entre escitas y amazonas<sup>402</sup>. La dependencia adquirida por la esposa con su permanencia en el interior del οἶκος era el principal motivo que la definía como una posesión de su marido. Por ello, ἔχω γυναῖκα se aplica a las esposas de pueblos bárbaros con costumbres matrimoniales muy diferentes a la griegas.

Respecto de los licios, a los que se permitía el matrimonio entre esclavos y ciudadanos, el siguiente ejemplo nos sirve para observar claramente el valor semántico que tenía la perífrasis en relación con la mujer:

καὶ ἦν μὲν γε γυνὴ ἀστὴ δούλῳ συνοικήσει, γειναῖα τὰ τέκνα

---

<sup>401</sup> Hdt., I 205, 1: “Tras la muerte de su marido, una mujer fue reina de los maságetas; su nombre era Tomiris. A ella Ciro le envió un mensajero para pedir su mano, con el pretexto de que la quería tener como esposa. Pero Tomiris, advirtiéndolo que no la pretendía a ella sino al reino de los maságetas, le prohibió la llegada”.

<sup>402</sup> Hdt., IV 114, 1.

νεύονται· ἢν δὲ ἀνὴρ ἀστὸς, καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν, γυναῖκα ξείνην ἢ  
παλλακὴν ἔχη, ἄτιμα τὰ τέκνα γίνεται.<sup>403</sup>

Ἐχω γυναῖκα no se emplea para designar la convivencia matrimonial entre una ciudadana y un esclavo. En cambio, sí puede utilizarse en la situación opuesta, es decir, para mencionar la relación de convivencia estable entre un hombre ciudadano y una mujer extranjera o una concubina, dado que éstas no podían ser esposas legítimas, según la legislación de Pericles<sup>404</sup>. Es obvio que en tales casos la locución verbal ἔχω γυναῖκα no hace referencia a una unión matrimonial legal, ni a una situación de convivencia matrimonial. El único valor semántico que queda por aceptar es el de la dependencia física del hombre.

Como ninguna mujer ciudadana tenía autoridad legal para tener a un hombre bajo su tutela, ni siquiera a un esclavo<sup>405</sup>, debía convivir con él (συνοικέω). El hombre, en cambio, sí podía tener a una mujer como esposa a su cargo y bajo su autoridad, pero también a una concubina o a una extranjera. Por ello la perífrasis ἔχω γυναῖκα define la

---

<sup>403</sup> Hdt., I 173, 5: “Y si una mujer ciudadana convive en matrimonio con un esclavo, los hijos son considerados legítimos, pero si un hombre ciudadano, aunque sea el primero de ellos, tiene como esposa a una mujer extranjera o a una concubina, los hijos están privados de los derechos de ciudadanía”.

<sup>404</sup> Las extranjeras y concubinas no podían acceder al *status* de esposas legítimas, porque sus hijos no accederían a la ciudadanía. Y aquellas mujeres que no pudieran procrear hijos con derechos plenos no estaban capacitadas tampoco para un matrimonio legítimo ratificado por los rituales de la ἐγγύη y la ἔκδοσις.

<sup>405</sup> Recuértese que la mujer era considerada una perpetua menor de edad ante la ley y que su tutela se encargaba a un κύριος que la representaba legalmente. Si ella no podía ser dueña de sí misma, difícilmente podía tener bajo su tutela a alguien.

relación entre alguien que está en la posición de dominador (el hombre) y alguien que está en la posición de dominado (la mujer).

En la obra de Heródoto ἔχω γυναῖκα no supone deshonra alguna para la mujer, dado que en ningún momento se pone en tela de juicio su honor. La consideración social, la respetabilidad y el *status* quedan completamente al margen, ya que es indudable que tanto las buenas como las malas esposas debían estar sometidas a la tutela de sus maridos, pues su incapacidad legal era la misma en ambos casos. Por tanto, la honra de una mujer no se veía mermada. En realidad ἔχω γυναῖκα no designaba el matrimonio sino la vinculación de la esposa a su marido.

Por esta razón es perfectamente factible que la citada perífrasis se emplee cuando se entrega a una hija como concubina, a pesar de la deshonra que tal entrega ocasionaba para la mujer en cuestión. Ἐχω γυναῖκα sólo indica la situación de dependencia de la mujer frente al hombre que la recibe en su οἶκος. En ese sentido, el concubinato de una hija de posición social acomodada es deshonroso por sí mismo, sin que influya para nada el verbo seleccionado para designar la unión conyugal:

ὁ δὲ Ἄμασις τῇ δυνάμει τῶν Περσέων ἀχθόμενος καὶ ἀρρωδέων οὐκ εἶχε οὔτε δοῦναι οὔτε ἀρνήσασθαι· εὐ γὰρ ἠπίστατο ὅτι οὐκ ὡς γυναικά μιν ἔμελλε Καμβύσης ἔξειν ἀλλ' ὡς παλλακῆν.<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> Hdt., III 1, 2: “El tal Ámasis, disgustado y temeroso por el poder de los persas, no podía ni entregar a su hija como esposa ni rehusar; bien sabía que Cambises no la iba a tener como esposa, sino como concubina”.

Dado que ἔχω γυναῖκα no designa ni la ceremonia matrimonial ni el carácter legítimo de ésta, puede aparecer en contextos, en los que la mujer va a casarse con su hermano, ya que también en estas circunstancias continúa indicando el mismo valor semántico: la posesión física y legal de su persona por parte del hombre que la toma a su cargo:

τότε μὲν δὴ ὁ Καμβύσης ἔγημε τὴν ἐρωμένην, μετὰ μέντοι οὐ  
πολλὸν χρόνον ἔσχε καὶ ἄλλην ἀδελφεήν.<sup>407</sup>

Tampoco los contextos poligámicos excluyen la posesión de una mujer. Ἐχω γυναῖκα permanece en ellos para expresar que la mujer sigue considerándose como un ser poseído por el hombre que la tiene bajo su autoridad<sup>408</sup> e, incluso, que puede ser poseída por varios a la vez, quienes se reparten su autoridad sobre ella:

ἔχει γυναῖκας ἕκαστος πολλὰς.<sup>409</sup>

ii. Al pasar a analizar esta perífrasis en la obra de Tucídides nos encontramos con que, al igual que γαμέω, tampoco aparecen suficientes referencias a ella. Los

---

<sup>407</sup> Hdt., III 31, 6: “Entonces Cambises celebró las nupcias con su hermana amada pero no mucho tiempo después tuvo como esposa a otra hermana”.

<sup>408</sup> Los nasamones practicaban la cópula con todas las mujeres de la tribu, pero tenían bajo su tutela sólo a algunas, de un modo muy similar a como los griegos tutelaban a sus esposas; *cf.* Hdt., IV 172, 2.

<sup>409</sup> Hdt., V 5, 1: “Cada uno tiene a muchas mujeres como esposas”.

escasos ejemplos de los que disponemos<sup>410</sup> reflejan una imagen similar a la que se describe en la obra de Heródoto, haciendo énfasis en el hecho de que la mujer es una posesión del marido. El significado de esta posesión no es otro que la consideración de la esposa como una parte de lo que en época clásica se tenía por el οἶκος de un hombre.

iii. Nuevamente tenemos que hablar de ausencia si analizamos la obra de Jenofonte. Pero esta ausencia es, en cierto modo, esperada, dado que la época clásica, de clara influencia legal, ha institucionalizado el ritual del matrimonio designándolo con γαμέω. Con ese verbo se define también la relación de la mujer ante su marido y ante la sociedad: la de esposa casada según la legislación. Por tal razón, el matiz que conlleva la locución ἔχω γυναῖκα carece de suficiente importancia en la época de Jenofonte, puesto que lo realmente imprescindible era definir el *status* de la mujer ante la sociedad, no expresar su dependencia del marido.

No obstante, esta expresión no está del todo ausente en la obra de Jenofonte. De hecho, aparece en algunas ocasiones para designar la misma idea que expresaba en la obra de Heródoto, con la particularidad de que encontramos aquí detalles más concretos que nos sirven para definir mejor la relación entre la mujer y su marido. Si en la obra de Heródoto la relación de dependencia venía dada por una simple deducción contextual basada en las pautas sociales de su época, Jenofonte puntualiza estos aspectos.

---

<sup>410</sup> En concreto, dos pasajes. En uno se indica la posesión en calidad de esposa de la hermana de Ninfododo; *cf.* Th., II 29, 1. En el otro se alude a Procne, la esposa de Tereo, el rey tracio; *cf.* Th., II 29, 3.

En primer lugar, la mujer es una posesión del marido en la idea de que pertenece a su οἶκος. Por ese motivo, aparece relacionada con los restantes componentes de éste: los hijos, los esclavos y los objetos materiales. Los ejemplos de Jenofonte sitúan a la mujer en el ámbito del οἶκος y expresan su relación con el marido como parte de la totalidad de su hacienda:

τοὺς μὲν οὖν ἔχοντας παῖδας ἢ γυναῖκας συναρμοττούσας ἢ παιδικὰ ἔγνω φύσει ἠναγκάσθαι ταῦτα μάλιστα φιλεῖν.<sup>411</sup>

En segundo lugar, la posesión está más consolidada desde el punto de vista legal. Este matiz se aprecia con bastante detalle en la descripción que hace de las costumbres espartanas. En esta sociedad era habitual que un anciano tuviera como esposa a una mujer más joven que él y que la retuviera en su casa como si de una posesión se tratara, puesto que tenía plena autoridad sobre ella:

εἶ γε μέντοι συμβαίη γεραιῶ νέαν ἔχειν, ὁρῶν τοὺς τηλικούτους φυλάττοντας μάλιστα τὰς γυναῖκας, τάναντία καὶ τούτου ἐνόμισε.<sup>412</sup>

En este pasaje se ve la presencia de la legislación al describir la posesión de la esposa<sup>413</sup>. La conexión entre la mujer y el matrimonio se define ahora por la asociación

---

<sup>411</sup> X., *Cyr.*, VII 5, 60: “Sabía que quienes tenían hijos o mujeres que se adaptaban a ellos o eran cariñosas estaban forzados por naturaleza a amarlas de un modo especial”

<sup>412</sup> X., *Lac.*, I 7: “Si es que se permitía a un viejo tener como esposa a una mujer joven, al ver que los viejos las vigilaban especialmente, decretó por ley la situación contraria a ésta”.

entre la mujer y la legislación. Bajo la influencia de las imposiciones legales, la perífrasis ἔχω γυναῖκα evoluciona hasta el punto de reflejar en Jenofonte, no que la esposa está bajo la tutela del marido, sino que está sometida a la legislación griega por medio de su relación de dependencia con el marido.

La dependencia física que habíamos destacado en Heródoto se transforma con Jenofonte en una dependencia legal. Jenofonte presenta una actitud más abierta que Heródoto frente al mundo femenino, pues no sitúa a la mujer en un segundo plano en lo que al matrimonio se refiere, sino que, en diversas ocasiones, le permite manifestar su opinión. Si esta actitud la confrontamos con el tipo de verbos empleado para definir la relación entre la mujer y el matrimonio, resulta bastante lógico que ἔχω γυναῖκα aparezca con poca frecuencia, dado que, por su matiz de subordinación al marido, resultaría una contradicción con el tratamiento liberal que les otorga a éstas.

III. Concluimos este pequeño análisis del léxico que designa el acto de casarse con el estudio del verbo συνοικέω. Este verbo no se registra en la obra de Tucídides y, como sucedió con γαμέω, podemos señalar en él una clara evolución en su acepción semántica, debido a la influencia de la legislación griega.

i. Del tratamiento que le da Heródoto deducimos que no existe relación entre la mujer y la celebración del γάμος, como sucedía en los matrimonios designados por

---

<sup>413</sup> Esta posesión la hemos mencionado en el apartado dedicado a la ἐγγύη y no es otra que la κυρεία.

γαμέω. Tampoco se pone de manifiesto la dependencia de su marido, como sugería ἔχω γυναῖκα. Mediante συνοικέω, únicamente, se admite la existencia de una convivencia matrimonial pública y reconocida entre una mujer y un hombre determinados. Dicha convivencia sirve para hacer que la mujer sea considerada, ante los ojos de la comunidad, como la esposa oficialmente reconocida de un hombre concreto. Pero en ocasiones sólo indica que la convivencia resulta estable y es aceptada por toda la comunidad<sup>414</sup>.

La relación entre la mujer y el matrimonio expresada por συνοικέω se mide en términos de duración temporal y de reconocimiento público. El *status* de la esposa es el mismo que el de la mujer casada con ceremonia nupcial, γαμέω, puesto que la legislación no contemplaba ninguna reglamentación relativa al matrimonio<sup>415</sup>. Por ello, los verbos γαμέω y συνοικέω designan en Heródoto uniones matrimoniales válidas y estables para la sociedad, uniones plenamente capaces de engendrar hijos legítimos<sup>416</sup>. La diferencia reside en que γαμέω expresaba un modo de acceder al *status* de esposa, la ceremonia ritual pública, mientras que συνοικέω expresaba otro acceso bien distinto, la convivencia reconocida públicamente.

---

<sup>414</sup> WOLFF (1944: 65- 69) estudia el valor semántico de συνοικεῖν en la época clásica llegando a la conclusión de que es una convivencia estable con un *status* social que él denomina matrimonio. Heródoto concede *status* social a la convivencia matrimonial y la recubre de un matiz similar al expresado por WOLFF. Por ello, las uniones designadas por συνοικέω eran tan válidas como las designadas por γαμέω.

<sup>415</sup> El significado originario de συνοικεῖν era “vivir dentro del οἶκος” y de él se llegó al matiz de cohabitación que adquiere con posterioridad. Esta cohabitación podía estar cargada de regulaciones sociales y algunas veces legales; cf. JUST (1989: 43, 62). Por ello, la situación de la mujer que convivía con un hombre bajo regulaciones sociales se acercaba a la de la que había sido casada con γάμος.

<sup>416</sup> BICKERMAN (1975: 2) admite la posibilidad de que συνοικεῖν designara el estado matrimonial. ASHERI (1977: 40) asume esta hipótesis hasta el punto de aplicarla a las uniones entre libres y esclavos.

Συνοικέω se emplea para hacer pública una convivencia matrimonial reconocida<sup>417</sup>, que sitúa a la mujer en un plano similar al de las mujeres casadas con un γάμος. Pero este verbo no indica que la mujer reciba un tratamiento inferior al de la que ha entrado en la vida conyugal con una ceremonia nupcial, pues συνοικέω no define un *status* social de inferioridad ni una posición deshonrosa. Tan sólo refleja el hecho, reconocido socialmente, de que una mujer concreta conviva de modo estable en el οἶκος de un hombre y en una situación muy similar a la de la esposa<sup>418</sup>.

De los textos deducimos que la convivencia designada por συνοικέω es igual de honrosa que la designada por γαμέω. En ningún momento se indica que sea una convivencia de segunda clase, sólo se indica su reconocimiento público. Por ello puede aplicarse a matrimonios de personajes de condición social relevante, como son el matrimonio de Masistes<sup>419</sup>, el de Esmerdis con una hija de Ótanes<sup>420</sup>, o incluso la propuesta de convivencia matrimonial hecha por Jerjes a Masistes<sup>421</sup>.

---

<sup>417</sup> La convivencia designada por συνοικέω y la convivencia considerada legalmente correcta parecen ser idénticas antes de la legislación de 451- 450 a. C., lo que lleva a buscar diferencias léxicas entre los dos verbos. DAUVILLIER (1960: 154) sostiene que συνοικεῖν representa la vida común tras una unión legítima, mientras que συνεῖναι simboliza la vida común sin unión legal, la cópula.

<sup>418</sup> Contamos también con un pasaje en el que aparece un verbo compuesto, προσυνοικέω, cuyo valor semántico es el mismo que συνοικέω. El citado pasaje se refiere a la relación conyugal entre Atosa y Cambises; cf. Hdt., III 88, 2.

<sup>419</sup> Hdt., IX 111, 2: γυναικὶ δὴ ταύτῃ τῇ νῦν συνοικέεις μὴ συνοίκεε, ἀλλὰ τοι ἀντ' αὐτῆς ἐγὼ δίδωμι θυγατέρα τὴν ἐμήν. ταύτῃ συνοίκεε. “No convivas en matrimonio con esa mujer con la que ahora convives. En su lugar te daré a mi hija. Convive en matrimonio con ella”.

<sup>420</sup> Hdt., III 68, 3. ἔσχε αὐτοῦ Καμβύσης θυγατέρα, τῇ οὖνομα ἦν Φαιδυμίη· τὴν αὐτὴν δὴ ταύτην εἶχε τότε ὁ μάγος καὶ ταύτῃ τε συνοίκεε καὶ τῆσι ἄλλῃσι πάσῃσι τῆσι τοῦ Καμβύσεω γυναιξί. “Cambises tenía como esposa a una hija de él, cuyo nombre era Fedimia; a ésta misma la tenía entonces como esposa el mago, conviviendo en matrimonio con ella y con todas las otras esposas de Cambises”.

<sup>421</sup> Hdt., IX 111, 5: οὔτε γὰρ ἂν τοι δοίην ἔτι θυγατέρα τὴν ἐμήν γῆμαι, οὔτε ἐκείνη πλεῖνα χρόνον συνοικήσεις. “A partir de ahora ni te entregaría como esposa a mi hija para que “celebres el *gamos*” con ella, ni te permitiría convivir más tiempo con ella”.

Más aún, συνοικέω aparece en contextos en los que la mujer posee un *status* similar o superior al de su marido. Dentro de los ejemplos de *status* similar, podemos citar el matrimonio de algunos egipcios<sup>422</sup> y, en los de *status* superior, el matrimonio del padre de Ciro con la hija de Astiages<sup>423</sup>, y el del boyero de Astiages con una esclava como él<sup>424</sup>. Con carácter general, citamos cualquier convivencia conyugal pública entre una mujer ciudadana y un esclavo<sup>425</sup>.

Como veremos en el texto siguiente, la convivencia matrimonial con συνοικέω es perfectamente compatible con la virginidad, símbolo de la dignidad en las hijas solteras de familias acomodadas. A modo de ejemplo, citamos una costumbre libia, según la cual las hijas solteras y vírgenes que van a convivir en matrimonio, son presentadas al rey para que éste les quite la virginidad:

οὔτοι δὲ μόνου Λιβύων τοῦτο ἐργάζονται, καὶ τῷ βασιλεί μόνου  
τὰς παρθένους μελλούσας συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι· ἢ δὲ ἂν τῷ βασιλεί

---

<sup>422</sup> Hdt., II 92, 1: καὶ τᾶλλα καὶ γυναικὶ μιῇ ἕκαστος αὐτῶν συνοικέει κατὰ περ "Ἑλληνες. "Respecto de otras cosas, cada uno de ellos convive con una sola mujer, al igual que los griegos".

<sup>423</sup> Hdt., I 91, 6: καὶ ἔνερθε ἐὼν τοῖσι ἅπασιν δεσποίνῃ τῇ ἐωυτοῦ συνοικέει. "[Ciro] aun siendo inferior a ella en todos los aspectos, convivía en matrimonio con su soberana".

<sup>424</sup> Hdt., I 110, 1: τῷ οὐνομα ἦν Μιτραδάτης. συνοικέει δὲ ἐωυτοῦ συνδούλῃ, οὐνομα δὲ τῇ γυναικὶ ἦν τῇ συνοικέει Κυνώ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν. "Su nombre era Mitrdates. Convivía en matrimonio con una compañera de esclavitud, el nombre de la mujer con la que convivía en matrimonio era Cino en la lengua griega".

<sup>425</sup> Hdt., I 173, 5: καὶ ἢν μὲν γε γυνὴ ἀστὴ δούλῳ συνοικήσῃ, γειναῖα τὰ τέκνα νενόμισται· ἢν δὲ ἀνὴρ ἀστὸς, καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν, γυναικὰ ξείνην ἢ παλλακὴν ἔχη, ἅτιμα τὰ τέκνα γίνεται. "Y si una mujer ciudadana convive en matrimonio con un esclavo, los hijos son considerados legítimos, pero si un hombre ciudadano, aunque sea el primero de ellos, tiene como esposa a una mujer extranjera o a una concubina, los hijos están privados de los derechos de ciudadanía".

ἀρεστή γένηται, ὑπὸ τούτου διαπαρθενεύται.<sup>426</sup>

El honor del que se beneficiará la mujer por esta convivencia matrimonial o la deshonra que pudiera salpicarla, no derivan del empleo de *συνοικέω*. Tanto el honor como la deshonra surgen de las circunstancias sociales que rodean a la unión. De hecho, *συνοικέω* puede referirse a una convivencia matrimonial considerada como la mejor opción posible para una hija:

καὶ οἱ τὴν θυγατέρα ταύτην συνοικίσαι ὡς πλείστα ἐπισταμένῳ  
ἀνθρώπων.<sup>427</sup>

Hemos visto que *συνοικέω* puede designar una relación de convivencia honrosa para la mujer, como es la de la esposa del hijo de Creso<sup>428</sup>. Pero también la situación opuesta: puede suceder que el padre considere la convivencia indigna de su hija. Es lo que se desprende de la unión entre Mandane, la hija de Astiages y Cambises. En este pasaje se emplea *συνοικέω*<sup>429</sup>, pues hace referencia al reconocimiento público de la convivencia. La mencionada mujer se encuentra en una situación desagradable para su

---

<sup>426</sup> Hdt., IV 168, 2: “Sólo lo hacen esos libios y sólo ellos presentan al rey a las doncellas que van a convivir en matrimonio, y el rey desvirga a la que le parece agradable”.

<sup>427</sup> Hdt., II 121ζ, 2: “Puso a convivir en matrimonio a esta hija con él, porque era el hombre más inteligente de todos”.

<sup>428</sup> Este hombre manifiesta respeto hacia su esposa al tener en consideración la opinión personal que ella pueda tener de su persona; cf. Hdt., I 37, 3: κοίῳ δὲ ἐκείνῃ δόξει ἀνδρὶ συνοικέειν; “¿De qué clase pensará ella que es el hombre con quien convive en matrimonio?”

<sup>429</sup> Hdt., I 108, 1: συνοικεούσης δὲ τῷ Καμβύσῃ τῆς Μανδάνης “al convivir en matrimonio Mandane con Cambises”.

padre quien considera a Cambises un esposo indigno de su hija<sup>430</sup>. Una ofensa similar se pone de relevancia en la convivencia matrimonial de Alejandro y Helena surgida tras un adulterio<sup>431</sup>.

Por tanto, la honra no viene dada por el empleo de συνοικέω, sino por las circunstancias externas que rodean a la convivencia. Συνοικέω puede emplearse para cualquier tipo de unión<sup>432</sup>, incluso para aquellas plenamente reconocidas y válidas, como la de Agarista, la hija de Clístenes el ateniense<sup>433</sup>:

ἀπὸ τῆς Κλεισθένης Ἀγαρίστης ἔχουσα τὸ οὖνομα, ἢ  
συνοικήσασά τε Ξαιθίππῳ τῷ Ἀρίφρονος καὶ ἔγκυος ἐούσα εἶδε ὄψιν ἐν  
τῷ ὕπνῳ, ἐδόκεε δὲ λέοντα τεκεῖν· καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας τίκτει  
Περικλέα Ξαιθίππῳ.<sup>434</sup>

---

<sup>430</sup> Hdt., I 107, 2: μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην ἐούσαν ἤδη ἀνδρὸς ὠραίην Μήδων μὲν τῶν ἑωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα. “Cuando la citada Mandane estuvo en edad de matrimonio, no la entregó como esposa a ninguno de los medos dignos de su rango”.

<sup>431</sup> Hdt., II 120, 2: οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πρίαμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι (οἱ) προσήκοιτες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν ἐβούλοντο, ὅκως Ἀλεξανδρος Ἐλένη συνοικήη. “Pues, sin duda, ni Príamo ni los demás otros parientes eran tan insensatos como para querer poner en peligro la ciudad, a sus hijos y sus propias vidas con el fin de que Alejandro conviviera en matrimonio con Elena”.

<sup>432</sup> PATTERSON (1991: 59) indica que para Apolodoro συνοικέειν se emplea incluso en aquellos matrimonios que proporcionan hijos para las fratrias.

<sup>433</sup> Téngase en cuenta la validez tan sólida de esta unión pues de ella nacerá Pericles.

<sup>434</sup> Hdt., VI 131, 2: “Agarista se llamaba la hija de Clístenes que convivía en matrimonio con Jantipo, el hijo de Arifrón, la cual tuvo una visión onírica en su embarazo al creer que pariría un león, pues pocos días después parió para Jantipo a su hijo Pericles”.

El hecho de emplear precisamente *συνοικέω* en la referencia a la unión conyugal de la madre de Pericles constituye una sólida prueba de que para Heródoto el verbo no comportaba ningún matiz deshonoroso, humillante o perjudicial para la mujer. Si lo hubiera tenido, no cabe duda de que no lo habría empleado con esta mujer. Además, su uso no indica por parte de Heródoto un desconocimiento de la legislación que regulaba la legitimidad de los hijos. Recordemos, a este respecto, que en un pasaje anterior expresa la necesidad de acordar la entrega de la hija como esposa, *ἐγγύη*<sup>435</sup>, para hacer perfectamente válida la unión. Si hubiera creído que con el verbo *συνοικέω* aportaba matices perjudiciales para esta mujer, se habría servido de otro verbo<sup>436</sup>.

El valor léxico de *συνοικέω* es, por tanto, perfectamente compatible con el de *γαμέω*; de hecho, en algunos textos hay vacilación entre ambos. Su empleo conjunto en diversos textos refleja una diferencia de matices: *γαμέω* expresa que el matrimonio se había celebrado con un *γάμος*; *συνοικέω* que la unión era estable, consolidada y reconocida públicamente, pero sin ceremonia ritual:

ἠράσθη μίης τῶν ἀδελφεῶν Καμβύσης καὶ ἔπειτα βουλόμενος αὐτὴν γῆμαι, ὅτι οὐκ ἔωθότα ἐπινόεε ποιήσειν, εἴρετο καλέσας τοὺς βασιλῆους καλεομένους δικαστὰς εἴ τις ἔστι κελεύων νόμος τὸν βουλόμενον ἀδελφεῇ συνοικέειν. [...] ὑπεκρίνοντο αὐτῷ οὗτοι καὶ δίκαια καὶ

---

<sup>435</sup> Hdt., VI 130, 2.

<sup>436</sup> Cf. PATTERSON (1991: 50).

ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον οὐδένα ἐξευρίσκειν ὅς κελεύει ἀδελφεῆ  
συνοικέειν ἀδελφεόν, ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι  
Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται. οὕτω οὔτε τὸν νόμον ἔλυσαν  
δείσαντες Καμβύσεα, ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον  
περιστέλλοντες, παρεξεῦρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν  
ἀδελφείας.<sup>437</sup>

Los fragmentos en que aparece γαμέω relacionan a la hermana de Cambises con el momento en que se va a celebrar la ceremonia, mientras que συνοικέω aparece cuando se hace referencia a la intención de Cambises de convivir de modo estable con ella. Es ésta una convivencia reconocida públicamente, de ahí que Cambises manifieste un claro interés por buscar el amparo de la legislación. Nótese, además, que en la expresión de la prohibición de la convivencia aparece συνοικέω:

ὑπεκρίνοντο αὐτῷ οὗτοι καὶ δίκαια καὶ ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον  
οὐδένα ἐξευρίσκειν ὅς κελεύει ἀδελφεῆ συνοικέειν ἀδελφεόν.<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Hdt., III 31, 2- 5: “Cambises se enamoró de una de sus hermanas y como quería celebrar la ceremonia nupcial con ella, pues tenía pensado hacer algo no habitual, llamó a los jueces denominados regios y les preguntó si había alguna ley que permitiera, a quien lo deseara, convivir en matrimonio con su hermana. [...] Ellos le respondieron, con justicia y firmemente, que no encontraban ninguna ley que permitiera a un hermano convivir en matrimonio con su hermana, pero que habían encontrado otra por la que se permitía al rey de los persas hacer su entera voluntad. Por temor a Cambises, no anularon la ley pero, para no ser ejecutados por culpa de la contemplación de tal ley, encontraron otra auxiliar que permitía a quien lo quisiera celebrar la ceremonia nupcial con su hermana”.

<sup>438</sup> Hdt., III 31, 5. “Ellos le respondieron, con justicia y firmemente, que no encontraban ninguna ley que permitiera a un hermano convivir en matrimonio con su hermana”.

En cambio, cuando finalmente se sugiere a Cambises una norma por la que podría casarse con su hermana, se emplea γαμέω pues se hace referencia a la celebración del γάμος:

παρεξεῦρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν ἀδελφεάς.<sup>439</sup>

Igual de significativo resulta otro texto en el que alternan ambos verbos. En el texto se expresa la prohibición de una celebración matrimonial y la alternancia léxica viene dada porque se permite la convivencia matrimonial que ya tiene:

οὔτε γὰρ ἂν τοι δοίην ἔτι θυγατέρα τὴν ἐμὴν γῆμαι, οὔτε ἐκείνη πλεῦνα χρόνον συνοικήσεις<sup>440</sup>.

También συνοικέω se emplea para designar la convivencia estable en las sociedades poligámicas. No obstante, hay que tener en cuenta a este respecto que, a menudo, Heródoto traslada su punto de vista a tribus o pueblos que tenían un género de vida diferente al griego, en otro ejemplo más de *interpretatio graeca*.

En el pasaje que veremos a continuación se aprecia con claridad la diferencia entre la cópula indiscriminada con las mujeres y la ausencia de una convivencia estable,

---

<sup>439</sup> Hdt., III 31, 5: “Encontraron otra auxiliar que permitía a quien lo quisiera celebrar la ceremonia nupcial con su hermana”.

<sup>440</sup> Hdt., IX 111, 5: “A partir de ahora ni te entregaría como esposa a mi hija para que “celebres el *gamos*” con ella, ni te permitiría convivir más tiempo con ella”.

que él designa mediante el verbo συνοικέω. La comunidad mencionada en el fragmento desconocía el concepto de οἶκος tal y como lo entendía la sociedad griega<sup>441</sup>:

μείξιν ἐπίκεινον τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες  
κτηνηδόν τε μισγόμενοι.<sup>442</sup>

Como las imposiciones legales relativas al matrimonio no tenían suficiente importancia en tiempos de Heródoto, συνοικέω aparece en la descripción de rituales matrimoniales practicados por las mujeres de determinados pueblos bárbaros. Tales rituales no debían ser concebidos por Heródoto como parte integrante de una ceremonia nupcial pues, de haberlo sido, se habría servido del verbo γαμέω. Para él debían ser solamente las condiciones requeridas por algunas comunidades no griegas para considerar a una determinada mujer esposa de un hombre. Citemos, como ejemplo, la prostitución de las mujeres lidias para reunir su dote<sup>443</sup> o la venta de mujeres solteras llevada a cabo por los vénetos de Iliria<sup>444</sup>.

---

<sup>441</sup> Nos referimos a la inclusión de la esposa, los hijos, los esclavos y los bienes materiales.

<sup>442</sup> Hdt., IV 180, 5: “Copulan con las mujeres en común y, sin convivir en matrimonio con ellas, practican el coito como las bestias”.

<sup>443</sup> Hdt., I 93, 4: τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλεγούσαι σφίσι φερνάς, ἔς ὃ ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιέουσαι· ἐκδιδοῦσι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς. “Todas las hijas del pueblo lidio se prostituyen para reunir sus dotes, hacen esto hasta que pueden convivir en matrimonio y se entregan ellas mismas como esposas”.

<sup>444</sup> Hdt., I 196, 2: ἐπωλέοντο δὲ ἐπὶ συνοικήσι. “Las vendían para la convivencia matrimonial”.

A tenor de los textos analizados y del empleo por parte de Heródoto de tres verbos diferentes para designar la relación entre la mujer y el matrimonio, hemos de concluir que una traducción correcta debe diferenciar los tres matices semánticos que cada lexema implica. Así mismo, debe tenerse en cuenta que, en la sociedad de Heródoto, carente de una reglamentación matrimonial suficientemente clara y arraigada, *συνολκέω* tiene un valor semántico semejante al de *γαμέω*, pero no exactamente idéntico.

En la obra de Heródoto las mujeres eran casadas con la intención de procrear hijos ciudadanos pero bajo la ambigüedad de una legislación insuficiente, a diferencia de lo que sucede en Jenofonte. Dado que Heródoto escribe en una sociedad que aún no ha desarrollado ampliamente las leyes matrimoniales, emplea tres verbos distintos para designar la relación entre la mujer y el matrimonio, consciente de su diferencia semántica, y, a su vez, del carácter legítimo de cada uno por hábito consuetudinario.

ii. Por lo que respecta a Jenofonte, la situación jurídica de la época de Heródoto varía, puesto que su mundo femenino está condicionado por la legislación de Pericles, hecho que conlleva grandes cambios sociales, que se reflejan en su tratamiento de la mujer y en el léxico que a ella se refiere. En Jenofonte se advierte que *συνολκέω* ha sufrido una evolución. Si para Heródoto designaba una convivencia reconocida públicamente y válida para la procreación de hijos legítimos<sup>445</sup>, para Jenofonte designa algo distinto.

---

<sup>445</sup> Recordemos el caso de Agarista, que dio a luz a Pericles; *cf.* Hdt., VI 131, 2.

La legislación hace que συνοικέω evolucione semánticamente, pues deja de designar una convivencia estable y pública, para hacer referencia a una convivencia inferior al matrimonio e insuficiente para engendrar herederos. Συνοικέω se sitúa ahora en un segundo plano frente al verbo que representa la legalidad, γαμέω. La convivencia señalada por συνοικέω se aplica a mujeres que no pueden acceder al *status* de esposa respetable.

Por ello, συνοικέω designa la convivencia estable de personajes de clase social baja, como los esclavos; personajes que, por otro lado, estaban incapacitados para acceder a un matrimonio legítimo. Sus uniones eran sólo convivencias prolongadas, cuyo único valor era el de ser admitidas por la sociedad. Un ejemplo de este tipo de uniones estables es el protagonizado por unos asirios hechos prisioneros por Ciro. A estos hombres se les permite convivir con sus esposas, designando la convivencia mediante el verbo συνοικέω<sup>446</sup>:

ἄνδρες, ἔφη, νῦν τε ὅτι ἐπείθεσθε τὰς ψυχὰς περιεποιήσασθε, τοῦ τε λοιποῦ, ἦν οὕτω ποιῆτε, οὐδ' ὅτιοῦν καινὸν ἔσται ὑμῖν ἀλλ' ἢ οὐχ ὁ αὐτὸς ἄρξει ὑμῶν ὅσπερ καὶ πρότερον· οἰκήσετε δὲ τὰς αὐτὰς οἰκίας καὶ χώραν τὴν αὐτὴν ἐργάσεσθε καὶ γυναῖξι ταῖς αὐταῖς συνοικήσετε καὶ παίδων τῶν ὑμετέρων ἄρξετε ὡσπερ νῦν.<sup>447</sup>

---

<sup>446</sup> Si estos asirios hubieran sido hombres libres, la convivencia con sus esposas no se habría designado por medio de συνοικέω sino con γαμέω.

<sup>447</sup> X., *Cyr.*, IV 4, 10: “Hombres -dijo-, habéis salvado vuestras vidas por haber obedecido; en adelante, si hacéis eso, nada os sucederá, excepto que quien os gobierna no es el mismo que quien os gobernaba antes. Habitaréis las mismas casas, cultivaréis la misma tierra, conviviréis en matrimonio con las mismas mujeres y mandaréis sobre vuestros hijos como ahora”.

Otra de las acepciones de συνοικέω en Jenofonte es designar la unión estable de un hombre y su concubina, especialmente si el hombre deseaba tener hijos con ella y esperaba reconocerlos como legítimos en un futuro:

εἰ δέ τις αὐτῆς γυναικὶ μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιοτο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίη, καὶ τοῦτο νόμιμον ἐποίησεν.<sup>448</sup>

Los escasos ejemplos de que disponemos bastan para advertir que Jenofonte se acerca al matrimonio desde el ámbito de la legalidad. El matrimonio evoluciona desde su carácter puramente social hasta su plena institucionalización. Y tal evolución, que afecta sin duda a la mujer y a su mundo, se refleja perfectamente en el empleo del léxico, así como en las connotaciones sociales y legales de éste, ya que concede a la esposa una respetabilidad, un honor y un poder social, de los que carecía en la obra de Heródoto.

#### 4.1.4. Mujer y ἔρως.

En época clásica se concedía poca importancia al ἔρως proveniente de las relaciones conyugales, dado que no era el deseo sexual por una determinada mujer el

---

<sup>448</sup> X., *Lac.*, I 8: “Tomó en consideración esa ley por si alguien no quería convivir en matrimonio con una mujer, pero deseaba hijos que pudieran reconocerse”.

que incitaba a un hombre a casarse<sup>449</sup>. Los sentimientos amorosos carecían de suficiente valor para inducir el deseo de contraer matrimonio, por lo que su papel ocupa un plano secundario. Ello no quiere decir que hubiera una total ausencia de ellos. Si por los textos literarios nos hemos formado la idea de que los hombres evitaban hacer mención de sus sentimientos, también por ellos sabemos que había algunas excepciones en las que se manifiesta claramente el poder de un deseo erótico o de un sentimiento amoroso profundo.

Teniendo en cuenta esas excepciones y algunas otras que nos presentan nuestros autores<sup>450</sup>, trataremos de analizar el ἔρως desde la perspectiva masculina, es decir, tomando como referencia el deseo erótico que siente un hombre por su esposa o por cualquier otra mujer con la que no necesariamente tenga lazos matrimoniales. Por ese motivo, estará al margen de este estudio el que podría denominarse ἔρως patológico, entendido éste como el alejamiento de aquellas conductas sexuales que la sociedad griega consideraba naturales. En el citado apartado sólo cabrían unos pocos ejemplos de zoofilia<sup>451</sup>. Pero también esos ejemplos carecen de suficiente interés, si se analizan desde la perspectiva del ἔρως, resultando más interesantes bajo otros puntos de vista<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> Como hemos señalado en diversas ocasiones, el principal motivo que impulsaba a un hombre a buscar esposa era la necesidad de dar continuidad a su οἶκος por medio de descendencia legítima.

<sup>450</sup> Las citas en las que el deseo erótico o el sentimiento amoroso determinan el comportamiento de los hombres serán tratadas en el apartado 1.1.4.c. en el que analizamos las características del ἔρως en nuestros textos.

<sup>451</sup> Hdt., II 46, 4 γυναικὶ πράγος ἐμίσητο ἀναφανδόν. τοῦτο ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώπων ἀπίκετο. “Un macho cabrío copulaba públicamente con una mujer y este suceso llegó a conocimiento de todo el mundo”. También en Hdt., IV 9, 2: ὡς δ’ ἐγερθῆναι τὸν Ἡρακλέα, δίζησθαι, πάντα δὲ τῆς χώρης ἐπεξελθόντα τέλος ἀπικέσθαι ἐς τὴν Ἰλαίην καλομένην γῆν· ἐνταῦθα δὲ αὐτὸν εὐρεῖν ἐν ἀντρῷ μειξοπάρθενόν τινα ἔχιδιαν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιός. ἰδόντα δὲ καὶ θωμάσαντα ἐπειρέσθαι μιν εἴ κου ἴδοι ἵππος πλανωμένας· τὴν δὲ

Antes de pasar al estudio del ἔργος, haremos un examen del tratamiento que recibe la sexualidad femenina por parte de nuestros autores, dado que, en numerosas ocasiones, la separación entre ambos es difícil. Conviene recordar que las mujeres respetables solían estar apartadas de todo lo referente a la sexualidad<sup>453</sup>. Por tanto, las alusiones a cualquier clase de sexualidad extra-conyugal son relativamente escasas, excepto en pasajes referidos a mujeres de comunidades no griegas<sup>454</sup>.

Las descripciones de la sexualidad femenina se presentan, preferentemente, en las obras de contenido bélico<sup>455</sup>, en las que se describe un modo de vida bastante diferente al del mundo griego<sup>456</sup>. Estas descripciones son más escasas aún en la prosa de

---

φάναι ἑωσπὴν ἔχειν καὶ οὐκ ἀποδώσειν ἐκεῖνω πρὶν ἢ οἱ μειχθῆναι· τὸν δὲ Ἡρακλέα μειχθῆναι ἐπὶ τῷ μισθῷ τούτῳ. “Cuando se despertó, Heracles comenzó la búsqueda [de sus yeguas], tras recorrer toda la región, llegó, finalmente, a Hilea. Allí encontró en una cueva a un ser biforme, mitad mujer, mitad serpiente; la parte superior desde las nalgas era de mujer y la parte inferior era de serpiente. Viéndola y admirándose, le preguntó si había visto a unas yeguas extraviadas; ésta respondió que ella misma las tenía y que no se las entregaría a él, si no copulaba antes con ella. Heracles copuló con ella por tal recompensa”.

<sup>452</sup> En concreto, desde la perspectiva de la sexualidad, pues lo más digno de destacar en tales ejemplos es el léxico empleado, no las características de un deseo erótico que apenas se menciona.

<sup>453</sup> El alejamiento de la sexualidad al que estaban sometidas las esposas tiene su origen en la necesidad de mantener una distancia social con las prostitutas, que eran las verdaderas concededoras de ella. Aún así, parece que el sexo no estaba completamente apartado del matrimonio, pues una de las tareas de la esposa era la satisfacción de los deseos sexuales del marido, con el fin de proporcionarle descendencia. En este sentido, REDFIELD (1982: 189) considera que el sexo era responsabilidad de la mujer.

<sup>454</sup> Estos pasajes serán señalados en las páginas siguientes, en especial, al estudiar los apartados 1.1.4.a., dedicado al análisis de los verbos que designan la cópula, y 1.1.4.b., donde se analiza el léxico empleado para definir la relación entre la mujer y la sexualidad.

<sup>455</sup> Téngase en cuenta a este respecto que en la narración de textos bélicos los autores se servían, a menudo, de otras disciplinas; *cf.* MURRAY (1972: 213).

<sup>456</sup> Tales descripciones se deben al método de obtención de datos empleado por Heródoto, la αὐτοψία, donde se toma nota de todos aquellos aspectos que sobresalen por diferenciarse de las costumbres o legislaciones griegas; *cf.* (SCHRADER en LÓPEZ EIRE - SCHRADER 1994: 130).

contenido novelístico y de carácter didáctico de Jenofonte, pues sus textos no transmiten un especial interés por las costumbres de mujeres no griegas. Nuestras descripciones tienen como principales protagonistas a mujeres bárbaras, hecho que implica una ausencia de datos sobre la sexualidad en la mujer griega, si ésta iba más allá del puro acto de la procreación<sup>457</sup>, concebido como un deber contraído por la mujer con el Estado desde el momento de su nacimiento<sup>458</sup>.

---

<sup>457</sup> Con carácter general y salvo excepciones, en el mundo griego se asociaba al placer sexual con la procreación. Este planteamiento era alimentado por varias corrientes filosóficas y médicas, como la teoría aristotélica. Acerca del análisis biológico que presenta Aristóteles para diferenciar el semen humano del de los animales, puede consultarse, por ejemplo, el artículo de MARGEL (1995: 91-106). En lo que respecta a la teoría que favorecían algunas corrientes filosóficas, *cf.* Pl., *Lg.*, 636 c: καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ τοιαῦτα, ἐννοητέον ὅτι τῆ θηλείᾳ καὶ τῆ τῶν ἄρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούση τῆς γεννήσεως ἢ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδοῦσθαι δοκεῖ, ἄρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς. “Y si es preciso considerar esas cosas en broma o en serio, se debe considerar tanto para la naturaleza femenina como para la masculina en el momento de la unión sexual con fines a la procreación que el placer se produce según las leyes de la naturaleza y, por eso, el que le llega a los machos de los machos y a las hembras de las hembras es contraria a esas leyes naturales, y que tal acción en los primeros nace por la falta de control sobre el placer”. Con una intención similar advierte de los peligros de exponer a las mujeres, débiles por naturaleza, a los placeres sexuales, *Lg.*, 649 e- 650 a: σκοπῶμεν γὰρ δὴ· δυσκόλον ψυχῆς καὶ ἀγρίας, ἐξ ἧς ἀδικία μυρία γίγνεται, πότερον ἰόντα εἰς τὰ συμβόλαια πείραν λαμβάνειν, κινδυνεύοντα περὶ αὐτῶν, σφαλερώτερον, ἢ συγγειόμενον μετὰ τῆς τοῦ Διονύσου θεωρίας; ἢ πρὸς τὰ φροδίσια ἡττημένης τινὸς ψυχῆς βάσανον λαμβάνειν, ἐπιτρέποντα αὐτοῦ θυγατέρας τε καὶ υἱεὶς καὶ γυναῖκας, οὕτως, ἐν τοῖς φιλτάτοις κινδυνεύσαντες, ἦθος ψυχῆς θεάσασθαι; “Veamos: respecto de un individuo de temperamento malhumorado y cruel, de donde se engendran miles de injusticias, ¿no es más arriesgado intentar aproximarse a él por medio del trato, y por ese mismo trato ponerse en peligro, que aproximarse a él con la ayuda de un espectáculo en honor a Dionisio? ¿No es igual de arriesgado comprender el sufrimiento de un individuo con el alma vencida por los placeres amorosos, tras haberles entregado a sus propias hijas e hijos y a su esposa y haberlos puesto en peligro sólo para observar la moralidad de sus almas?”

<sup>458</sup> Las corrientes de pensamiento cultivadas durante la época clásica sirvieron para fomentar la influencia de la legislación que relacionaba sexualidad con procreación. Puesto que la mujer tenía el deber social de dar un hijo varón a su marido, el hombre que no quisiera hijos debía abstenerse del matrimonio. Esta idea está claramente expresada por Platón en su concepto de legislación ideal; *cf. Lg.*, 721 c: τούτου δὴ ἀποστερεῖν ἐκόντα ἑαυτὸν οὐδέποτε ὅσιον, ἐκ προνοίας δὲ ἀποστερεῖ ὅς ἂν παίδων καὶ γυναικὸς ἀμελή. “No es nada honrado privarse voluntariamente de eso y se priva intencionadamente quien no desea hijos ni mujer”.

Pese a que el ἔρως es un sentimiento erótico no desconocido por la mayoría de las mujeres<sup>459</sup>, éste se asociaba con las heteras o concubinas, situándolo en un plano bien distinto del de las esposas respetables<sup>460</sup>. Por ello resulta sorprendente encontrar algunos ejemplos en la obra de Tucídides, debido a que su acercamiento al mundo femenino es tradicional y acorde con la legislación y costumbres sociales de su época<sup>461</sup>.

Sin embargo, en estos pasajes podemos hablar de una sexualidad caracterizada por la introducción de un pequeño matiz de deshonra para la mujer. Tal deshonra se debe a que no se trata de la sexualidad procreadora, sino de la que ubica a la mujer en un plano bastante cercano al del mundo animal. Y esta comparación, lógicamente, resulta perjudicial para ella, pues la arrastra hasta el ámbito de la irracionalidad y del deshonor<sup>462</sup>.

---

<sup>459</sup> Las esposas respetables estaban situadas en un plano social distinto al de las demás mujeres. Si su situación gozaba de la mayor honra y prestigio, era debido a que se velaba por su castidad, dedicada con exclusividad al marido. Por tanto, la esposa digna era aquella que se mantenía al margen de toda sexualidad posible, acatando sólo los deseos físicos de su esposo, lo que la convertía, como la denomina DICKINSON (1974: 81), en una mujer sexualmente correcta.

<sup>460</sup> La literatura griega proporciona suficientes datos para admitir que se admitía que las mujeres podían sentir un intenso deseo sexual. Los textos misóginos insisten en la incapacidad femenina de controlar su tendencia natural a sucumbir a los deseos lujuriosos; *cf.* DOVER (1984: 146). De hecho desde la obra de Homero se atestigua un determinado léxico erótico aplicado tanto al hombre como a la mujer. En su obra, la cópula y el deseo sexual están presentes en numerosos pasajes por medio de un vocabulario diferente del que en época clásica se aplicaba a la mujer. Sobre las características de este léxico, véase SÁNCHEZ GARCÍA (1990: 297-300).

<sup>461</sup> Puede influir también en esta circunstancia que su concepto de virtud, ἀρετή, cualidad especialmente vinculada con el mundo de la sexualidad matrimonial, aparezca aplicado, como considera al valor militar, valor desvinculado del mundo femenino, opinión defendida por CREED (1973: 219-220).

<sup>462</sup> La deshonra sufrida por la mujer se comprende al tener en cuenta que las pautas morales de la época se dirigían hacia una sexualidad racional, cuya finalidad era la de perpetuar el οἶκος de cada hombre. Todas las conductas sexuales, fruto del deseo incontrolado, se relacionaban con el mundo animal; se definían como contrarias a las leyes naturales y representaban un ultraje para la esposa.

La relación entre la sexualidad y la mujer se establece mediante los verbos que designan la cópula, dado que de cada uno de ellos se desprenden matices diferentes. Asimismo, es resulta convenientemente al analizar el léxico empleado para definir a la mujer en la sociedad como una mujer casada, soltera, o doncella (estado que simboliza la ausencia de sexualidad).

#### 4.1.4.a. Léxico empleado para designar la cópula.

Deteniéndonos en primer lugar en el estudio del léxico, observamos la existencia de cuatro verbos para definir el acto sexual: μίσγω, χράομαι, φοιτάω y όμιλέω. Cada uno de ellos aporta un valor semántico diferente que requiere un estudio pormenorizado.

##### a.

Atendiendo al orden de frecuencia destaca μίσγω, que alterna con μείγνυμι. Μίσγω se encuentra únicamente en la obra de Heródoto y se aplica a mujeres no griegas<sup>463</sup>. Suele definir relaciones sexuales, en las que predomina el matiz carnal, incompatible con la virtud femenina y, por tanto, contrario a las leyes naturales. A partir de las relaciones, que denominaremos cópulas<sup>464</sup>, la mujer adquiere una considerable similitud con las hembras del mundo animal<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> También se aplica a animales e incluso a las relaciones homosexuales entre hombres. Las relaciones homosexuales no son tratadas como actos deshonorosos, humillantes o contrarios a las leyes naturales, como sucede cuando las protagonistas son las mujeres; *cf.*, por ejemplo, Hdt., I 135, 1: καὶ εὐπαθείας τε παντοδαπὰς πυνθανόμενοι ἐπιτηδεύουσι καὶ δὴ καὶ ἀπ’ Ἑλλήνων μαθόντες παισὶ μίσγονται. “Tras conocer toda clase de placeres los practican y de cierto que aprendieron de los griegos a tener relaciones sexuales con muchachos”.

<sup>464</sup> Dado que este verbo suele definir el acto de apareamiento en el mundo animal, es razonable aplicar la acepción “copular” respecto de mujeres; *cf.* Hdt., II 66, 1: ἐπεὰν τέκωσι αἱ θήλειαι, οὐκέτι φοιτῶσι

I. Analizando el léxico, vemos que μίσγω es empleado para destacar el aspecto animal de una determinada relación sexual. Esta acepción puede implicar la idea de aberración, matiz totalmente incomprensible, si se aplica a la sexualidad matrimonial según la mentalidad de un griego. No obstante, se trata de actos puramente físicos llevados a cabo en sociedades no griegas, donde la mujer se situaba en el plano animal:

γυναικὶ πράγος ἐμίσητο ἀναφανδόν. τοῦτο ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώπων  
ἀπίκετο.<sup>466</sup>

Como cabe esperar, este tipo de cópula animal no va a ser la más frecuente en nuestros prosistas, pues es perjudicial para la respetabilidad de una mujer. Este ejemplo es sólo una curiosidad destacada por Heródoto, quien manifiesta, una vez más, su interés por señalar todo aquello que le produce extrañeza<sup>467</sup>.

---

παρὰ τοὺς ἔρσεινας· οἱ δὲ διζήμενοι μίσησθαι αὐτῆσι οὐκ ἔχουσι. “Después de que las hembras han parido, dejan de acudir junto a los machos; y ellos, aunque lo desean, no logran copular con ellas”. Por otro lado, por medio de esta acepción, podemos reflejar con bastante fidelidad el choque tan profundo que debía producirse en la mentalidad de un griego cuando una esposa era considerada de la misma manera que un animal de sexo femenino y se le negaba todo respeto.

<sup>465</sup> Con frecuencia, la mujer es presentada realizando lo que parece una cópula animal, sólo que los ejemplos remiten a un apareamiento entre seres humanos. Así, en Hdt., III 118, 1-2: καὶ γὰρ δὴ καὶ ὁ νόμος οὕτω εἶχε, τοῖσι ἐπαναστάσι τῷ μάγῳ ἔσοδον εἶναι παρὰ βασιλέα ἄνευ ἀγγέλου, ἢν μὴ γυναικὶ τυγχάνη μισγόμενος βασιλεύς. “Y de cierto que la ley era de la siguiente manera: se podía ir libremente junto al rey sin anunciarse, si el rey no estaba copulando con una mujer”. De modo similar en Hdt., III 118, 2: ὁ δὲ πύλουρος καὶ ὁ ἀγγελιηφόρος οὐ περιώρων, φάμενοι τὸν βασιλέα γυναικὶ μίσησθαι. “El guardián de la puerta y el introductor de la corte persa no lo dejaron pasar, diciendo que el rey estaba copulando con una mujer”.

<sup>466</sup> Hdt., II 46, 4: “Un macho cabrío copulaba públicamente con una mujer y este suceso llegó a conocimiento de todo el mundo”.

Las relaciones sexuales que destacaban por su naturaleza nociva son aquellas que conllevaban algún peligro para la sociedad o suponían una afrenta a las costumbres ancestrales y religiosas. Sobresalen todas las que parecen estar al margen de la legislación de la época, pues ocasionaban grandes problemas al resto de la comunidad. Nos referimos, en concreto, a las relaciones promiscuas mantenidas por mujeres casadas con hombres distintos de sus maridos:

πρώτον δὲ γαμέοντος Νασαμῶνος ἀνδρὸς νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην  
 νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελεθεῖν τῶν δαιτυμόνων μισγομένην· τῶν  
 δὲ ὡς ἕκαστός οἱ μειχθῆ, διδοῖ δῶρον τὸ ἂν ἔχη φερόμενος ἐξ οἴκου.<sup>468</sup>

La promiscuidad de nuestros textos no distingue entre mujeres solteras<sup>469</sup> o casadas, ni sitúa a las segundas en un *status* social diferente al de las primeras<sup>470</sup>, sino

---

<sup>467</sup> Otro ejemplo de cópula entre un ser humano y un animal se encuentra en Hdt., IV 9, 1-2, pero este caso presenta la situación contraria, la de un hombre que cohabita con un ser mitad humano, mitad animal: ὡς δ' ἐγερθῆναι τὸν Ἡρακλέα, δίζησθαι, πάντα δὲ τῆς χώρας ἐπεξελθόντα τέλος ἀπικέσθαι ἐς τὴν Ἰλαίην καλεομένην γῆν· ἐνταῦθα δὲ αὐτὸν εὔρειν ἐν ἀντρῷ μειξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιός. ἰδόντα δὲ καὶ θαμάσαντα ἐπειρέσθαι μιν εἴ κου ἴδοι ἵππος πλανωμένης· τὴν δὲ φάναι ἐωυτὴν ἔχειν καὶ οὐκ ἀποδώσειν ἐκείνῳ πρὶν ἢ οἱ μειχθῆναι· τὸν δὲ Ἡρακλέα μειχθῆναι ἐπὶ τῷ μισθῷ τούτῳ. “Cuando se despertó, Heracles comenzó la búsqueda [de sus yeguas], tras recorrer toda la región, llegó, finalmente, a Hilea. Allí encontró en una cueva a un ser biforme, mitad mujer, mitad serpiente; la parte superior desde las nalgas era de mujer y la parte inferior era de serpiente. Viéndola y admirándose, le preguntó si había visto a unas yeguas extraviadas; ésta respondió que ella misma las tenía y que no se las entregaría a él, si no copulaba antes con ella. Heracles copuló con ella por tal recompensa”.

<sup>468</sup> Hdt., IV 172, 2: “Cuando un hombre nasamón se casa por primera vez, la costumbre es que la novia en la primera noche pase a través de todos los convidados y que mantenga relaciones sexuales con ellos; cada uno de los hombres con los que ha copulado le da el regalo que ha traído consigo de su casa”.

<sup>469</sup> Con referencia a la promiscuidad de las mujeres solteras, *vid.*, por ejemplo, Hdt., V 6, 1: τὰς [δὲ] παρθένους οὐ φυλάσσοισι, ἀλλ' ἐῶσι τοῖσι αὐταῖ βούλουται ἀνδράσι μίσγεσθαι. “No custodian a las hijas solteras, sino que les permiten copular con los hombres que ellas quieran”.

<sup>470</sup> Hdt., I 216, 1: τῆς γὰρ ἐπιθυμῆση γυναικὸς Μασσαγέτης ἀνὴρ, τὸν φαρετρεῶνα ἀποκρεμάσας

que en ellos prevalece la idea de una cópula inaceptable para la mentalidad social griega por ser poco recomendable o impura<sup>471</sup>. Los encuentros sexuales de esta clase se llevan a cabo en cualquier sitio, incluso en lugares totalmente inapropiados por diversos motivos, destacando los recintos sagrados<sup>472</sup>. Se hace obvio, por tanto, que tal costumbre, impía y aberrante, sólo puede tener cabida entre personas de pueblos bárbaros, cuyo modo de vida difiere considerablemente del de los griegos<sup>473</sup>:

οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι σχεδὸν πάντες ἄνθρωποι, πλὴν Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων, μίσγονται ἐν ἱροῖσι καὶ ἀπὸ γυναικῶν [ἀνιστάμενοι] ἄλουτοι ἐσέρχονται ἐς ἱρόν, νομίζοντες ἀνθρώπους εἶναι κατὰ περ τὰ ἄλλα

---

πρὸ τῆς ἀμάξης μίσγεται ἀδεῶς. “Cuando un hombre maságeta desea sexualmente a una mujer, tras colgar su aljaba delante del carro, copula sin reparo con ella”.

<sup>471</sup> La promiscuidad de las esposas legítimas era equivalente al adulterio, pues esta situación introduciría un hijo bastardo en la familia del marido. El temor a que pudiera producirse una situación de tal índole tuvo mucha importancia en el establecimiento de las leyes de ciudadanía. En realidad, el peligro de promiscuidad de la mujer era una amenaza que se cernía de modo constante sobre la familia de todo hombre casado. Puesto que la mujer tenía siempre en duda su honor debido a la creencia de que era incapaz de controlar su tendencia a toda clase de vicios, en aquellos casos en que surgía una relación extraconyugal la deshonra femenina se transmitía a toda su familia biológica. Tomando como punto de partida las consideraciones de investigadores como CREED (1973: 106), quien llega a la conclusión de que el deshonor que causa la promiscuidad es más perjudicial para la familia de la mujer que para ella misma, se puede llegar a comprender el interés existente en el mundo griego por vigilar y recluir a la mujer, basándose en razones de tipo moral.

<sup>472</sup> Un claro desprecio a las costumbres religiosas griegas se pone de relieve cuando un hombre decide mantener relaciones sexuales en un templo; cf. Hdt., IX 116, 3: αὐτός τε ὅκως ἀπίκοιτο ἐς Ἐλαιούντα, ἐν τῷ ἀδύτῳ γυναιξὶ ἐμίσγετο. “Cuando éste iba a Elayunte, copulaba con mujeres en el interior del templo”.

<sup>473</sup> En concreto, acerca de los egipcios se expresa que no seguían este modo de proceder; cf. Hdt., II 64, 1: καὶ τὸ μὴ μίσγεσθαι γυναιξὶ ἐν ἱροῖσι μηδὲ ἀλούτους ἀπὸ γυναικῶν ἐς ἱρὰ εἰσέναι οὗτοί εἰσι οἱ πρῶτοι θρησκειύσαντες. “Éstos son los primeros que observan el no copular con las mujeres en los templos ni entrar en ellos sin lavarse, después de haber estado con las mujeres”.

κτήνεα.<sup>474</sup>

La cópula ilegítima de mujeres casadas<sup>475</sup>, suscita comentarios en nuestros autores que reflejan su ideología o su concepción moral<sup>476</sup>. En los pasajes de este tipo a menudo destaca un marcado afán por reflejar la naturaleza ofensiva e injuriosa que, desde el punto de vista de la sociedad griega, tenían tales cópulas causadas por un deseo placentero<sup>477</sup>.

La deshonra contra la mujer se desprende del ultraje social que recibe la mujer al ser utilizada para proporcionar placer a un individuo, ofensa que la lleva a ser comparada con la prostituta<sup>478</sup>:

---

<sup>474</sup> Hdt., II 64, 1: “Casi todos los restantes hombres, excepto egipcios y griegos, copulan en los templos y, al separarse de las mujeres, entran al templo sin lavarse, porque consideran que los hombres son como las bestias”.

<sup>475</sup> Desde el punto de vista de la mentalidad de un griego, se aprecia que el uso del verbo μείγνυμι referido a la esposa conlleva matices deshonestos, incluso cuando no se habla de promiscuidad, hecho que se observa por la necesidad de purificarse tras la relación sexual; cf. Hdt., I 198, 1: ὅσάκις δ’ ἂν μειχθῆ γυναικὶ τῆ ἐωυτοῦ ἀνὴρ Βαβυλώνιος, περὶ θυμὴμα καταγιζόμενον ἴζει, ἑτέρωθι δὲ ἢ γυνὴ τῷτὸ τοῦτο ποιέει. “Cada vez que un hombre babilonio copula con su esposa, se sienta cerca de incienso consagrado y en otro lado la esposa hace lo mismo”.

<sup>476</sup> Los autores que estudiamos se preocupan por dotar a sus obras de carácter científico y de dar credibilidad a sus afirmaciones. Parece lógico suponer, entonces, que en el momento de relatar costumbres sexuales tan distantes a las que tenían lugar en el mundo griego dejen entrever, si no un juicio de valor personal, al menos una insinuación de su opinión moral al respecto.

<sup>477</sup> Aunque puedan argumentarse motivos religiosos (Hdt., I 199, 1), el concepto moral de los griegos rechazaba esta clase de uniones, pues se asociaban a un deseo carnal incontrolado que llevaba a cometer actos vergonzosos. Véase el caso de un rey que obliga a su hija a mantener relaciones sexuales con él; cf. Hdt., II 131, 1: ὡς Μικερῖνος ἠράσθη τῆς ἐωυτοῦ θυγατρὸς καὶ ἔπειτα ἐμίγη οἱ ἀκούσῃ. “Sucedo que Micerino se enamoró de su propia hija y luego copuló con ella por la fuerza”.

<sup>478</sup> Las normas de conducta sociales mostraban gran preocupación por diferenciar a las mujeres legítimas de las prostitutas, desde su forma de vestir, exenta de lujos y objetos llamativos, hasta el lugar en el que desarrollaban sus actividades diarias. A las prostitutas les estaba permitido participar en espectáculos públicos; cf. ARRIGONI (1985: 378). Dentro de una sociedad preocupada por marcar esta diferencia, no cabe duda de que la utilización de una esposa para proporcionar placer a un hombre, suponía una humillación para ella al acercarla al plano social de las mujeres no respetables: las heteras.

γυναικῶν τουτέων, ὧ̂ ξεῖνοι, ἔστι ὑμῖν πολλὴ εὐπετεία καὶ εἰ  
πάσῃσι βούλεσθε μίσγεσθαι καὶ ὀκόσῃσι ὧ̂ν αὐτέων.<sup>479</sup>

II. La cópula indiscriminada no era la única deshonra que podía sufrir una esposa. Era ofensivo también que un marido mantuviera relaciones sexuales con su mujer, pero evitara la procreación, como hace Pisístrato con la hija de Megacles, sirviéndose para ello de la cópula anal, considerada contraria a las leyes naturales:

οὐ βουλόμενός οἱ γενέσθαι ἐκ τῆς νεογάμου γυναικὸς τέκνα  
ἐμίσγετό οἱ οὐ κατὰ νόμον.<sup>480</sup>

III. Tampoco era la ofensa al honor la única humillación que podía sufrir, porque el agravio social resultaba igual de deshonroso, especialmente si se debía a la incapacidad de su marido para tener relaciones sexuales con ella<sup>481</sup>, o por una impotencia pasajera, como muestra el pasaje que citamos a continuación:

τῇ ἐπέιτε συγκλίνοιτο ὁ Ἄμασις, μίσγεσθαι οὐκ οἶός τε ἐγίνετο

---

<sup>479</sup> Hdt., V 20, 1: “Tenéis toda clase de facilidades con estas mujeres, amigos, tanto si preferís copular con todas o con un número de ellas”.

<sup>480</sup> Hdt., I 61, 1: “No queriendo que le nacieran hijos de su esposa recién casada, copulaba con ella en contra de lo habitual”.

<sup>481</sup> Si, como hemos expresado con anterioridad, la esposa se encargaba de la sexualidad, porque debía manejar las artes suficientes para proporcionar a su marido un heredero lo más pronto posible, aquella mujer que no tenía relaciones con su marido era incompleta en su faceta conyugal. Y, ya que el respeto social de las esposas venía dado por su capacidad de engendrar, esta dificultad biológica se convertía en un defecto ante la sociedad; *cf.* REDFIELD (1982: 189).

[...] ἡ δὲ Λαδίκη, [...] εὐχεται ἐν τῷ νόῳ τῆ Ἀφροδίτῃ, ἣν οἱ ὑπ’  
ἐκείνην τὴν νύκτα μείχθη ὁ Ἄμασις, τοῦτο γάρ οἱ κακοῦ εἶναι μῆχος,  
ἀγαλμά οἱ ἀποπέμψειν ἐς Κυρήνην. μετὰ δὲ τὴν εὐχὴν αὐτίκα οἱ  
ἐμείχθη ὁ Ἄμασις.<sup>482</sup>

Dentro del mencionado concepto de ofensa social debemos incluir aquellos actos sexuales realizados en contra de la voluntad de las mujeres, los cuales comportaban un considerable grado de brutalidad<sup>483</sup> y en algunos casos llegaban a acabar con sus vidas. Esta circunstancia provoca la muerte de unas mujeres griegas y sirve a Heródoto para hacer énfasis en el comportamiento salvaje de los bárbaros, a quienes presenta como seres incapaces de adquirir el mismo grado de civilización y urbanidad del pueblo griego<sup>484</sup>:

---

<sup>482</sup> Hdt., II 181, 2-4: “Cuando Ámasis se acostaba con ella, era incapaz de copular [...] Ládice [...] prometió de corazón a Afrodita que, si Ámasis podía copular con ella aquella noche -ése era el remedio de su mal- le enviaría a Cirene una estatua. Y tras esa súplica, al punto Ámasis fue capaz de copular con ella”.

<sup>483</sup> Omitimos otros ejemplos de violaciones llevadas a cabo contra las mujeres por influencia de la guerra o de la política, puesto que los motivos originarios son de índole bien distinta. Si en alguno de ellos puede deducirse también un ἔρως poderoso e irracional que mueve al hombre a cometer el acto violento, estos casos tienen como punto de partida el ámbito de la guerra. Así sucede en el ultraje sexual sufrido por las mujeres atenienses a cargo de los pelagosos; cf. Hdt., VI 137, 3: ὅκως δὲ ἔλθοιεν αὐται, τοὺς Πελασγοὺς ὑπὸ ὕβριός τε καὶ ὀλιγωρίας βιάσθαι σφέας. “Y tan pronto como iban, los pelagosos las violentaban por desprecio y orgullo”. El ultraje sexual de las mujeres es también uno de los peores defectos de un gobernante, como se indica en Hdt., III 80, 5: τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιάται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους. “Y voy a decir las cosas peores; cambia las costumbres de los antepasados, viola a las mujeres y mata sin juzgar”.

<sup>484</sup> Para destacar la superioridad cultural del pueblo griego frente a los bárbaros, Heródoto suele servirse de la descripción de costumbres que él considera amorales, con la intención de plasmar, por medio de ejemplos, aquellos comportamientos que diferencian al pueblo griego de los demás pueblos.

καὶ γυναῖκάς τινας διέφθειραν μισγόμενοι ὑπὸ πλήθους.<sup>485</sup>

IV. En un plano cercano a la brutalidad situaremos los escasos ejemplos de necrofilia con que contamos y cuyo acto pone de manifiesto, una vez más, la comparación establecida con anterioridad entre el empleo del verbo μίσγω y la relación sexual nociva y deshonrosa para la mujer:

τὰς δὲ γυναῖκας τῶν ἐπιφανέων ἀνδρῶν, ἐπεὰν τελευτήσωσι, οὐ παραντίκα διδοῦσι ταριχεύειν, οὐδὲ ὅσαι ἂν ἔωσι εὐειδέες κάρτα καὶ λόγου πλεῦνος γυναῖκες· ἀλλ' ἐπεὰν τριταῖαι ἢ τεταρταῖαι γένωνται, οὕτω παραδιδούσι τοῖσι ταριχεύοισι. τοῦτο δὲ ποιέουσι οὕτω τοῦδε εἵνεκεν, ἵνα νή σφι οἱ ταριχευταὶ μίσγωνται τῆσι γυναιξί. λαμβθῆναι γάρ τινά φασι μισγόμενον νεκρῷ προσφάτω γυναικός.<sup>486</sup>

Tal necrofilia parece más fácil de comprender si se lleva a cabo por personajes no griegos, pues a ellos se les imputan la gran mayoría de los comportamientos atroces descritos por Heródoto. De ese modo se hace énfasis en la falta de civilización, de la que los griegos se sentían orgullosos.

---

<sup>485</sup> Hdt., VIII 33, 1: “Y mataron a algunas mujeres por forzarlas con cópulas sucesivas e indiscriminadas”.

<sup>486</sup> Hdt., II 89, 1-2: “A las mujeres de los hombres distinguidos, cuando se mueren, no las dan enseguida para embalsamar ni tampoco entregan a los embalsamadores a todas aquellas mujeres hermosísimas y de notable consideración social hasta que tienen tres o cuatro días. Lo hacen para que los embalsamadores no copulen con las mujeres ya que cuentan que uno fue sorprendido mientras copulaba con el cadáver recién llegado de una mujer”.

Sin embargo, no todos los actos deshonrosos son practicados únicamente por los extranjeros; algunos griegos de condición social destacada, como el tirano de Corinto, Periandro, nos sorprenden por sus prácticas aberrantes:

ὅς νεκρῷ ἐούση Μελίσση ἐμίγη.<sup>487</sup>

V. En referencia al verbo μίσγω tendremos en cuenta el sustantivo μείξις porque refleja uno de los matices analizados hasta el momento: el de una cópula similar a la del mundo animal. Μείξις se aplica también a mujeres no griegas<sup>488</sup>, tratadas de modo general, sin aportar detalles de sus vidas:

μείξιν ἐπίκοινων τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες  
κτηνηδόν τε μισγόμενοι.<sup>489</sup>

El empleo del sustantivo γυναῖκες pone de manifiesto que se trata de mujeres adultas, no necesariamente esposas<sup>490</sup>.

---

<sup>487</sup> Hdt., V 92η, 3: “Éste había copulado con Melisa, difunta como estaba”.

<sup>488</sup> Hdt., IV 104, 1: ἐπίκοινων δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μείξιν ποιέονται. “Copulan en común con las mujeres”. Un ejemplo similar se encuentra en IV 172, 2: ἕκαστος ἐπίκοινων αὐτέων τὴν μείξιν ποιέονται τρόπῳ παραπλησίῳ τῷ καὶ Μασσαγέται· “Cada uno hace la cópula en común de un modo semejante a los maságetas”.

<sup>489</sup> Hdt., IV 180, 5: “Copulan con las mujeres en común y, sin convivir en matrimonio con ellas, practican el coito como las bestias”.

<sup>490</sup> Aunque el sustantivo γυνή puede utilizarse para designar a la mujer de modo genérico, ya que en otros ejemplos en los que se alude a la sexualidad se hace distinción entre παρθένος, θυγατήρ y γυνή, en este caso debe admitirse también esa distinción. En consecuencia, la denominación de estas mujeres como γυναῖκες nos indica que se trata de personas adultas, aunque no con la obligación de estar casadas.

b.

El segundo verbo citado, *χράομαι*, guarda cierta similitud semántica con *μίσγω*, debido a que se aplica también a relaciones sexuales no matrimoniales donde podía existir promiscuidad. Debemos entender por relación no matrimonial aquella que perseguía una finalidad bien distinta de la procreación, en la idea de que la sexualidad conyugal honrosa era la que se apartaba de la irracionalidad y el desenfreno<sup>491</sup>. *Χράομαι* describe, como *μίσγω*, comportamientos contrarios a las leyes naturales y ofensivos para la mujer, dado que es utilizada para obtener placer físico y no para procrear<sup>492</sup>.

De los textos parecen derivarse pequeños matices que denotan un cierto provecho sexual recibido por el hombre<sup>493</sup>. En algunos ejemplos se advierte una pequeña participación femenina, a pesar de tratarse de una mujer no griega. Veamos el siguiente ejemplo:

---

<sup>491</sup> Irracionalidad propia de las mujeres incapaces de someter sus mentes al control de la razón. Por eso y teniendo en consideración que nuestros autores están situados cronológicamente en una sociedad donde la legislación y la conducta moral tenían una importancia social tan grande, la sexualidad honrosa era aquella que se adaptaba a los cánones mencionados.

<sup>492</sup> Este acto en sí indica un notable grado de deshonor. Sin embargo, no se desprende del contexto una valoración negativa.

<sup>493</sup> La mujer es valorada por su capacidad de proporcionar placer en textos como el siguiente. Cf. X., *Mem.*, II 1, 30: τὰ δ' ἀφροδίσια πρὸ τοῦ δεῖσθαι ἀναγκάζεις, πάντα μηχανωμένη καὶ γυναιξὶ τοῖς ἀνδράσι χρωμένη. “Respecto de los placeres amorosos, los consigues por la fuerza antes de necesitarlos, procurándote toda clase de cosas y sirviéndote sexualmente de mujeres y hombres”.

καὶ ἡ Ἰαμαζῶν οὐκ ἀπωθέετο ἀλλὰ περιεΐδε χρήσασθαι.<sup>494</sup>

En las sociedades que practicaban la poligamia no es menos importante la imagen del provecho sexual masculino recibido en la cópula; sólo que en estas sociedades las mujeres proporcionaban placer a varios hombres:

νόμοισι δὲ χρέωνται τοιοσίδε· γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος,  
ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται.<sup>495</sup>

Χράομαι también aparece en contextos donde se establece una clara conexión con el mundo animal, pero aporta matices diferentes frente a μίσγω. Si μίσγω designa una cópula inadecuada con las leyes naturales o socialmente *normales*, χράομαι vuelve a poner el acento en el provecho físico:

τῆ ἐπέιτε συγκλίνοιτο ὁ Ἰαμασις, μίσησθαι οὐκ οἶός τε ἐγίνετο,  
τῆσι δὲ ἄλλησι γυναιξὶ ἐχράτο.<sup>496</sup>

Χράομαι no es el verbo apropiado para designar las relaciones sexuales conyugales puesto que, pese a que no presupone ofensa contraa la mujer, tampoco mantiene el concepto de respetabilidad requerido por la esposa durante la época clásica.

---

<sup>494</sup> Hdt., IV 113, 1: “Y la amazona no lo rechazó, sino que le permitió servirse sexualmente de ella”.

<sup>495</sup> Hdt., I 216, 1: “Emplean estas costumbres: cada uno celebra una ceremonia nupcial con una mujer, pero se sirven sexualmente de ellas en común”.

Los ejemplos citados nos indican que la mujer es designada por su capacidad para dar placer sexual a un hombre, labor propia de la hetera y no de la esposa.

c.

El tercer verbo que encontramos, φοιτάω, comparte algunos matices con los dos anteriores, pero presenta una pequeña particularidad. Aparece en contextos en donde no se define expresamente el acto de la cópula y su matiz léxico es la aceptación del coito por parte de la mujer. Además, salvo excepciones<sup>497</sup>, introduce un arquetipo diferente de mujer: la que tiene derecho a manifestar su consentimiento o su rechazo al acto sexual.

Además de estas dos diferencias, existen otras a tener en cuenta puesto que surgen nuevas situaciones y lugares, si bien continúan estando presentes algunos de los señalados para los verbos μίσγω y χράομαι. De estos nuevos ámbitos destaca el contexto religioso.

Citaremos, como muestra de ello, a unas sacerdotisas que expresan su negativa a mantener relaciones sexuales durante el tiempo en que dure su sacerdocio<sup>498</sup>:

ἀμφότεροι δὲ αὐταὶ λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὀμίλην

---

<sup>496</sup> Hdt., II 181, 2: “Cuando Ámasis se acostaba con ella era incapaz de copular pero podía servirse sexualmente de otras mujeres”.

<sup>497</sup> En algunos casos se aplica al hombre; cf. Hdt., V 70, 1: τὸν δὲ Κλεομένεα εἶχε αἰτίη φοιτᾶν παρὰ τοῦ Ἰσαγόρευ τὴν γυναῖκα. “Existía la acusación de que Cleómenes acudía sexualmente a la mujer de Iságoras”.

<sup>498</sup> La negativa de las sacerdotisas se comprende perfectamente puesto que, durante el tiempo en que la mujer se encargaba de un ministerio religioso, tenía casi absoluta prohibición de mantener relaciones sexuales, así como otra clase de restricciones en la alimentación o en su modo de vestir.

φοιτᾶν.<sup>499</sup>

Φοιτάω aparece también en contextos que recuerdan el mundo animal, pero introduce un planteamiento innovador. Ya no es el macho el que se aparee con la hembra ni tampoco la hembra permanece pasiva para que se obtenga provecho sexual de ella, sino que es ella quien manifiesta su deseo y decide finalmente si el coito tendrá lugar o no:

ἐπεὰν τέκωσι αἱ θήλειαι, οὐκέτι φοιτῶσι παρὰ τοὺς ἔρσενας· οἱ δὲ  
διζήμενοι μίσησθαι αὐτῆσι οὐκ ἔχουσι.<sup>500</sup>

El traslado al mundo femenino del derecho a decidir sobre la propia sexualidad explica la elección tomada por unas mujeres no griegas que, ante la ausencia de sus maridos por la guerra, acuden a los esclavos con el deseo de mantener relaciones sexuales. Este comportamiento no hubiera sido posible en el caso de una ciudadana griega respetable. Sirviéndose de la aplicación de esta actitud a mujeres bárbaras, nuestros prosistas manifiestan su opinión respecto de la superioridad cultural de la sociedad griega<sup>501</sup>:

---

<sup>499</sup> Hdt., I 182, 2: “Se dice que esas dos mujeres no mantienen relaciones sexuales con ningún hombre”.

<sup>500</sup> Hdt., II 66, 1: “Después de que las hembras han parido, dejan de unirse sexualmente con los machos y ellos, aunque lo desean, no logran copular con ellas”.

<sup>501</sup> La actitud de estas mujeres muestra el control sobre su tendencia innata a dejarse arrastrar por cualquier tipo de tentación, especialmente cuando era sexual. Si aceptamos la teoría de WALCOT (1978: 141), que corrobora la idea, adoptada por la sociedad griega, de que las mujeres obtenían mayor placer sexual que los hombres, la referencia de Heródoto a estas mujeres que acuden a sus esclavos reforzaría la

αἱ γὰρ τῶν Σκυθέων γυναῖκες, ὡς σφι οἱ ἄνδρες ἀπῆσαν χρόνον  
πολλόν, ἐφοίτων παρὰ τοὺς δούλους.<sup>502</sup>

Φοιτάω expresa un matiz hasta ahora singular, el de establecer turnos para realizar la cópula. Pero lo realmente extraordinario es que esos turnos no se refieren a la cohabitación con prostitutas, sino al establecimiento de un orden en las relaciones sexuales con las esposas:

ἐν περιτροπῇ γὰρ δὴ αἱ γυναῖκες φοιτῶσι τοῖσι Πέρσησι.<sup>503</sup>

d.

La sexualidad descrita por ὀμιλέω<sup>504</sup> coincide con la de χράομαι en destacar el placer sexual obtenido por el hombre. Ambos verbos presentan una imagen femenina fundamentalmente pasiva. Sin embargo, la diferencia entre χράομαι y ὀμιλέω estriba en

---

idea de la superioridad cultural griega. Ellas no sólo actúan por causa de los instintos más bajos, sino que mantienen relaciones con hombres de clase social inferior, lo que indica una debilidad aún más grande, debilidad que no parecían tener las mujeres griegas.

<sup>502</sup> Hdt., IV 1, 3: “Las esposas de los escitas, debido a la larga ausencia de sus maridos, se unieron sexualmente con sus esclavos”.

<sup>503</sup> Hdt., III 69, 6: “Las esposas se unen sexualmente con sus esposos persas por turno”.

<sup>504</sup> ὀμιλέω está ausente en Heródoto, por lo que nuestro análisis sólo contempla la evolución a partir de Tucídides.

que el último aporta un matiz peculiar: el placer sexual proporcionado por la mujer<sup>505</sup> surge sólo de las relaciones extra-conyugales<sup>506</sup>:

ἀλλὰ γὰρ δέδοικα μή, ἂν ἅπαξ μάθωμεν ἀργοὶ ζῆν καὶ ἐν ἀφθόνοις  
βιοτεύειν, καὶ Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καλαῖς καὶ μεγάλαις γυναιξί· καὶ  
παρθένους ὀμιλεῖν, μὴ ὥσπερ οἱ λωτοφάγοι ἐπιλαθώμεθα τῆς οἴκαδε  
ὁδοῦ.<sup>507</sup>

Este ejemplo nos recuerda la tradicional definición de la esposa en la Grecia clásica como τεκνοποιός, mujer engendradora de hijos, pero totalmente incapacitada para proporcionar placer sexual a su marido. Estamos ante la concepción social de una época que, desde el punto de vista de la sexualidad, ubicaba a la esposa en un lugar bien

---

<sup>505</sup> El empleo de ὀμιλέω no tiene lugar sólo en las relaciones heterosexuales. Se encuentra presente también en relaciones homosexuales, pero en estos casos no se hace mención del logro de placer. Asimismo, los muchachos reciben un tratamiento diferente del de las mujeres ya que tienen capacidad para decidir en virtud de sus preferencias sexuales; *cf.* X., *Hier.*, VIII 6: καὶ μὴν παιδικὰ γε, [...] ἥκιστα μὲν γῆρας ἄρχοντος δυσχεραίνει, ἥκιστα δ' αἰσχος, πρὸς ὃν ἂν τυγχάνη ὀμιλῶν, τούτου ὑπολογίζεται “Los jovencitos [...] no pueden soportar de ninguna forma la vejez del gobernante, pero no tienen en cuenta su fealdad pues, a pesar de ella, tienen tratos sexuales con él”. En cambio, otras veces, parece que su actitud es similar a la de las mujeres; *cf.* X., *Lac.*, II 12: οἱ μὲν τοῖνον ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνὴρ καὶ παῖς συζυγέτες ὀμιλοῦσιν. “Los restantes griegos, como por ejemplo los beocios, hombres y muchachos, tienen tratos sexuales”.

<sup>506</sup> En época clásica el afecto era secundario en el matrimonio. Se consideraba que el deseo sexual era un motivo efímero por el que ningún hombre se casaría. Esa actitud suponía la existencia de dos claras posiciones sentimentales opuestas: el sentimiento que podía despertar una mujer a la que se deseara y el sentimiento que despertaba la esposa legítima tomada como tal por cuestiones de descendencia. En estos casos había ausencia de sentimiento. Por tanto, la dicotomía entre deseo sexual fuera del matrimonio y ausencia de éste con la esposa no resulta extraña; *cf.* WALCOT (1987: 14).

<sup>507</sup> X., *An.*, III 2, 25: “Tengo miedo de que por una sola vez aprendamos a vivir sin trabajar, a vivir en la abundancia y a tener trato sexual con las hermosas y altas mujeres, tanto casadas como solteras, de los medos y persas, y que nos olvidemos, como los lotófagos, del camino hacia casa”.

distante del de la prostituta y del de la concubina. No obstante, es interesante tener en consideración las transformaciones socioculturales de épocas posteriores, porque facilitan un acercamiento entre la sexualidad conyugal y la sexualidad placentera<sup>508</sup>.

e.

Tras el análisis léxico realizado, pasaremos al estudio de un pasaje notablemente significativo en el que se destaca el momento de la pérdida de la virginidad, puesto que el citado suceso transcurre en un contexto poco apropiado según la mentalidad griega.

El verbo utilizado en este caso para el acto de la desfloración es διαπαρθενεύω y se emplea para designar el inicio de la sexualidad matrimonial de una esposa. El contexto matrimonial en el que está inserto el pasaje y la confirmación de que la muchacha conservaba su virginidad en el momento de las nupcias es motivo suficiente para esperar un tratamiento respetuoso hacia su persona<sup>509</sup>, dado que su virginidad era símbolo de su virtud<sup>510</sup>. Pero, como se verá a continuación, no es esto lo que sucede.

---

<sup>508</sup> Valga el siguiente texto como ejemplo por su interés léxico, en el que Apiano describe la actitud poco habitual de Mitrídates. De entre los muchos placeres de los que disfrutaba este hombre estaba la sexualidad conyugal, placer definido por διατέρπομαι; cf. App., *Mith.*, 27: αὐτὸς δ' ἀπὸ τοῦδε τοῖς στρατηγοῖς τὰ πολλὰ μεθεῖς ἐστρατολόγει καὶ ὥπλοποιεῖ καὶ τῇ Στρατονικίδι γυναικὶ διετέρπετο. “Éste, dejando muchos de los asuntos de allí a sus generales, reunió ejércitos, construyó armas y se dedicó a darse placer con su esposa de Estratonicea”.

<sup>509</sup> Estas consideraciones vienen dadas porque la virginidad representaba el honor de la familia biológica de la muchacha, en el caso de las hijas que accedían al matrimonio por primera vez.

<sup>510</sup> Recuérdese a este respecto que la virginidad no era una condición imprescindible y fundamental para llevar a cabo un matrimonio legítimo, habida cuenta de la gran cantidad de divorcios y matrimonios en segundas nupcias que tenían lugar en el mundo griego.

La mujer que pierde la virginidad es libia, pueblo regido por costumbres diferentes a las griegas, y su desfloración no tiene lugar tras la entrada al tálamo con su marido, sino a manos de otro hombre. Por tanto, se ignora su honestidad:

οὔτοι δὲ μόνουι Λιβύων τοῦτο ἐργάζονται, καὶ τῷ βασιλεῖ μόνουι  
τὰς παρθένουσι μελλούσασιν συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι· ἢ δὲ ἂν τῷ βασιλεῖ  
ἀρεστὴ γένηται, ὑπὸ τούτου διαπαρθενεύεται.<sup>511</sup>

#### 4.1.4.b. Léxico empleado para definir la relación entre la mujer y la sexualidad.

Una vez finalizado el análisis de los verbos relacionados con la cópula, pasaremos a analizar la segunda forma de relación entre la mujer y la sexualidad. Esta relación es más cercana al mundo femenino, porque define la situación social de la mujer considerando la virginidad como término marcado. De ese modo podemos establecer diferencias entre las mujeres con independencia de su estado civil, dado que no siempre coincide soltería con virginidad.

Los tres sustantivos aplicados a las mujeres para expresar su sexualidad son γυνή, νύμφη y παρθένος y con cada uno de ellos se hace referencia a un momento concreto de su vida social y biológica.

a.

---

<sup>511</sup> Hdt., IV 168, 2: “Sólo lo hacen esos libios y sólo ellos presentan al rey a las doncellas que van a convivir en matrimonio y el rey desvirga a la que le parece más agradable”.

El primero, γυνή, designa a la mujer casada, que ya ha tenido contacto con la sexualidad. Este sustantivo engloba el concepto tradicional de esposa griega<sup>512</sup> cuya principal dedicación era la maternidad. No obstante, en algunos contextos eróticos no designa únicamente a las esposas griegas, sino que aparece de modo genérico para nombrar al sexo femenino.

Cuando se emplea γυνή, emerge del propio contexto un notable sentido de respeto. Los autores, lejos de dejarse influir por su prisma ideológico personal, las presentan con admirable rigor, pero sin descuidar la distancia estilística propia de una prosa de carácter científico.

Las esposas babilonias que acuden a mantener relaciones con sus maridos son denominadas γυναῖκες<sup>513</sup> y estaban condicionadas por una serie de preceptos religiosos que no cumplen otras esposas, como las egipcias<sup>514</sup>. También se designa con el

---

<sup>512</sup> Había varias formas de designar a la mujer casada, aunque la más generalizada es γυνή, que define a la mujer en relación con el hombre y la opone a παρθένος, la hija soltera que, presumiblemente, no ha tenido contacto con la sexualidad. La tercera de estas formas es νύμφη, que representa a la hija soltera definida por su relación con la ceremonia matrimonial. Finalmente, κόρη, la hija que es definida, únicamente, por su estado de soltería. No obstante, la literatura griega presenta otras formas de definir a la esposa. En Homero aparece ἄλοχος, ἄκοιτις y παράκοιτις, que definen a la mujer en relación con el lecho; cf. CHANTRAINE (1946-47: 223-226). Demóstenes emplea el término δάμαρ para designar a la mujer casada con ἐγγύη y ἔκδοσις, cf. XXIII 53: ἐὰν τις ἀποκτείνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδῷ καθελῶν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ’ ἀδελφῆ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῆ ἢ ἐπ’ ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα. “Si alguien mata a otro sin intención en las competiciones atléticas, o lo aniquila en el camino, o equivocándose en la guerra, o porque está encima de su esposa legítima, encima de su madre, encima de su hermana o encima de su concubina, la que tiene para engendrar hijos libres, que, por matar a ése, no sea desterrado”. La importancia social de la esposa legítima se desarrolla tras la comparación con la concubina, dado que la concubina no podía engendrar hijos legítimos y herederos sino, únicamente, hijos libres.

<sup>513</sup> Hdt., I 198, 1: ὁσάκις δ’ ἂν μειχθῆ γυναικὶ τῆ ἐωυτοῦ ἀνὴρ Βαβυλώνιος. “Cada vez que un hombre babilonio copula con su esposa”.

<sup>514</sup> Hdt., II 181, 2-3: τῆ ἐπέιτε συγκλίνοιτο ὁ Ἄμασις, μίσησθαι οὐκ οἶός τε ἐγίνετο, τῆσι δὲ ἄλλησι γυναίξιν ἐχράτο. ἐπέιτε δὲ πολλὸν τοῦτο ἐγίνετο, εἶπε ὁ Ἄμασις πρὸς τὴν Λαδίκην

sustantivo γυναῖκες a las mujeres persas que guardan riguroso turno para mantener relaciones con sus maridos, manifestando un papel claramente más activo que las anteriores<sup>515</sup>.

Γυνή transmite los valores del mundo helénico tanto cuando se aplica a mujeres casadas como a solteras, sin que necesiten ser merecedoras de respeto social por parte de los hombres<sup>516</sup>. Se incluyen en esta categoría esposas, madres y hermanas<sup>517</sup>, pero también mujeres casadas y solteras de pueblos no griegos cuyo modo de vida permitía la poligamia, práctica que en estos contextos no conllevaba matices desfavorables para las mujeres<sup>518</sup>.

---

ταύτην καλομένην· ὦ γύναι, κατὰ με ἐφάρμαξας. “Cuando Ámasis se acostaba con ella, era incapaz de copular pero podía servirse sexualmente de otras mujeres. Y como esto sucedió muchas veces, Ámasis le dijo a Ládice, así se llamaba su esposa: oh, mujer, me has embrujado”.

<sup>515</sup> Hdt., III 69, 6: ἐν περιτροπῇ γὰρ δὴ αἱ γυναῖκες φοιτῶσι τοῖσι Πέρσησι, “las esposas se unen sexualmente con sus esposos persas por turno”.

<sup>516</sup> La transmisión del concepto de respetabilidad del que gozaba la esposa griega no debería aplicarse a las mujeres en general, puesto que se originaba a partir de la consideración social adquirida por el hecho de proporcionar a su marido un heredero legítimo.

<sup>517</sup> En Hdt., V 18, 2 se presenta a estas mujeres: ξεῖνε Μακεδῶν, ἡμῖν νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσησι, ἐπεὰν δεῖπνον προτιθώμεθα μέγα, τότε καὶ παλλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναῖκας ἐσάγεσθαι παρέδρους. “Amigo macedonio, nosotros los persas tenemos esta costumbre: cuando ofrecemos un gran banquete incluimos como comensales a las concubinas y a las esposas legítimas”. La relación que tienen con la sexualidad la adquieren en el momento en que son ofrecidas a los macedonios para que ellos mantengan relaciones sexuales, Hdt., V 20, 1: γυναικῶν τουτέων, ὦ ξεῖνοι, ἔστι ὑμῖν πολλὴ εὐπετεία, καὶ εἰ πάσῃσι βούλεσθε μίσησθαι καὶ ὀκόσησι ὧν αὐτέων. “Tenéis toda clase de facilidades con estas mujeres, amigos, tanto si preferís copular con todas o con un número de ellas”.

<sup>518</sup> La libertad de movimientos de la que parece que gozaban las mujeres persas les permitía decidir libremente sobre su sexualidad; cf. X., An., III 2, 25: ἀλλὰ γὰρ δέδοικα μὴ, ἂν ἅπαξ μάθωμεν ἀργοὶ ζῆν καὶ ἐν ἀφθόνοις βιοτεύειν, καὶ Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καλαῖς καὶ μεγάλας γυναῖξι καὶ παρθένοις ὀμιλεῖν, “Tengo miedo de que por una sola vez aprendamos a vivir sin trabajar, a vivir en la abundancia y a tener trato sexual con las hermosas y altas mujeres, tanto casadas como solteras, de los medos y persas”. En un papel más pasivo, las mujeres casadas y solteras de los maságetas; cf. Hdt., I 216, 1: γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται. “Cada uno se casa con una mujer, pero se sirven sexualmente de ellas en común”.

Aunque los datos acerca del respeto social no abundan, es posible suponer que *γυνή* tiene, en estos casos, un valor genérico: designa al género femenino de la especie humana. Además, corrobora esta teoría el hecho de que algunas de estas mujeres, estando solteras, mantenían relaciones sexuales ya que pertenecían a comunidades donde la promiscuidad era habitualmente practicada:

μείξιν δὲ ἐπίκοινων τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες  
κτηνηδόν τε μισγόμενοι.<sup>519</sup>

El matiz genérico está presente en otra clase de contextos sin relación aparente con el matrimonio, aunque sí con la sexualidad. Destacamos el ámbito religioso<sup>520</sup>, en concreto, la descripción de un precepto impuesto a las mujeres:

δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἰζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ  
ἐν τῇ ζόῃ μείχθηναι ἀνδρὶ ξείνῳ.<sup>521</sup>

b.

El segundo sustantivo, *νύμφη*, tiene un significado mucho más preciso dado que designa un tiempo concreto de la vida de las mujeres: la celebración de la ceremonia

---

<sup>519</sup> Hdt., IV 180, 5: “Hacen la cópula con las mujeres en común y, sin convivir en matrimonio con ellas, practican el coito como las bestias”.

<sup>520</sup> Otros ámbitos diversos en Hdt., II 46, 4 y también en IV 104, 1.

<sup>521</sup> Hdt., I 199, 1: “Es preciso que toda mujer del país, sentada ante el templo de Afrodita, copule una vez en su vida con un extranjero”.

nupcial<sup>522</sup>. Este sustantivo abarcaba un corto y preciso período de tiempo<sup>523</sup> marcando la separación entre solteras y casadas.

La virginidad debía acompañar a la *νύμφη* griega, pues la muchacha soltera de familia acomodada no accedía a las relaciones sexuales hasta el momento en que su padre la diera como esposa. Tal y como se espera, la relación entre la *νύμφη* y la sexualidad viene dada por el contexto matrimonial al que está sometida: la mujer celebra sus nupcias y, por tanto, entra en el mundo de la sexualidad:

ὥσπερ γάρ τοι ἐσθῆς ἄλλη μὲν γυναικί, ἄλλη δὲ ἀνδρὶ καλή, οὕτω  
καὶ ὁσμὴ ἄλλη μὲν ἀνδρὶ, ἄλλη δὲ γυναικὶ πρέπει. [...] αἱ μέντοι γυναῖκες  
ἄλλως τε καὶ ἂν νύμφαι τύχωσιν οὔσαι, ὥσπερ ἡ Νικηράτου τοῦδε καὶ ἡ  
Κριτοβούλου, μύρου μὲν τί καὶ προσδέονται; αὐταὶ γὰρ τούτου ὄζουσιν.<sup>524</sup>

Pero no en todos los textos *νύμφη* designa a la mujer griega que celebra sus nupcias. Heródoto denomina *νύμφαι* a muchachas de comunidades no griegas que

---

<sup>522</sup> En virtud de esa denominación particular de la mujer se comprenden los nombres de las mujeres que se encargaban de ataviarla, la *νυμφοπόνοσ*, la *νυμφοστόλος*, la *νυμφεύτρια* o la *νυμφοκόμος*. Sobre el papel de cada una de ellas durante la ceremonia nupcial y respecto de la novia; *vid.* MAGNIEN (1936: 120-121). Respecto de las acepciones religiosas de *νύμφη*, puede consultarse, por ejemplo, HEDREEN (1994: 47-69).

<sup>523</sup> La *νύμφη* era la mujer joven en el momento en que accedía al matrimonio. Su relación con la *γυνή* surge porque en ese instante está traspasando la barrera entre la mujer soltera y la esposa, que ya ha accedido a la sexualidad del matrimonio. La *νύμφη* no tiene encomendada la tarea de la maternidad como la *γυνή*; tampoco está designada por su supuesta cualidad de virgen, como la *παρθένος*. Únicamente, representa el momento de transición entre la *παρθένος* y la *γυνή*, momento que, ineludiblemente, era el matrimonio.

<sup>524</sup> X., *Smp.*, II 3: “Como un vestido es hermoso para una mujer y otro lo es para un hombre, así un aroma se destaca en un hombre y otro en una mujer. [...] Las mujeres, en particular aquéllas que han sido recientemente novias como la de este Nicerato o la de Critobulo, ¿necesitan para algo del perfume? Ellas mismas, ciertamente, huelen a él”.

practican actos sexuales que no realizaría una novia griega. Estos textos son tratados con vocabulario helénico por un caso de *interpretatio graeca*. Por ese motivo puede aplicarse el sustantivo *νύμφη* a la novia. Recordemos el ejemplo ya citado, pero de suficiente trascendencia léxica para el análisis que nos ocupa:

πρώτον δὲ γαμέοντος Νασαμῶνος ἀνδρὸς νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην  
νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελεῖν τῶν δαιτυμόνων μισγομένην.<sup>525</sup>

c.

El sustantivo que resta por analizar, *παρθένος*, requiere un análisis más pausado y detallado que los anteriores<sup>526</sup>. La tradición literaria nos ha acostumbrado a situar *παρθένος* en contextos donde se presenta a una muchacha joven en edad de matrimonio que no tiene contacto alguno con la sexualidad en las familias acomodadas.

En virtud de la condición impuesta por la sociedad griega<sup>527</sup> se ha llegado a relacionar la virginidad con la *παρθενία*<sup>528</sup>, hecho que, si bien en frecuentes casos se adapta perfectamente, no siempre ocurre en nuestros autores. De esta adecuación

---

<sup>525</sup> Hdt., IV 172, 2: “Cuando un hombre nasamón se casa por primera vez, la costumbre es que la novia en la primera noche pase a través de todos los convidados y que mantenga relaciones sexuales con ellos”.

<sup>526</sup> Aunque el sustantivo *παρθένος* designa a la mujer que no había sido casada, a la hija posiblemente virgen, el sustantivo que identificaba a una hija como soltera era *κόρη*; cf. ANDO (1996: 47). Y, como ya hemos analizado, frente a esta muchacha soltera estaba la hija que iba a ser entregada a un hombre como esposa, la *νύμφη*.

<sup>527</sup> La exigencia de la virginidad de la hija no era un requisito legal imprescindible para hacer válido el matrimonio, sino únicamente una costumbre generalizada. La castidad era una aportación de la mujer al primer matrimonio y un símbolo de la honradez de su familia biológica.

<sup>528</sup> Acerca de la relación entre *παρθένος* y *παρθενία* puede consultarse SISSA (1984: 1119-1139).

incompleta nos ocuparemos en las páginas siguientes con el propósito de destacar un particular tratamiento semántico por parte de nuestros prosistas.

Partiendo de la información que poseemos, advertimos diversos matices semánticos, según nos encontremos con el sustantivo o con el adjetivo.

I. El sustantivo designa a una mujer joven, preferentemente una hija casadera de familia acomodada; aunque este precepto no siempre se cumple, especialmente cuando se trata de mujeres no griegas. Se confirma, en cambio, que se trata de una hija soltera y sin previos matrimonios anteriores. En algunas ocasiones se indica, además, que ha llegado a la edad de sus nupcias, lo que la diferencia de la παῖς<sup>529</sup>:

ὥς ἂν αἱ παρθένου γυνόιατο γάμων ὠραῖαι<sup>530</sup>.

i. Los detalles sobre la virginidad no siempre están claros, aunque bien es cierto que, en la gran mayoría de los casos, ésta podría intuirse. Sin embargo, nos encontramos con algunos contextos claramente ambiguos donde sólo podemos suponer la doncellerz si atendemos a la concepción moral del mundo griego. Bajo este prisma, toda hija de

---

<sup>529</sup> La παρθένος se diferencia de la παῖς en el hecho de que ésta última no ha llegado aún a la edad del matrimonio, aunque ambas son solteras; *cf.* X., *Oec.*, III 13.

<sup>530</sup> Hdt., I 196, 1: “Las mujeres solteras que habían llegado a la edad del matrimonio...”. Otro ejemplo de similares características en Hdt., I 196, 3: ὥς γὰρ δὴ διεξέλθοι ὁ κῆρυξ πωλέων τὰς εὐειδεστάτας τῶν παρθένων. “Cuando el heraldo acababa de vender a las solteras más hermosas”. Asimismo, en I 196, 3: τὸ δὲ ἂν χρυσίον ἐγίνετο ἀπὸ τῶν εὐειδέων παρθένων. “Ese dinero salía de las muchachas solteras hermosas”. Esta misma idea vuelve a repetirse más adelante, *cf.* I 196, 3: οὐκ ἔξῃν οὐδὲ ἄνευ ἐγγυητέω ἀπαγαγέσθαι τὴν παρθένον πριάμενον. “No era posible llevarse consigo a una muchacha soltera comprándola sin fiador”.

clase acomodada debía conservar su virginidad hasta el momento de las nupcias, y los ejemplos que cumplen este precepto son relativamente abundantes<sup>531</sup>. Así sucede con las hijas de los hombres más destacados de una ciudad, obligadas a conservar su virginidad hasta el momento de su matrimonio, como símbolo del honor de sus familias biológicas:

συνέπεμπε δὲ καὶ ἄλλας παρθένους ἀπολέξας ἀνδρῶν τῶν πρώτων,  
ὁμοίως ἐσταλμένας τῇ τοῦ βασιλέως. ὡς δὲ βοῆ τε καὶ κλαυθμῶ παρήσαν  
αἱ παρθένοι παρὰ τοὺς πατέρας, οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἀντεβῶν τε καὶ  
ἀντέκλαιον ὀρῶντες τὰ τέκνα κεκακωμένα.<sup>532</sup>

ii. En muchos ámbitos religiosos se exigía la virginidad de la hija soltera porque era imprescindible para la participación en rituales sagrados o en ministerios. En estos contextos el sustantivo *παρθένης* designa a la hija que conserva intacta su virginidad. Y, dada la importancia de la castidad femenina, puede tener la acepción de “doncella”, si así lo requiere el contexto<sup>533</sup>. Podemos ilustrar este razonamiento con diversos ejemplos; uno de ellos, la hija virgen mencionada por la respuesta de un oráculo<sup>534</sup>:

---

<sup>531</sup> Los ejemplos que presentamos a continuación, y donde se supone la virginidad de la hija, están analizados sólo bajo la perspectiva tradicional griega. No existen datos objetivos ni razonamientos excepto la aplicación de aquellas premisas sociales que caracterizaban al mundo griego.

<sup>532</sup> Hdt., III 14, 2-3: “Envió al mismo tiempo a otras hijas solteras escogidas de los hombres ilustres y vestidas igual que la hija del rey. Cuando estas hijas solteras, con griterío y llantos, se encontraron ante sus padres, los demás respondieron con gritos y lloraron al ver a sus hijas humilladas”.

<sup>533</sup> Dadas las características religiosas de los contextos presentados más adelante, consideramos que *παρθένης* designa a una mujer virgen que participa en una ceremonia sagrada; de ahí que en estos casos hayamos adoptado la acepción “doncella”; cf. Hdt., III 97, 4: οὗτοι ὦν δῶρα τὰ ἐτάξαντο ἔτι καὶ

καὶ ὁ χρησμὸς ὁ λεγόμενος ὡς δέοι ἐνταῦθα Λακεδαιμονίος  
ἠττηθῆναι ἔνθα τὸ τῶν παρθένων ἦν μνήμα, αἱ λέγονται διὰ τὸ  
βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτεῖναι ἑαυτάς.<sup>535</sup>

iii. Presentaremos, a continuación, una serie de ejemplos en los que la virginidad de la hija no suele nombrarse; ni siquiera se aporta detalle alguno que nos lleve a tal suposición. La ausencia de datos al respecto podría hacernos pensar también en la situación opuesta. Sin embargo y dado que se trata de mujeres griegas, salvo algunas excepciones en las que se aplica la mentalidad helenizante del autor, encontramos mayor número de razones para optar por la teoría de la virginidad.

Según las pautas sociales, debemos intuir que las hijas solteras de los jonios, tomadas como esclavas por el rey persa, eran vírgenes en el momento de su rapto:

---

ἐς ἐμὲ διὰ πεντητηρίδος ἀγίνεον, ἑκατὸν παῖδας καὶ ἑκατὸν παρθένους. “Sin lugar a dudas éstos pagaban aún los presentes y en mi época llevaban para las fiestas quinquenales cien muchachos y cien doncellas”. Otros contextos similares en Hdt., IV 34, 1: καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτας οἶδα ποιεύσας, τῆσι δὲ παρθένουσι ταύτησι τῆσι ἐξ Ἑπερβωρέων τελευτησάσῃσι ἐν Δήλῳ. “Sé que hacen estas cosas en honor de esas hijas solteras de los hiperbóreos que habían muerto en Delos”. Hdt., IV 35, 1: φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι καὶ τὴν Ἀργὴν τε καὶ Ὠπιν, εὐούσας παρθένους ἐξ Ἑπερβορέων. “Ellos mismos dicen que Arge y Opis son doncellas de los hiperbóreos”. Hdt., VII 114, 1: Ἐνιέα δὲ ὁδοῦς πυρθανόμενοι τὸν χώρον τοῦτον καλέεσθαι τοσοῦτους ἐν αὐτῷ παῖδάς τε καὶ παρθένους ἀνδρῶν τῶν ἐπιχωρίων ζῶοντας κατώρυσσον. “Y enterándose de que ese lugar se llamaba “Nueve Caminos” enterraron vivos en el lugar a otros tantos muchachos y doncellas de los hombres del país”.

<sup>534</sup> También la muchacha participa en celebraciones religiosas donde se exigía la pureza física de su cuerpo; cf. Hdt., III 48, 3: ὅσον χρόνον ἰκέτευον οἱ παῖδες, ἵστασαν χοροὺς παρθένων τε καὶ ἡθέων. “Durante el tiempo en que los muchachos imploraban, organizaron coros de doncellas y de jóvenes”.

<sup>535</sup> X., HG, VI 4, 7: “El oráculo decía que era necesario que allí fueran vencidos los lacedemonios, donde estaba el sepulcro de las doncellas de quienes se cuenta que se mataron por haber sido violadas por unos lacedemonios”.

εἰ δὲ ταῦτα μὲν οὐ ποιήσουσι, οἱ δὲ πάντως διὰ μάχης ἐλεύσονται,  
τάδε ἤδη σφί λέγετε ἐπηρεάζοντες, τὰ περ σφέας κατέξει, ὡς  
ἐσσωθέντες τῇ μάχῃ ἐξάνδραποδιεῦνται καὶ ὡς σφεων τοὺς παῖδας  
ἐκτομίας ποιήσομεν, τὰς δὲ παρθένους ἀνασπάστους ἐς Βάκτρα, καὶ ὡς  
τὴν χώραν ἄλλοισι παραδώσομεν.<sup>536</sup>

También se intuye este supuesto de modo más claro en el momento de la entrega como esposa de la hija de Clístenes, el tirano de Sición, pues era una muchacha griega de condición social acomodada que llega a la edad del matrimonio:

ἀλλ' οὐ γὰρ οἶά τέ ἐστι μῆς περὶ παρθένου βουλευόντα πᾶσι κατὰ  
νόον ποιέειν.<sup>537</sup>

En virtud de la propia concepción moral griega, consideramos razonable suponer la virginidad de la hija casadera si se aportan datos referentes al honor de la citada mujer. El punto de partida de este razonamiento es que, en las familias de buena posición social, la integridad física de la hija casadera acentuaba considerablemente su

---

<sup>536</sup> Cf. Hdt., VI 9, 4: “Si no aceptan estas cosas y se dedican a la guerra, decidles esto en tono amenazador: que por ser inferiores en la batalla serán hechos esclavos, que haremos eunucos a sus hijos y que llevaremos a sus hijas solteras a la fuerza a Bactra, y que entregaremos su territorio a otros”. Una idea similar se repite en VI 32, 1: ὡς γὰρ δὴ ἐπεκράτησαν τῶν πολίων, παίδας τε τοὺς εὐειδεστάτους ἐκλεγόμενοι ἐξέταμνον καὶ ἐποίεον ἀντὶ εἶναι ἐνορχέας εὐνούχους καὶ παρθένους τὰς καλλιστευούσας ἀνασπάστους παρὰ βασιλέα. “Cuando sometieron a la ciudad, tras escoger a los muchachos más apuestos, los castraban y los hacían eunucos en lugar de estar enteros, y a las hijas solteras más hermosas las llevaban a la fuerza junto al rey”.

<sup>537</sup> Cf. Hdt., VI 130, 2: “Pero como no me es posible agrandar a todos con una sola hija soltera...”.

linaje, debido a que la virginidad de esas muchachas representaba el honor de una familia<sup>538</sup>.

Por ese motivo la violación de una hija soltera adquiría mayor relevancia en las jóvenes que pertenecían a familias acomodadas:

θυγατέρα γὰρ Ζωπύρου τοῦ Μεγαβύξου ἐβίησατο παρθένον.<sup>539</sup>

iii. Aunque hemos visto que la virginidad de la muchacha designada como παρθένος es una realidad palpable en las mujeres jóvenes de clase social acomodada, no podemos admitir este supuesto como el único posible. De hecho, en algunos contextos existe una clara ambigüedad que sólo se resuelve al aplicar los valores morales de la época clásica. Esta ambigüedad se ve más claramente en mujeres no griegas cuyas costumbres no exigían la virginidad en el primer matrimonio, a pesar del empleo de una terminología esencialmente griega<sup>540</sup>:

---

<sup>538</sup> La comparación hecha por Jenofonte entre Agesilao y el modo de andar de una muchacha soltera y virgen es una prueba del valor social de su integridad física; cf. X., *Ages.*, VI 7: ὁπότε γε μὴν πορεύοιτο εἰδὼς ὅτι ἐξείη τοῖς πολεμίοις μάχεσθαι, εἰ βούλοιντο, συντεταγμένον μὲν οὕτως ἦγε τὸ στράτευμα ὡς ἂν ἐπικουρεῖν μάλιστα ἑαυτῷ δύναιτο ἡσύχως δ' ὥσπερ ἂν παρθένος ἢ σωφρονεστάτη προβαίνοι. “Cada vez que se ponía en marcha sabiendo que era posible entrar en combate con los enemigos, si querían, llevaba al ejército perfectamente ordenado para que pudiera defenderse bien e iba delante tranquilo como la hija soltera más casta”. La supuesta castidad de una hija soltera se intuye también por la vergüenza que debía sentir al exponerse públicamente. Así, X., *Lac.*, III 5: αἰδημονεστέρους δ' ἂν αὐτοὺς ἠγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων. “Considerarías a éstos más vergonzosos incluso que a las propias hijas solteras ante los ojos de los hombres”.

<sup>539</sup> Hdt., IV 43, 2: “Violó a una muchacha soltera, hija de Zópiro, el hijo de Megabizo”.

<sup>540</sup> Las mujeres solteras de pueblos no griegos pueden ser calificadas como παρθένοι sin que ello indique la práctica de las mismas costumbres seguidas por las mujeres griegas. El hecho de servirse de una terminología helénica para contextos no griegos es una forma de destacar aún más aquellas particularidades que, de un modo especial, contrastan con las costumbres griegas. Se trata de una técnica

ἐκ τῆς αἰ παρθένου τῶν ἐπιχωρίων περοῖσι ὀρίθων κεχρισμένοισι  
πίσση ἐκ τῆς ἰλύος ψῆγμα ἀναφέρουσι χρυσοῦ.<sup>541</sup>

Es también la proyección de la terminología griega sobre mujeres extranjeras la que posibilita que παρθένος como sustantivo llegue a designar a una mujer, presumiblemente adulta, capaz de matar a un hombre:

οὐ γαμέεται παρθένος οὐδεμία πρὶν [ἄν] τῶν πολεμίων ἄνδρα  
ἀποκτείνῃ.<sup>542</sup>

II. El adjetivo παρθένος resulta mucho más preciso que el sustantivo pues se emplea para especificar la castidad de una mujer determinada<sup>543</sup>. Este valor semántico se deduce de diversos pasajes en los que se admite la virginidad sin ningún género de dudas. La importancia de la castidad surge de la comparación entre una hija virgen y una mujer que accede por segunda o tercera vez al matrimonio:

---

narrativa que forma parte de los recursos de los que se vale Heródoto en su análisis de los sucesos acaecidos, la *interpretatio graeca*; cf. SCHRADER (LÓPEZ EIRE - SCHRADER 1994: 154).

<sup>541</sup> Hdt., IV 195, 2: “Las solteras oriundas del lugar sacan pepitas de oro del barro por medio de plumas de aves embadurnadas de pez”.

<sup>542</sup> Hdt., IV 117, 1: “Ninguna mujer soltera se casa antes de matar a un enemigo”.

<sup>543</sup> Cf. X., *Ages.*, VI 7: ἡσύχως δ’ ὥσπερ ἄν παρθένος ἢ σωφρονεστάτη προβαίνοι. “Iba delante tranquilo, como la más sensata doncella”. Una acepción similar en *Lac.*, III 5: αἰδημονέστερους δ’ ἄν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων. “Considerarías a éstos más vergonzosos que incluso a las propias hijas solteras ante los ojos de los hombres”.

γάμους τε τοὺς πρώτους ἐγάμεε Πέρσησι ὁ Δαρεῖος, Κύρου μὲν  
δύο θυγατέρας Ἄτοσσάν τε καὶ Ἄρτυστῶνην, τὴν μὲν Ἄτοσσαν  
προσνυοικήσασαν Καμβύση τε τῷ ἀδελφεῷ καὶ αὐτὶς τῷ μάγῳ, τὴν δὲ  
Ἄρτυστῶνην παρθένον<sup>544</sup>.

Παρθένος sólo puede indicar aquí la condición de doncella de Artistone frente a su hermana que había convivido en matrimonio anteriormente. El calificativo se hace totalmente imprescindible puesto que ambas hijas son designadas como γυναῖκες, que las engloba en calidad de mujeres, tanto a la hija virgen como a la que se casa en terceras nupcias.

De modo similar, παρθένος, como adjetivo, sirve para poner de relieve la integridad física de una mujer al penalizar la pérdida de la virginidad:

ὄρτη δὲ ἐνιαυσίῃ Ἀθηναίης αἱ παρθένοι αὐτῶν δίχα διαστᾶσαι  
μάχονται πρὸς ἀλλήλας λίθοισί τε καὶ ξύλοισι, [...] τὰς δὲ ἀποθησκούσας  
τῶν παρθένων ἐκ τῶν τρωμάτων ψευδοπαρθένους καλέουσι.<sup>545</sup>

Los ejemplos que muestran más claramente la castidad de una hija soltera son aquéllos que aluden a la legislación griega, como en el caso de las πατροῦχοι

---

<sup>544</sup> Hdt., III 88, 2: “Entre los persas Darío contrajo unas nupcias distinguidas con dos hijas de Ciro: Atosa y Artistone. Atosa había convivido en matrimonio con su hermano Cambises y en segundas nupcias con el mago; Artistone era virgen”.

<sup>545</sup> Hdt., IV 180, 2- 3: “En la festividad anual en honor de Atenea, las hijas solteras, divididas en dos bandos, luchan unas contra otras con piedras y palos [...] entre las muchachas solteras llaman falsas doncellas a quienes mueren por causa de las heridas”.

espartanas<sup>546</sup> pero también aquéllos que describen alguna parte de la ceremonia matrimonial, especialmente el momento en el que la novia entra en la cámara nupcial<sup>547</sup>.

La virginidad también es indudable en aquellos ejemplos que elogian el honor de la mujer. Se explican así casos como el de la hija de Gobrias a la que su padre había estimado casar con un rey aduciendo como virtud su doncellez:

ἔστι δέ μοι, ἔφη, καὶ θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητὴ γάμου ἤδη  
ώραία, ἣν ἐγὼ πρόσθεν μὲν ὤμην τῷ νῦν βασιλεύοντι γυναῖκα τρέφειν.<sup>548</sup>

La importancia que adquiere la castidad como símbolo del honor familiar fomenta el interés por someter a las hijas solteras a una cierta vigilancia para guardar la integridad física de sus cuerpos<sup>549</sup>:

εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γενόμενοι βουλοίμεθα τῷ ἐπιτρέψαι ἢ  
παῖδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθέτους διαφυλάξαι ἢ χρήματα

---

<sup>546</sup> Hdt., VI 57, 4: δικάζειν δὲ μόνους τοὺς βασιλέας τοσάδε μόννα· πατρούχου τε παρθένου πέρι, ἐς τὸν ἰκνέεται ἔχειν, ἣν μὴ περὶ ὁ πατὴρ αὐτὴν ἐγγυήσῃ, “Los reyes por sí solos únicamente pueden juzgar estas cosas: con respecto a la πατρούχος soltera, decidir a quién le corresponde tenerla como esposa, si su padre no la ha prometido en matrimonio”.

<sup>547</sup> Aunque el ritual no coincida plenamente con el que tenía lugar en Grecia, vemos un contexto similar en Hdt., IV 168, 2: οὗτοι δὲ μόννοι Λιβύων τοῦτο ἐργάζονται, καὶ τῷ βασιλείῃ μόννοι τὰς παρθέτους μελλούσας συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι· “Éstos son los únicos libios que hacen eso y los únicos que muestran al rey a las hijas solteras que van a convivir en matrimonio”.

<sup>548</sup> X., Cyr., IV 6, 9: “Yo tengo -le dijo- una hija soltera muy querida en edad de matrimonio y desde hace tiempo aspiraba a educarla como esposa para el rey actual”.

<sup>549</sup> Esta necesidad se justificaría por teorías como las que admite DALTON PALOMO (1996: 59), quien considera que la castidad de la esposa estriba en proporcionar a su marido la exclusividad de su vientre.

διασῶσαι, ἀρ' ἀξιόπιστον εἰς ταῦθ' ἡγησόμεθα τὸν ἀκρατῆ;<sup>550</sup>

III. Respecto de ambos, el sustantivo y el adjetivo, observamos que el primero designa a una muchacha, presumiblemente joven, soltera, cuya virginidad se intuye en los contextos preferentemente religiosos o en aquéllos en los que esta cualidad pueda considerarse como la más aceptable. El adjetivo, en cambio, designa, con mucha mayor propiedad, a la hija que conserva su castidad hasta el momento de su primer matrimonio.

Por otro lado, el sustantivo no siempre especifica la virginidad en la mujer, dado que encontramos acepciones donde la mujer descrita es aparentemente soltera, pero puede mantener relaciones sexuales con los hombres que desee. Como es obvio, este valor sólo se aplica a mujeres no griegas.

Consideramos irrelevante la procedencia de estas mujeres porque, como ha sucedido en otros contextos, el autor vuelve a servirse de terminología griega para denominar el comportamiento de mujeres de comunidades bárbaras<sup>551</sup>. Lo realmente importante de nuestros ejemplos no es que las mujeres sean persas o tracias, sino que un autor griego designa como παρθένος a una hija, presumiblemente joven, que mantiene relaciones sexuales con hombres.

---

<sup>550</sup> X., *Mem.*, I 5, 2: “Si al llegar a la vejez quisiéramos poner nuestra confianza en alguien para que instruyera a nuestros hijos varones, vigilara a nuestras hijas solteras o conservara nuestro dinero ¿consideraríamos idóneo para esta tarea a quien es incapaz de controlarse a sí mismo?”

<sup>551</sup> *Interpretatio graeca*.

Si el sustantivo παρθένος designara exclusivamente a las mujeres que permanecían vírgenes hasta el momento de su matrimonio, estas mujeres promiscuas habrían sido nombradas como γυναῖκες y no como παρθένοι. Por tanto, el sustantivo no expresa la condición de doncella sino la soltería. Por ese motivo, en contextos donde todas las mujeres participan por igual de la sexualidad se designa de distinta forma a las mujeres casadas, γυναῖκες, y a las solteras, παρθένοι, aunque éstas últimas también mantienen relaciones sexuales. La diferencia entre unas y otras es su estado civil y no su integridad física.

Para que no quede duda de la pérdida de su virginidad, aún tratándose de muchachas solteras, aparecen vinculadas con verbos que designan las relaciones sexuales promiscuas, ὀμιλέω o μίσγω. Veamos detenidamente estos ejemplos.

Ὅμιλέω se emplea en la descripción de una extraña costumbre de las mujeres persas:

ἀλλὰ γὰρ δέδοικα μή, ἂν ἅπαξ μάθωμεν ἀργοὶ ζῆν καὶ ἐν ἀφθόνοις  
βιοτεύειν, καὶ Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καλαῖς καὶ μεγάλαις γυναίξιν καὶ  
παρθένοις ὀμιλεῖν.<sup>552</sup>

Μίσγω se aplica a las mujeres tracias:

---

<sup>552</sup> X., *An.*, III 2, 25: “Pero tengo miedo de que por una vez aprendamos a vivir sin trabajar, a vivir en la abundancia y a tener trato sexual con las hermosas y altas mujeres casadas y solteras de los medos y persas”.

τὰς [δὲ] παρθένους οὐ φυλάσσουσι, ἀλλ' ἐῶσι τοῖσι αὐταὶ  
βούλονται ἀνδράσι μίσγεσθαι<sup>553</sup>.

De estos ejemplos concluimos que, si el sustantivo *παρθένος* designara sólo a las hijas solteras que no hubieran mantenido relaciones sexuales, y si su valor fuera el de destacar la virginidad de tales mujeres, habría estado presente únicamente en contextos donde la virginidad fuera el término marcado.

De acuerdo con las normas sociales griegas, el sustantivo *παρθένος* debería aplicarse sólo a aquellas hijas solteras que iban a ser entregadas en matrimonio. Tales hijas debían casarse en primeras nupcias y, obviamente, tendría que suponerse su virginidad. Sin embargo, en nuestros textos, la virginidad no emerge del valor semántico del sustantivo *παρθένος* sino del contexto en que se presenta, en consonancia con las pautas morales de la sociedad a la que pertenece la muchacha. Respecto de esas pautas, sabemos que la sociedad griega prefería que la hija soltera fuera virgen. Dado que los ejemplos con que contamos se refieren a mujeres no griegas, comunidades en las que las hijas solteras no necesitaban ser vírgenes para su primer matrimonio, ni perdían su respetabilidad por mantener relaciones sexuales; y dado que, también en estos casos, las muchachas son denominadas *παρθένοι*, es obvio suponer que *παρθένος*, como sustantivo, no debe designar la virginidad sino la soltería.

---

<sup>553</sup> Hdt., V 6, 1: “No custodian a las hijas solteras, sino que les permiten copular con los hombres que quieran”.

#### 4.1.4.c. El ἔρως en nuestros autores.

Así, una vez finalizado este inciso, de especial interés léxico y necesario para la comprensión de algunos aspectos, pasamos seguidamente al estudio del ἔρως presentado por nuestros autores, el cual es, preferentemente, masculino<sup>554</sup>. Pero, como iremos viendo a continuación, merced a algunos ejemplos, podemos esbozar la existencia de un sentimiento erótico femenino.

El ἔρως no recibe el mismo tratamiento por parte de nuestros tres prosistas ya que está ausente en la obra de Tucídides, más especialmente en cuanto a sentimientos femeninos se refiere, pues las referencias concernientes a este aspecto son escasas<sup>555</sup>. Es lógico pensar que el ἔρως se mencione con mayor frecuencia en la obra de Jenofonte y, en particular, en aquellas de carácter filosófico o novelístico propicias a la exposición de sentimientos.

##### a.

El primer interrogante que surge al plantearnos el estudio del deseo erótico es la necesidad de encontrar un motivo que lo origine debido a que éste no puede emerger de

---

<sup>554</sup> La relación entre el ἔρως y la masculinidad surge del contexto donde aparece, la mayor parte de las veces aplicado a un hombre. Por otro lado, es un ἔρως preferentemente guerrero que aspira a conseguir el amor de una mujer concreta por medio de la lucha. Es, como lo define ALVARES (1997: 616), un ἔρως luchador, amante de los conflictos y bastante similar a un fornido guerrero.

<sup>555</sup> Quizás sea debido a su opinión sobre el mundo femenino en el sentido de que, como manifiesta en el discurso fúnebre, puesto en boca de Pericles (Th., II 45, 2), la mujer debe ser lo más discreta posible. A raíz de esta citada ausencia de manifestaciones femeninas, se comprenden posturas como las de FLACELIÈRE (1971: 706) o RICHTER (1971: 3), quienes atribuyen el discurso fúnebre a Tucídides, pues presenta a la mujer a lo largo de toda su obra de la forma en que la define Pericles: con total discreción para que se hable de ella lo menos posible, tal y como refleja el propio Tucídides.

la nada. Sirve como punto de partida el hecho de que nuestros textos coinciden con los cánones literarios y consideran como factor originario la belleza femenina<sup>556</sup>. A pesar de que tradicionalmente se ha asociado la belleza a las prostitutas<sup>557</sup>, pues las mujeres respetables no necesitaban ser hermosas para casarse<sup>558</sup>, la imagen con la que nos encontramos no coincide con este razonamiento<sup>559</sup>.

---

<sup>556</sup> Esta suposición se opone a la presentada por algunos investigadores, como WHITE (1989: 149-157) quien, basándose en la obra de Platón, considera que el amante aspira a su felicidad por medio de la búsqueda y el anhelo de lo bueno, pero lo bueno no siempre coincide con la belleza. Sin embargo, pocos son los autores que niegan la importancia ejercida sobre los hombres por este don femenino. De hecho, algunos escritores como Plutarco hacen mención de ella en obras de carácter similar. Sirvan como ejemplo los siguientes fragmentos seleccionados; *cf. Moralia*, I d: ὅτι μικρὰν τὸ μέγεθος γυναῖκα γάμῳ λαβεῖν ὑπέμεινεν, ὑπειπόντες ὡς οὐ βασιλέας ἀλλὰ βασιλείδια παρασχέιν αὐτοῖς διανοοῖτο. “Que se atrevió a tomar en matrimonio a una esposa de estatura pequeña, explicando que no tenía en el pensamiento proporcionarles reyes sino reyecitos”. Asimismo en *Plu., Ages.*, II 6: ὡς δὲ Θεόφραστος ἱστορεῖ, τὸν Ἀρχίδαμον ἐζημίωσαν οἱ ἔφοροι γήμαντα γυναῖκα μικρὰν· οὐ γὰρ βασιλεῖς, ἔφασαν, ἄμιν, ἀλλὰ βασιλείδια γεννάσει. “Según cuenta Teofrasto, los éforos multaron a Arquidamo por casarse con una mujer pequeña, porque decían que no le engendraría reyes sino reyecitos”.

<sup>557</sup> Las prostitutas más apreciadas, ἑταῖραι, poseían una clase y una educación tan selecta que se situaban, prácticamente, en el lado opuesto de las esposas. Estas mujeres conocían tácticas para seducir a los hombres, artes amatorias, que consistían en hacerlos sentir cómodos e importantes a su lado, al tiempo que los agasajaban con sus más refinadas habilidades que las convertían en poderosas seductoras; *cf. CORSU* (1981: 148-149). Asimismo, cuidaban de sus cuerpos por medio de esmerados detalles, como la depilación de los genitales quizás por motivos de higiene o sociales; *cf. BETA* (1992: 104). Pero una de las características más célebres de estas mujeres era su belleza dado que poseían conocimientos de cosmética y vestían de modo provocativo, por lo que resultaban muy atractivas para los hombres; *cf. HIBLER* (1988: 52). De ahí que la sociedad relacionara, instintivamente, la belleza femenina con la belleza de la hetera.

<sup>558</sup> La literatura griega coincide en presentar a la buena esposa como aquella mujer capaz de engendrar hijos para su marido a la mayor brevedad posible. Por ese motivo, la virtud más elogiada de una esposa era su comportamiento púdico, su fidelidad y su fortaleza de espíritu para saber enfrentarse a las tentaciones y ser capaz de controlar su tendencia innata a caer en las debilidades. Surge así la imagen de la esposa casta, tan importante con la llegada del Cristianismo. Esta imagen es expuesta con todo lujo de detalles por *TORRES* (1995: 59-68).

<sup>559</sup> La belleza femenina está presente en diversas ocasiones mediante el adjetivo καλή, aunque algunas veces se alude a la hermosura del aspecto físico, εὐμορφος.

Son frecuentes los ejemplos de mujeres que hacen despertar el deseo físico en los hombres por medio de su belleza<sup>560</sup> y esta belleza es precisamente la que, con posterioridad, les va a asegurar el matrimonio. En algunas ocasiones la belleza está retratada con bastante lujo de detalles, haciendo posible imaginar un pequeño canon estético por medio de los rasgos descritos<sup>561</sup>.

Los rasgos que nos describen la belleza femenina resultan sumamente curiosos. Uno de ellos es la altura ideal que debía tener una esposa: adecuada, en todo momento, a la de su marido. Y a esta posible altura ideal se añaden datos más sorprendentes como la forma de la nariz:

λέγε δὴ πρὸς τῶν θεῶν ποίαν τινά μοι γυναῖκα οἶει συναρμόσειν  
κάλλιστα. Πρῶτον μὲν, ἔφη, μικράν· μικρὸς γὰρ καὶ αὐτὸς εἶ· εἰ δὲ  
μεγάλην γαμείς, ἦν ποτε βούλη αὐτὴν ὀρθὴν φιλήσαι, προσάλλεσθαί σε  
δεήσει ὥσπερ τὰ κυνάρια. [...] ἔπειτα δ', ἔφη, σιμὴ ἂν σοι ἰσχυρῶς  
συμφέροι.<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Estos ejemplos han conducido a algunos investigadores, como CARTLEDGE (1981: 96), a considerar que en la época clásica no todos los matrimonios legítimos estaban motivados por la búsqueda de descendencia, sino que subyacían otras causas: una de ellas, la belleza.

<sup>561</sup> Nuestros textos se caracterizan por su parquedad en el uso de adjetivos para calificar la belleza femenina, pues no sería apropiado para una prosa rigurosa el uso de metáforas en la narración de sucesos acaecidos con anterioridad. Las referencias de este tipo que nos encontramos se concretan en mujeres determinadas y se toma como punto de partida sus acciones, no sus características físicas. Por otro lado, las descripciones de su físico se hacen sólo en aquellos casos en que resultan imprescindibles para la narración. Por tanto, la relación entre el ἔρως aquí presente y el de otros géneros literarios parte únicamente de las acciones llevadas a cabo por los personajes a consecuencia del deseo erótico. Por eso, aunque en determinadas ocasiones se aportan datos que perfilan la belleza de la mujer, debe partirse de la idea de que esta belleza no es similar a la de otros géneros literarios más proclives a la adjetivación o al empleo de metáforas. Así la atracción físico-sexual despertada por las mujeres en los hombres se parece poco a la que muestra BREMER (1975: 268-280) con referencia a géneros literarios más poéticos.

<sup>562</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 19-20: “Dime, por los dioses, qué clase de esposa crees que armoniza mejor conmigo. Primero -respondió- bajita, pues tú mismo eres bajito; si te casas con una alta y alguna vez quieres besarla

En concordancia con las pautas tradicionales, destaca la simplicidad en el maquillaje. Recuérdese que el uso de la cosmética era una de las tácticas preferidas por las prostitutas a fin de llamar la atención sobre los hombres<sup>563</sup>:

καὶ ἐμὲ τοίνυν νόμιζε, εἰπεῖν ἔφη ὁ Ἰσχύμαχος, ὦ γυναῖ, μήτε  
ψιμυθίου μήτε ἐγχοῦσης χρώματι ἦδεσθαι μᾶλλον ἢ τῷ σῶ.<sup>564</sup>

A pesar de estos ejemplos en los que la belleza femenina es considerada como un don que realza el atractivo de una mujer concreta, el tratamiento que dan nuestros autores a la belleza es otro. En la mayoría de los casos, la descripción de la belleza o la mera alusión a ella aparece en el relato como algo más que un simple inventario de las cualidades físicas de una mujer. La belleza cumple una funcionalidad narrativa al considerarla la verdadera guía de determinados acontecimientos históricos.

Nuestros autores describen los rasgos físicos de una mujer bella cuando por medio de ese don natural la citada mujer llega a actuar en el curso de la historia. Y para darle carácter científico y riguroso a tal descripción, se define al ἔρωσ con austeridad y severidad, ya que no cabría otra forma de hacerlo en una prosa notablemente

---

cuando ella esté de pie tendrás que saltar como los perritos. [...] Después -añadió- te convendría muchísimo una mujer chata”.

<sup>563</sup> La belleza realzada con el uso de cosméticos, νοθοκαλλοσύνη, era un tópico frecuente en la literatura griega ya que marcaba la diferencia entre la esposa y la hetera. La primera se abstenía del uso de cosméticos mientras que la segunda los utilizaba para acrecentar su belleza con el fin de atraer a los hombres.

<sup>564</sup> X., *Oec.*, X 7: “Considera, esposa, -le dijo Isómaco- que yo no disfruto con más colorete ni albayalde ni rojo vegetal que con el tuyo”.

preocupada por transmitir los sucesos acaecidos del modo más veraz y objetivo posible<sup>565</sup>.

Los ejemplos que nos ilustran este hecho son variados. Citamos, a tal efecto, la alabanza del físico agraciado de unas mujeres persas, invitadas a participar en un banquete. Para justificar su mención en el *corpus* de la obra se añade que la finalidad de tal exhibición de belleza femenina era la persuasión de los soldados macedonios:

ἐνθαῦτα οἱ Πέρσαι ἰδόμενοι γυναῖκας εὐμόρφους ἔλεγον πρὸς  
Ἄμύντην φάμενοι τὸ ποιηθῆν τοῦτο οὐδὲν εἶναι σοφόν.<sup>566</sup>

Tampoco la belleza de las mujeres asirias es mencionada únicamente para llamar la atención sobre ellas, dado que la belleza femenina resultaba útil para los hombres si se daba la necesidad de recurrir a ella. Recuérdese que, ante una derrota, las mujeres hermosas de las ciudades derrotadas resultaban de gran utilidad para los vencedores porque podían dedicarlas a la prostitución<sup>567</sup>:

οἱ μὲν ἀμάξας προωρημένας καταλαβόντες καὶ ἀποστρέψαντες

---

<sup>565</sup> No sería lógico pensar que en nuestras obras se incluyan listados de virtudes femeninas simplemente a título ilustrativo. Por otro lado, las obras históricas tenían entre sus pretensiones la huida de sucesos circunstanciales; *cf.* (SCHRADER en LÓPEZ EIRE - SCHRADER 1944: 88), pues de ellos no se podía llegar a planteamientos generales que explicaran el curso de los acontecimientos. Con semejante consideración, resulta poco comprensible que detalles no rigurosos, como la belleza de una mujer, puedan formar parte de un capítulo de la historia de Grecia.

<sup>566</sup> Hdt., V 18, 4: “Entonces los persas, al contemplar a las hermosas mujeres, se dirigieron a Amintas y le dijeron que no era nada prudente hacer lo que hacía”.

<sup>567</sup> Además, la posesión sexual de las mujeres de los enemigos se consideraba un símbolo de poderío frente a los vencidos, puesto que el enemigo se apoderaba de lo más apreciado por los hombres: sus esposas; *cf.* CARNEY (1996: 563).

προσήλανον μεστὰς ὧν δεῖται στρατιά. οἱ δὲ καὶ ἄρμαμάξας γυναικῶν  
τῶν βελτίστων τῶν μὲν γνησίων, τῶν δὲ καὶ παλλακίδων διὰ τὸ κάλλος  
συμπεριαγομένων, ταύτας εἰληφότες προσήγον.<sup>568</sup>

La belleza de una mujer concreta, como Pantea, es la causa que permite a Ciro persuadir a Araspas para que actúe de acuerdo con sus criterios bélicos<sup>569</sup>. Pero también la causa por la que se intenta dar carácter científico, o al menos encontrar un motivo suficientemente justificado, a la actuación de un rey espartano que repudia a su mujer por causa del ἔρωσ hacia otra.

Es lógico intuir que el verdadero motivo del repudio de su anterior mujer era la atracción física y erótica que hizo surgir en él la segunda mujer<sup>570</sup>. Pero un comportamiento semejante no sería objetivo ni creíble en un rey, obligado a preocuparse más de la continuidad de su trono que de sus deseos corporales. Con el fin de aportar un pretexto más estricto a este impulso erótico, Heródoto coloca a la belleza en un segundo lugar y le da mucha mayor relevancia a algo que sí era fácilmente comprensible por la sociedad griega, la esterilidad de la primera:

Ἄριστων βασιλεύοντι ἐν Σπάρτῃ καὶ γήμαντι γυναῖκας δύο παῖδες

---

<sup>568</sup> X., *Cyr.*, IV 3, 1: “Unos se apoderaron de los carros enviados delante y los pusieron en fuga después de aprovisionarse de aquello que necesitaba el ejército; otros, tras apoderarse de los carros de las esposas y concubinas que, por su belleza llevaban consigo los hombres más ilustres, continuaron el camino”.

<sup>569</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 41: ἦ καὶ δυνήσῃ ἀπολιπέιν, ἔφη, τὴν καλὴν Πάνθειαν; “¿Acaso -dijo- podrías abandonar a la bella Pantea?”.

<sup>570</sup> Admitiríamos, entonces, la teoría de que la belleza femenina era la causante de muchos males, motivo que aparece en la literatura helenística; cf. GARZÓN DÍAZ (1984: 248).

οὐκ ἐγίνοντο. καὶ οὐ γὰρ συνεγινώσκετο αὐτὸς τούτων εἶναι αἴτιος,  
γαμέει τρίτην γυναῖκα· ὦδε δὲ γαμέει.[...] τούτῳ τῷ ἀνδρὶ ἐτύγχανε  
ἐοῦσα γυνὴ καλλίστη μακρῶ τῶν ἐν Σπάρτῃ γυναικῶν.<sup>571</sup>

Una perspectiva similar presenta la descripción de la belleza de la hija de  
Ciaxares, pues despierta en Ciro el deseo de tomarla por esposa:

ὡς δ' ἀπιὼν ἐγένετο ἐν Μήδοις, συνδόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ  
γαμῆι τὴν Κυαζάρου θυγατέρα, ἧς ἔτι καὶ νῦν λόγος ὡς παγκάλῃς  
γενομένης.<sup>572</sup>

En contextos totalmente ajenos a la mentalidad griega, la belleza femenina es  
imprescindible para justificar y comprender las causas del origen de diversos sucesos.  
Entre los ilirios, la belleza sirve para concertar el matrimonio de las mujeres de la  
comunidad:

ἀριστὰς δὲ κατὰ μίαν ἐκάστην κῆρυξ πωλέεσκε, πρῶτα μὲν τὴν  
εὐειδεστάτην ἐκ πασέων, μετὰ δέ, ὅπως αὕτη εὐροῦσα πολλὸν χρυσίον  
πρηθείη, ἄλλην ἀνεκίρυσσε ἢ μετ' ἐκείνην ἔσκε εὐειδεστάτη. ἐπωλέοντο

---

<sup>571</sup> Hdt., VI 61, 2: “A Aristón, que gobernaba en Esparta y se había casado con dos mujeres, no le habían nacido hijos, pero como él mismo no quería reconocerse culpable de ello, se casó con una tercera esposa. Así se casó [...] de modo fortuito ese hombre que tenía por esposa a la más bella de las mujeres de Esparta”.

<sup>572</sup> X., *Cyr.*, VIII 5, 28: “Tras su regreso, cuando se encontraba en Media, como le parecía bien a su padre y a su madre, se casó con la hija de Ciaxares, de la que aún existe el rumor de que era una mujer de belleza sin igual”.

δὲ ἐπὶ συνοικίῃσι [...] ὅσοι δὲ τοῦ δήμου ἔσκον ἐπίγαμοι, οὗτοι δὲ εἶδος μὲν οὐδὲν ἐδέοντο χρηστοῦ, οἱ δ' ἂν χρήματά τε καὶ αἰσχίονας παρθένους ἐλάμβανον. ὥς γὰρ δὴ διεξέλθοι ὁ κήρυξ πωλέων τὰς εὐεσδεστάτας τῶν παρθένων, ἀνίστη ἂν τὴν ἀμορφεστάτην ἢ εἴ τις αὐτέων ἔμπηρος ἦν, καὶ ταύτην ἀνεκήρυσσε, ὅστις θέλοι ἐλάχιστον χρυσίον λαβῶν συνοικεῖν αὐτῇ, ἐς ὃ τῷ τὸ ἐλάχιστον ὑπισταμένῳ προσέκειτο· τὸ δὲ ἂν χρυσίον ἐγίνετο ἀπὸ τῶν εὐειδέων παρθένων, καὶ οὕτως αἱ εὐμορφοὶ τὰς ἀμόρφους καὶ ἐμπήρους ἐξεδίδοσαν.<sup>573</sup>

Aunque se alude a la persuasión del ἔρως que despierta la belleza femenina, el verdadero motivo que conduce a Otis a la boda con la hija de Espitridates es un razonamiento político:

ἐπεὶ φίλος ἡμῖν γεγένησαι, συμβουλευοίμ' ἂν σοι τὴν παῖδα ἄγεσθαι γυναῖκα, καλλίστην μὲν οὖσαν, οὗ τί ἀνδρὶ ἦδιον; πατρὸς δ' εὐγενεστάτου.<sup>574</sup>

---

<sup>573</sup> Hdt., I 196 2- 3: “Un heraldo las vendía tras hacerlas levantar de una en una; primero, a la más hermosa de todas y luego, cuando ésta era vendida a un buen precio, anunciaba a otra, la que la seguía en hermosura. Las vendían para la convivencia matrimonial [...] Cuantos hombres del pueblo estaban en edad de matrimonio, como no necesitaban para nada una hermosa figura, tomaban por esposas a las solteras más feas con una suma de dinero. Cuando el heraldo acababa de vender a las solteras más hermosas, hacía levantar a la más deforme, o si había alguna lisiada, a ésta la anunciaba pregonando en voz alta quién quería convivir en matrimonio con ella por la menor cantidad de dinero posible. Ese dinero salía de las muchachas solteras hermosas y así las muchachas agraciadas entregaban en matrimonio a las deformes y lisiadas”.

<sup>574</sup> X., *HG*, IV 1, 7: “Ya que te has hecho amigo nuestro, te aconsejaría tomar a su hija como esposa, pues es muy hermosa y ¿qué es más agradable para un hombre que esto? Además, es de padre muy noble”.

En un plano opuesto al de la mujer atractiva que despierta el ἔρως en el hombre se halla la mujer que destaca por su fealdad, contemplada como mutilación de la belleza y principal causa para impedir el matrimonio.

Estas mujeres, incapaces de atraer a un hombre por su fealdad, reflejan una realidad perfectamente válida en el mundo griego: que la esposa no era un ser amorfo cuyo valor era procrear<sup>575</sup>. Tampoco, como señalan algunos autores, que la belleza femenina era una inversión de la belleza masculina<sup>576</sup>, sino que la esposa llegaba a ser más apreciada cuanto más hermosa.

La valoración de la belleza física en textos de contenido político o militar nos hace pensar en la importancia que esa cualidad adquirirá en la época helenística<sup>577</sup> y, al mismo tiempo, nos indica que los sentimientos hacia las esposas no estaban tan ausentes del mundo clásico, como algunos investigadores han llegado a conjeturar<sup>578</sup>.

---

<sup>575</sup> Investigadores como WALCOT (1987: 14) plantean dos tipos de matrimonio, el que se celebra para engendrar hijos legítimos y el que se hace por amor. Este estudioso niega la existencia de un afecto conyugal importante en el s. VI a. C., hipótesis que no resulta del todo cierta en la obra de Heródoto, pues destacan casos como el de Anaxándridas (V 39-40), que subordina las necesidades del Estado al sentimiento amoroso hacia su esposa.

<sup>576</sup> Cf. GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985: 94).

<sup>577</sup> En la literatura helenística adquiere gran importancia el amor romántico, cargado de pasión, que se acerca a los personajes para hacerlos actuar a su antojo. En diversas ocasiones encontramos pasajes que admiten con claridad el poder del ἔρως. No se trata siempre de un ἔρως sexual que conllevaba un comportamiento deshonesto y nocivo para el hombre, como señala WALCOT (1987: 9). También hay pasiones amorosas intensas y dignas de toda honra como se deducirá a continuación de los propios textos que analizaremos.

<sup>578</sup> Entre ellos, señalamos la teoría de (LASSO de la VEGA en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS 1985: 71- 72), donde se niega la existencia del amor conyugal basando su hipótesis en la concepción de la sociedad griega como un club cerrado de hombres al que las mujeres tenían prohibido el acceso. También las consideraciones de ADRADOS en la misma obra (175), que sitúan el descubrimiento del amor heterosexual en época helenística. Otros, más cercanos a los planteamientos que aquí defendemos, aceptan la importancia del ἔρως en la esposa. CALAME (1999: 117) admite que la novia era la protagonista del γάμος, pero el ἔρως que despertaba en su marido era el segundo protagonista.

Tal hipótesis se confirma en pasajes como el de Labda, una mujer de condición social elevada que, a causa de un defecto físico, tenía grandes dificultades para encontrar un marido, aun cuando ese defecto físico no le impedía la procreación de herederos:

Ἄμφιοι δὲ εἰσὶν τούτων τῶν ἀνδρῶν γίνεται θυγάτηρ χολή·  
οὐνομα δέ οἱ ἦν Λάβδα. ταύτην Βακχιαδέων γὰρ οὐδεὶς ἤθελε γῆμαι,  
ἴσχει Ἡετίων ὁ Ἐχρεκράτεος.<sup>579</sup>

A este respecto recordemos, igualmente, la mutilación sufrida por una esposa cuya finalidad principal era hacer surgir una sensación de rechazo físico en su marido y, en consecuencia, cualquier sentimiento amoroso. Si la belleza de la esposa careciera por completo de valor durante la época clásica, esa mutilación no habría tenido sentido:

ἢ Ἄμηστρις μεταπεμψαμένη τοὺς δορυφόρους τοὺς Ξέρξῳ  
διαλυμαίνεται τὴν γυναῖκα τὴν Μασίστῳ.<sup>580</sup>

La descripción de la citada mutilación se efectúa insistiendo en sus rasgos faciales, lo que nos hace suponer que éstos debían ser los más apreciados por los

---

<sup>579</sup> Hdt., V 92β, 1: A Anfión, que pertenecía a este clan, le nació una hija coja, cuyo nombre era Labda. Puesto que ninguno de los Baquíadas quería casarse con ella, la tuvo como esposa Eetión, hijo de Equécrates.

<sup>580</sup> Hdt., IX 112, 1: “Amestris, tras mandar a buscar a los lanceros de Jerjes, mutila a la esposa de Masistes”.

hombres<sup>581</sup>. Pero la reacción mostrada por el esposo al encontrar a su mujer desfigurada es la prueba más concisa de que el mundo griego no ignoraba la atracción físico-sexual hacia la esposa:

ὁ δὲ Μασίστης οὐδὲν κω ἀκηκῶς τούτων, ἐλπόμενος δέ τί οἱ  
κακὸν εἶναι, ἐσπίπτει δρόμῳ ἐς τὰ οἰκία. ἰδὼν δὲ διεφθαρμένην τὴν  
γυναῖκα, αὐτίκα μετὰ ταῦτα συμβουλευσάμενος τοῖσι παισὶ.<sup>582</sup>

Los textos nos permiten reconocer la existencia de un ἔρως imperante en las relaciones matrimoniales o incluso fuera de ellas. En cualquier caso, las mujeres respetables podían tener una belleza física similar a la de las heteras, pues el ἔρως no es incompatible con el honor y el respeto<sup>583</sup>, aunque no siempre se refiera a ellas<sup>584</sup>.

Por ello, en una posición claramente opuesta a la de algunos investigadores que niegan en época clásica la existencia del deseo erótico hacia la esposa o hacia cualquier

---

<sup>581</sup> Esta descripción aparece en Hdt., IX 112, 1.

<sup>582</sup> Hdt., IX 113, 1: “Masistes, quien aún no había oído nada de esas cosas, pero sospechaba que le aguardaba alguna desgracia, se dirigió a toda prisa a su casa. Sin embargo, ante la visión de su esposa desfigurada, al punto deliberó a este respecto con sus hijos”.

<sup>583</sup> Aunque no es habitual que el ἔρως se aplicara en época clásica a las esposas, cuando esto sucedía se podía deber a que el honor y la respetabilidad de una esposa no se basaban en la belleza física, sino en sus condiciones como madre y mujer capaz de administrar la casa de su marido. El inconveniente que tenía una esposa sumamente atractiva era que precisamente esa belleza la hacía visible para los ojos de otros hombres y tal circunstancia podía conducir al adulterio. Pero no era en sí la belleza la que hacía a una mujer menos respetable que otra, era su comportamiento moral y la actitud que mostrara ante su marido. La belleza física de una esposa sólo significaba que su marido debía encargarse de mantenerla suficientemente alejada de las miradas de otros hombres.

<sup>584</sup> Era más fácil relacionar al ἔρως con las heteras debido a que éstas convivían con los hombres mucho más tiempo que las esposas, pero también porque ellas se servían de la cosmética para resaltar sus encantos, algo que no hacían las esposas.

otra mujer<sup>585</sup>, nuestros autores describen un ἔρως similar al presentado por la literatura helenística, con la salvedad de ciertas excepciones señaladas más adelante.

b.

La característica más sobresaliente del deseo erótico de nuestros textos reside en su poder<sup>586</sup>. El ἔρως es tratado como una fuerza contra la que el hombre no puede luchar, una fuerza capaz de apoderarse del razonamiento masculino<sup>587</sup>. A menudo entendido como una enfermedad, hace debilitarse al hombre al que atrapa. Por eso la enfermedad amorosa se concibe como un embrujo femenino que a menudo se relaciona con el mundo de lo irracional<sup>588</sup>.

Nuestros autores presentan bastantes ejemplos que ponen de manifiesto la incapacidad masculina ante el ἔρως, principalmente por medio de la descripción de las

---

<sup>585</sup> Ya hemos mencionado a ADRADOS (p. 175) o a LASSO de la VEGA (p. 71) en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985).

<sup>586</sup> Autores de obras de características similares, como Plutarco, reflejan el poder que se le concedía al ἔρως en época helenístico-imperial. Así, *Moralia*, 141 b: δεῖ τοίνυν μὴ προικὶ μηδὲ γένει μηδὲ κάλλει τὴν γυναῖκα πιστεύειν, ἀλλ' ἐν οἷς ἄπτεται μάλιστα τοῦ ἀνδρὸς, ὁμιλίᾳ τε καὶ ἦθει καὶ συμπεριφορᾷ. “Es necesario que la esposa no confíe en su dote ni en su linaje ni en belleza, sino en las cosas con las que sujete mejor a su marido, con la compañía, con la moral y con la acomodación a su forma de ser”.

<sup>587</sup> ADRADOS en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985: 164-165) define este deseo como una fuerza cósmica ante la que no pueden enfrentarse ni los propios dioses. Sin embargo, no todas las teorías coinciden con la descripción de un ἔρως que se apoderaba de la razón del hombre. Según los estoicos, como señala BOYS-STONES (1998: 168), no era ni malo ni bueno sino indiferente.

<sup>588</sup> La identificación del ἔρως con lo irracional e incontrolable nos recuerda la que se hacía en el mundo griego entre la mujer y su tendencia innata al desenfreno descrita por JUST (1975: 164- 165) con toda clase de detalles.

consecuencias que la pasión repentina provoca en ellos<sup>589</sup>. La actitud irracional más inmediata es el deseo de poseer a la mujer, ya como amante, ya como esposa legítima, pues el sentimiento erótico-amoroso es compatible con la legalidad y respetabilidad de una relación matrimonial. Citamos, a título ilustrativo, el comportamiento de Aristón, un rey espartano que, tras enamorarse de la mujer de su amigo, hace todo lo posible para arrebatársela y tenerla él como esposa<sup>590</sup>, actitud reprochada por Heródoto<sup>591</sup>:

<sup>589</sup> El deseo erótico presentado como fuerza violenta que se apodera de la razón del hombre tampoco aparece por primera vez en época clásica pues ya hay ejemplos de ello en la obra de Homero; *cf. Il.*, III 442: οὐ γὰρ πώποτε μ' ᾧδέ γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν. "Nunca el ἔρωσ se ha adueñado así de mi corazón". XIV 294: ὡς δ' ἶδεν, ὡς μιν ἔρωσ πινυτὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν. "Y cuando la vio, el ἔρωσ se adueñó de su corazón prudente". *Od.*, XVIII 212-213: τῶν δ' αὐτοῦ λῦτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελλεθεν, / πάντες δ' ἠρήσαντο παραί λεχέεσσι κλιθῆναι. "Al punto se les aflojaron las rodillas, sus corazones fueron seducidos por el ἔρωσ y todos desearon acostarse en sus lechos matrimoniales".

<sup>590</sup> La proposición hecha por Aristón a su amigo Ageto no es tan descabellada, si apelamos a las obras de Polibio y Plutarco. En ellas se nos informa de la costumbre espartana de compartir las esposas con la intención de procrear el mejor varón posible a fin de que fuera útil al Estado, actitud de la que parece que participaban las mujeres espartanas. Veamos, pues, lo que sobre esta práctica nos dicen Polibio y Plutarco; *cf. Plb.*, XII 6b, 8: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πάτριον ἦν καὶ σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ τέτταρας, τοτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἱκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκα τιμὴ τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες. "Entre los lacedemonios era una costumbre ancestral que tres o cuatro amigos tuvieran a una mujer como esposa y más si eran hermanos; los hijos de éstos eran comunes, y era honroso y habitual que el que hubiera engendrado suficientes hijos entregara a su mujer como esposa a alguno de sus amigos". Plutarco llega a profundizar un poco más en esta costumbre espartana, explicando las causas por las que el hombre debía compartir a la mujer como medio de participar en el bienestar del Estado; *cf. Lyc.*, 15, 12-13: ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέας γυναικός, εἰ δὲ τίνα τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δοκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ' αὐτὴν καὶ πλήσαντα γενναίου σπέρματος ἴδιον αὐτοῦ ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. Ἐξῆν δὲ πάλιν ἀνδρὶ χρηστῷ, τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρόνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτέρῳ γεγαμημένην, πείσαντι τὸν ἄνδρα συνελθεῖν, ὥσπερ ἐν χώρᾳ καλλικάρπῳ φυτεύοντα καὶ ποιούμενον παῖδας ἀγαθοὺς, ἀγαθῶν ὁμαίμους καὶ συγγενεῖς ἔσομένους. "Se permitía al marido anciano de una mujer joven que, si tenía preferencia por alguno de los jóvenes distinguidos y respetables y lo sometía a prueba, lo llevara junto a ella para que la llenara con esperma vigoroso e hiciera suya la descendencia que naciera. Se permitía, a su vez, a un hombre valiente y admirador de alguna de las mujeres prudentes y de muchos hijos, casada con otro, que persuadiera al marido para unirse sexualmente con ella como en el campo que produce hermosos frutos para procrear hijos valerosos que serán hermanos de sangre y parientes de hombres valerosos". Explica, además, la opinión contraria manifestada por Licurgo a la actitud de los atenienses de mantener a las esposas en el gineceo para evitar los posibles adulterios; *cf. Lyc.*, 15, 15: ἔπειτα πολλὴν ἀβελτερίαν καὶ τύφον ἐνεώρα τοῖς περὶ ταῦτα τῶν ἄλλων νομοθετήμασιν, οἱ κύνας μὲν καὶ ἵππους ὑπὸ τοῖς κρατίστοις τῶν ὀχλείων βιβάζουσι, χάριτι πείθοντες ἢ μισθῷ τοὺς κυρίους, τὰς δὲ γυναῖκας ἐγκλεισάμενοι φρουροῦσιν, ἐξ αὐτῶν μόνων τίκτειν ἀξιούντες, καὶ ἀφρονες ὡσι, καὶ παρήλικες,

τὸν δὲ Ἀρίστωνά ἐκνίζει ἄρα τῆς γυναικὸς ταύτης ἔρωσ·  
μηχανᾶται δὴ τοιάδε· αὐτὸς τε τῷ ἐταίρῳ, τοῦ ἦν ἡ γυνὴ αὕτη,  
ὑποδέκεται δωτίνην δώσειν τῶν ἑωυτοῦ πάντων ἔν, τὸ ἂν αὐτὸς ἐκεῖνος  
ἔληται, καὶ τὸν ἐταῖρον ἑωυτῷ ἐκέλευε ὡσαύτως τὴν ὁμοίην διδόναι. ὁ  
δὲ οὐδὲν φοβηθεὶς ἀμφὶ τῇ γυναικί, ὀρέων ἐοῦσαν καὶ Ἀρίστωνι γυναῖκα,  
καταινέει ταῦτα.<sup>592</sup>

Es también una reacción normal del enamorado perder la objetividad ante la contemplación de su enamorada. Téngase en cuenta que, al considerar el ἔρωσ una enfermedad, se espera que el enamorado esté inmerso en un mundo irreal parecido a un estado de locura febril. Por eso el poder enfermizo del deseo erótico hace sucumbir a toda clase de hombres hasta los de condición social elevada, como es el caso de un rey de Sardes que llega a perder su dignidad y arrastra en esa pérdida a su esposa:

οὗτος δὴ ὦν ὁ Κανδαύλης ἠράσθη τῆς ἑωυτοῦ γυναικός, ἐρασθεὶς

---

κἂν νοσώδεις· “Veía una gran necesidad y soberbia por parte de las legislaciones de los otros en estas materias, pues ellos hacen montar a sus perras y yeguas por los mejores sementales y persuaden a sus dueños con un favor o con un pago pero encierran a sus esposas y las vigilan, considerándose merecedores de que ellas parieran sólo de ellos, aunque fueran insensatos, estuvieran en declive por la edad o fueran enfermizos”.

<sup>591</sup> Compartimos, por tanto, la suposición expresada por CARTLEDGE (1981: 102) de que Heródoto debía desconocer esta costumbre pues, si no fuera así, la habría tratado con tanta naturalidad como trata otros comportamientos, tales como la poligamia o las relaciones sexuales promiscuas entre mujeres y hombres de pueblos no griegos.

<sup>592</sup> Hdt., VI 62, 1: “El deseo erótico hacia esa mujer atormentaba a Aristón y lo llevó a preparar la siguiente treta: prometió a su amigo al que tenía por esposa a aquella mujer, que le daría un regalo de entre todas sus posesiones, el regalo que él escogiera; y le pidió que le correspondiera de igual manera. Éste sin temer para nada por su mujer, al ver que Aristón tenía esposa, consintió estas cosas”.

δὲ ἐνόμιζέ οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην. [...] Γύγη, οὐ γὰρ σε δοκέω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἶδους τῆς γυναικός (ὥτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἔόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν), ποίει ὅκως ἐκείνην θεήσεται γυμνήν.<sup>593</sup>

c.

El ἔρως que aparece en la prosa de Jenofonte suele coincidir con el de Heródoto, especialmente en su intensidad. Jenofonte presenta a la belleza femenina como la principal causante del deseo erótico que somete al hombre que la contempla. Pero, frente a la incapacidad de lucha presentada por Heródoto, Jenofonte propone algunas soluciones<sup>594</sup>. Una de ellas estriba en evitar que la belleza femenina arrebatase la mente del hombre, quizás en la idea de que ésta tiene un origen sobrenatural<sup>595</sup>. La única forma de vencer a este ἔρως poderoso y, en cierto modo, destructor será el alejamiento, dado que la razón masculina es incapaz de hacerlo<sup>596</sup>:

ὅτι, ἔφη, εἰ νυνὶ σοῦ ἀκούσας ὅτι καλή ἐστι πεισθήσομαι ἐλθεῖν

---

<sup>593</sup> Hdt., I 8, 1-2: “El tal Candaules estaba enamorado de su esposa y por su enamoramiento creía que tenía a la mujer más hermosa de todas. [...] Gíges -dijo- ya que me parece que no me crees al hablarte de la hermosura de mi esposa (pues los hombres desconfían más de sus oídos que de sus ojos), haz todo lo posible para contemplarla desnuda”.

<sup>594</sup> Jenofonte sitúa a la mujer en un plano similar al del hombre; cf. FLACELIÈRE (1971: 702) por lo que los considera a ambos capacitados para vencer las tentaciones de un ἔρως poderoso, aunque no completamente invencible.

<sup>595</sup> Esta idea es apuntada entre otros por GARZÓN DÍAZ (1984: 245).

<sup>596</sup> La imagen que encontramos se corresponde perfectamente con la de ADRADOS en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985: 164- 165) quien considera que ni los mismos dioses podían luchar contra el ἔρως.

θεασόμενος, οὐδὲ πάνυ μοι σχολῆς οὔσης, δέδοικα μὴ πολὺ θάπτον ἐκείνη  
αἰθρῆ ἀναπαύσει καὶ πάλιν ἐλθεῖν θεασόμενον· ἐκ δὲ τούτου ἴσως ἂν  
ἀμελήσας ὧν με δεῖ πράττειν καθήμην ἐκείνην θεώμενος.<sup>597</sup>

El ἔρως es un deseo erótico victorioso que dominaba la mente masculina, una especie de *μανία*<sup>598</sup> que obligaba al hombre a actuar bajo una locura arrebatadora y le impedía distinguir entre el bien y el mal<sup>599</sup>. Bajo los efectos de esa *μανία* es comprensible que los personajes más ilustres llevaran a cabo acciones indignas, como la violación de una mujer respetable, e incluso de las propias hijas.

El intento frustrado de violación a mujeres respetables aparece en diversas ocasiones, siempre realizado por personajes de condición social elevada:

τότε δὴ ἐν τῆσι Σάρδισι ἔων [ ἄρα ] ἦρα τῆς Μασίστεω γυναικὸς  
εὐούσης καὶ ταύτης ἐνθαῦτα. ὥς δέ οἱ προσπέμποντι οὐκ ἐδύνατο  
κατεργασθῆναι, οὐδὲ βίην προσέφερε προμηθεόμενος τὸν ἀδελφεὸν  
Μασίστην [...] ἐνθαῦτα δὴ Ξέρξης ἐργόμενος τῶν ἄλλων πρήσσει τὸν  
γάμον τοῦτον τῷ παιδί τῷ ἑωυτοῦ Δαρείῳ, θυγατέρα τῆς γυναικὸς

---

<sup>597</sup> X., Cyr., V 1, 8: “Porque si ahora escuchara de tus labios que es hermosa, me dejaría convencer para contemplarla, a pesar de que no tengo suficiente tiempo libre, pero temo que ella me seduzca rápidamente para ir a contemplarla de nuevo; y que, a partir de ese momento, me dedique a contemplarla, pudiendo descuidar las cosas que es preciso que haga”.

<sup>598</sup> SANCHO ROYO identifica esta enfermedad con la locura de amor, ἐρωτομανία ο ἐρωτικὴ μανία. Véase, sobre ello, BRIOSE SÁNCHEZ - VILLARRUBIA MEDINA (2000: 84).

<sup>599</sup> Como bien aclara ADRADOS en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985: 154), no debe entenderse el concepto de locura en el sentido actual del término. Para los griegos se trataba de una manifestación irracional de la conducta humana, que guardaba similitud con lo que ellos consideraban irracionalidad femenina, y opuesta, por tanto, al ideal de las cuatro virtudes de la época clásica: ἀνδρεία, δικαιοσύνη y, especialmente, σωφροσύνη y φρόνησις.

ταύτης καὶ Μασίστεω, δοκέων αὐτὴν μᾶλλον λάμψεσθαι ἢν ταῦτα  
ποιήσῃ.<sup>600</sup>

Algunas veces la fidelidad y respetabilidad de una mujer la hacen resistir a la seducción. Cuando eso sucede, nuestros prosistas la tratan con respeto y dignidad:

ληφθεὶς ἔρωτι τῆς γυναικὸς ἠμαγκάσθη προσεινεγκεῖν λόγους αὐτῇ  
περὶ συνουσίας. ἡ δὲ ἀπέφησε μὲν καὶ ἦν πιστὴ τῷ ἀνδρὶ καίπερ ἀπόντι·  
[...] ἐπεὶ δὲ ὁ Ἀράσπας δοκῶν ὑπηρετήσῃν τῷ τυχεῖν ἃ ἐβούλετο  
ἠπέιλησε τῇ γυναικὶ ὅτι εἰ μὴ βούλοιτο ἐκοῦσα, ἄκουσα ποιήσοι ταῦτα,  
ἐκ τούτου ἡ γυνή, ὡς ἔδεισε τὴν βίαν, οὐκέτι κρύπτει, ἀλλὰ πέμπει τὸν  
εὐνοῦχον πρὸς τὸν Κῦρον καὶ κελεύει λέξαι πάντα.<sup>601</sup>

En algunas ocasiones el deseo erótico del hombre es tan intenso que lo lleva a satisfacer sus ansias corporales sin tener en cuenta las consecuencias que su acto salvaje e irracional provocaba en la mujer. El poder de este ἔρωσ es tan fuerte que ignora la

---

<sup>600</sup> Hdt., IX 108, 1: “Estando por aquel entonces en Sardes se enamoró de la mujer de Masistes que también estaba allí. Como no pudo persuadirla por medio de mensajes y no quería emplear la fuerza por consideración a su hermano Masistes, [...] Jerjes, apartándose de sus restantes asuntos, concertó un matrimonio para su hijo Darío con la hija de esa mujer y de Masistes, en la idea de que, si hacía eso le sería más fácil conseguir a la madre”.

<sup>601</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 31- 33: Cautivado por el deseo erótico hacia la mujer, se sintió deseoso de contactar con ella para proponerle una relación sexual, pero ella rehusó y fue fiel a su marido que estaba ausente. [...] Entonces, Araspas, creyendo que ella obedecería a sus deseos, la amenazó diciéndole que, si no quería hacerlo voluntariamente, lo haría obligada; así, la mujer, por temor a la violencia, ya no lo ocultó más, sino que envió a un eunuco a Ciro y le ordenó que le dijera todo lo que sucedía.

dignidad o el respeto hacia la mujer. En estas situaciones nos encontramos con el más claro ejemplo de *μανία*:

ὡς Μυκερίνος ἠράσθη τῆς ἑωυτοῦ θυγατρὸς καὶ ἔπειτα ἐμίγη οἱ ἀεκούσῃ· μετὰ δὲ λέγουσι ὡς ἡ παῖς ἀπήγξατο ὑπὸ ἄχρους.<sup>602</sup>

I. Dentro del análisis del ἔρως como una *μανία* creemos conveniente incluir el tratamiento del incesto, dado que nuestros autores lo presentan como una consecuencia inmediata del deseo poderoso<sup>603</sup>. En época clásica el incesto es aceptado socialmente<sup>604</sup> como una degeneración en la conducta del individuo; por eso no suele relacionarse con el sentimiento pasional e irracional inducido por el ἔρως. Sin embargo, nuestros prosistas hacen derivar el incesto de la falta de control ante el ἔρως.

De los textos deducimos que en el mundo griego el incesto no hacía referencia a la misma clase de parientes que afecta en la actualidad<sup>605</sup> y que el modo de

---

<sup>602</sup> Hdt., II 131, 1: “Sucede que Micerino se enamoró de su propia hija y luego copuló con ella por la fuerza; después, dicen que la hija se estranguló por aflicción”.

<sup>603</sup> Posiblemente, la causa del incesto en la sociedad griega fuera, salvo excepciones, ésta, pues no cabe suponer otra posibilidad ya que tal práctica gozaba de una consideración social deshonrosa.

<sup>604</sup> El incesto carecía de legislación en el mundo griego y no se correspondía con el concepto que se tiene de él en la actualidad. Téngase en cuenta que la legislación de época clásica favorecía uniones matrimoniales consanguíneas, como muestra la legislación de las ἐπίκληροι y otras actitudes sociales coadyuvaban a estos matrimonios cercanos; una de ellas, la endogamia.

<sup>605</sup> No todos los hermanos tenían prohibido casarse, sólo los hermanos por parte de padre y madre, y los hermanos por parte de madre, ὁμομήτριοι. En cambio, los hermanos nacidos del mismo padre, pero de diferente madre, ὁμοπάτριοι, sí tenían posibilidad de casarse entre sí. Esta circunstancia quizás sea debida a la consideración que del cuerpo femenino se tenía en el mundo griego como un recipiente que alimentaba y desarrollaba hasta el alumbramiento la semilla del hombre. Por ello, se consideraban hermanos sólo aquellos hombres gestados en el mismo vientre, en la idea de que era un campo donde

reglamentarlo variaba de un Estado a otro. A esta particularidad debe añadirse que la legislación griega respaldaba los matrimonios entre parientes cercanos<sup>606</sup>, fomentando la práctica de la endogamia o los matrimonios de las ἐπίκληροι y πατροῦχοι. Tal circunstancia reduce la categoría de parientes sospechosos de cometer incesto a la máxima consanguinidad, permitiendo las uniones entre parientes con un grado de consanguinidad elevada.

i. Los matrimonios entre hermanos no estaban penalizados legalmente<sup>607</sup>, si eran hermanos por línea materna. A pesar de la falta de penalización, existía un cierto rechazo a esta clase de matrimonios basándose, sobre todo, en consideraciones de tipo divino pues se creía que dichas uniones eran contrarias al comportamiento moral y a la ley natural<sup>608</sup>. Jenofonte expresa sus ideas acerca de una práctica matrimonial de estas

---

germinaba el fruto. Las consideraciones de este tipo pueden comprenderse bien si se acude al trabajo de DUBOIS (1988), pues se estudian las diversas metáforas atribuidas al cuerpo femenino.

<sup>606</sup> La frecuencia con que se llevaban a cabo matrimonios incestuosos en el mundo griego ha llevado a investigadores como JUST (1989: 79) a suponer la existencia de algunas disposiciones legales favorecedoras de los matrimonios entre hermanos.

<sup>607</sup> Vid. D., LVII 20: ὁ γὰρ τούτων πατήρ Χαρίσιος ἀδελφὸς ἦν τοῦ πάππου τοῦ ἐμοῦ Θουκριτίδου καὶ Λυσαρέτης τῆς ἐμῆς τήθης (ἀδελφὴν γὰρ ὁ πάππος οὐμὸς ἔγημεν οὐχ ὁμομητρίαν), θεῖος δὲ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐμοῦ. “El padre de éstos, Crisios, era hermano de mi abuelo Tucritides y de mi abuela Lisarete (mi abuelo se había casado con una hermana por parte de padre). Asimismo, Plu., *Them.*, 32, 2: θυγατέρας δὲ πλείους ἔσχευ, ὧν Μνησιπτολέμαν μὲν ἐκ τῆς ἐπιγαμηθείσης γενομένην Ἄρχέπτολις ὁ ἀδελφὸς οὐκ ὧν ὁμομήτριος ἔγημεν, “Tuvo muchas hijas y, de entre ellas, Mnesiptolema, nacida del matrimonio en segundas nupcias y quien casó con Arquéptolis, un hermano de diferente madre”.

<sup>608</sup> El rechazo debía ser moral por el hecho de no tratarse de una relación contraria a las leyes de la naturaleza. Sin embargo, no se tienen conocimientos de la existencia de leyes donde estas uniones fueran presentadas como indeseables.

características, poniendo como única moderación el temor a las consecuencias y a la ley divina:

καὶ ἐρᾷ ἕκαστος ὧν ἂν βούληται· αὐτικ', ἔφη, οὐκ ἐρᾷ ἀδελφὸς ἀδελφῆς, ἄλλος δὲ ταύτης, οὐδὲ πατὴρ θυγατρὸς, ἄλλος δὲ ταύτης· καὶ γὰρ φόβος καὶ νόμος ἱκανὸς ἔρωτα κωλύειν.<sup>609</sup>

Parece que la ley divina era la única capaz de poder regular una costumbre social tratada con cierta permisividad por parte de la legislación. Recordemos la ley espartana que permitía el matrimonio entre hermanos de diferente padre e igual madre, ὁμομήτριοι<sup>610</sup>. Sin embargo, no podríamos afirmar que tal ley fuera totalmente aceptada siempre, ni que se erigiera como la única capaz de regular estas uniones *contra natura*. El propio Jenofonte llega a manifestar sus dudas acerca de la capacidad de un hombre para vencer un ἔρως que lo condujera al incesto:

οὐκοῦν καὶ γονέας τιμᾶν πανταχοῦ νομίζεται; καὶ τοῦτο, ἔφη.  
Οὐκοῦν καὶ μήτε γονέας παισὶ μίγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσιν; οὐκέτι μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὗτος θεοῦ νόμος εἶναι. Τί δὴ; ἔφη. "Ὅτι, ἔφη, αἰσθάνομαί τινες παραβαίνοντας αὐτόν."<sup>611</sup>

---

<sup>609</sup> X., *Cyr.*, V 1, 10: "Cada uno se enamora de quien quiere; ahora bien, -dijo- no se enamora un hermano de su hermana, sino otro de ella; ni tampoco se enamora un padre de su hija, sino otro: pues el miedo y la ley bastan para apartar al ἔρως".

<sup>610</sup> El incesto quedaba reducido únicamente a los matrimonios entre hermanos por parte de padre y madre; cf. DAUVILLIER (1960: 159).

<sup>611</sup> X., *Mem.*, IV 4, 20- 21: "¿Acaso en todas partes se honra a los progenitores? Pues, sí -respondió. ¿Acaso los padres no copulan con los hijos y los hijos no copulan con los padres? Sócrates, -le dijo- no

Su opinión contraria al incesto se pone de relieve en otro pasaje donde se sirve de la legislación para castigar a aquéllos que la quebrantan:

καὶ ποίαν, ἔφη, δίκην, ὦ Σώκρατες, οὐ δύνανται διαφεύγειν γονεῖς  
τε παισὶ καὶ παῖδες γονεῦσι μιγνύμενοι; τὴν μεγίστην νῆ Δί', ἔφη· τί  
γὰρ ἂν μείζον πάθοιεν ἄνθρωποι τεκνοποιοῦμενοι τοῦ κακῶς  
τεκνοποιεῖσθαι;<sup>612</sup>

Los datos acerca de una penalización legal a los matrimonios entre hermanos de la misma madre son inciertos, pero parece que en algunas ciudades sí existía alguna clase de castigo. Dada su originalidad, debemos citar un texto de Diodoro en el que se menciona la existencia de una posible multa económica para expiar la mancha de un incesto:

Κίμων υἱὸς κατὰ τινὰς ὑπῆρχε Μιλτιάδου, κατὰ δ' ἑτέρουσ ἦν  
πατὴρ τὴν κλησιν Στησαγόρου. Ἐξ Ἴσοδίκης τούτῳ παῖς ὑπῆρχεν ὁ  
Καλλίας. Ὁ Κίμων οὗτος ἀδελφὴν ἰδίαν Ἑλπινίκην εἶχεν, ὡς Πτολεμαῖος  
μὲν ὕστερον Βερενίκην, καὶ Ζεὺς τὴν Ἥραν πρὸ αὐτῶν, καὶ νῦν Περσῶν  
τὸ γένος, Καλλίας δὲ πεντήκοντα τάλαντα ζημιοῦται, ὅπως ὁ Κίμων ὁ  
πατὴρ μηδὲν δεινόν τι πάθη ἔνεκα γάμων τῶν αἰσχρῶν, τῆς

---

creo que ésa sea una ley divina. ¿Por qué? -le preguntó. Porque me doy cuenta de que algunos la transgreden”.

ἀδελφομιξίας.<sup>613</sup>

ii. Pese a la opinión social relativamente contraria a las uniones entre hermanos, el poder del ἔρως presentado por nuestros prosistas adquiere tal fuerza que se adueña por completo de la razón del hombre y lo lleva a desdeñar toda clase de advertencias humanas o divinas. Heródoto nos presenta un ἔρως irracional que induce a un hombre a sentir pasión por su hermana. Como la opinión de Heródoto es contraria a este comportamiento, busca una posible solución literaria para introducir los matrimonios de este tipo en su obra sin causar mala impresión entre sus lectores. Lo primero que utiliza es la justificación.

Un hombre como Cambises realiza un acto amoral. Para darle cabida en su obra Heródoto trata de encontrar argumentos legales y narra lo sucedido como el fruto de un ardid planeado por unos jueces, los cuales se ampararían en una justicia que es incapaz de superar los deseos irracionales de los hombres. De este modo, a pesar de su opinión

---

<sup>612</sup> X., *Mem.*, IV 4, 22: “Sócrates -le preguntó- ¿qué clase de castigo no pueden eludir los padres que copulan con sus hijos y los hijos que copulan con sus padres? ¡Por Zeus! -le respondió- el más terrible. ¿Qué otra cosa peor sufrirían los progenitores que engendrar hijos amorales?”

<sup>613</sup> DS, X 31, 1: “Según algunos, Cimón era hijo de Milcíades pero, según otros, existía la acusación de que su padre era Esteságoras y Calias sería su hijo merced a Isódice. Este Cimón habría tenido como esposa a su propia hermana Elpínice, como hizo después Tolomeo con Berénice y antes Zeus con Hera, y como ahora hace el pueblo de los persas. El tal Calias recibió una multa de cincuenta talentos para que su padre Cimón no sufriera ninguna desgracia por su vergonzoso matrimonio de cópula entre hermanos”. Nótese a este respecto la traducción que hemos hecho del sustantivo ἀδελφομιξία con el que se designa el adulterio. Este sustantivo, que no vuelve a aparecer hasta el siglo XII d. C. (*cf.* Tz., *H.*, I 590), se corresponde semánticamente con ἀδελφοκοιτία, con el que también se designaba el matrimonio entre hermanos. El sustantivo ἀδελφοκοιτία es poco frecuente aunque aparece en diversos autores; véase, por ejemplo, Chryssipp.Stoic., *Fragmenta moralia*, 750, 10; Theophil., *Ad Autolyicum*, 1, 9; 3, 16. En la composición del sustantivo ἀδελφομιξία, se aprecia el sustantivo μιξίς, formado sobre la raíz de μίσγω, lo que permite conjeturar la existencia de una opinión totalmente negativa por parte de Diodoro a esta unión sexual, que considera semejante a una cópula del mundo animal, pues, en caso contrario, habría

contraria al incesto, Heródoto puede reflejar con un mínimo de rigor científico tal costumbre sin dejar entrever su manifiesto rechazo:

ἠράσθη μῆς τῶν ἀδελφεῶν Καμβύσης καὶ ἔπειτα βουλόμενος αὐτὴν γῆμαι, ὅτι οὐκ ἔωθότα ἐπενόεε ποιήσιν, εἴρητο καλέσας τοὺς βασιλῆους καλεομένους δικαστὰς εἴ τις ἔστι κελεύων νόμος τὸν βουλόμενον ἀδελφεῇ συνοικέειν. [...] ὑπεκρίνοντο [αὐτῶ] οὗτοι καὶ δίκαια καὶ ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον οὐδένα ἐξευρίσκειν ὃς κελεύει ἀδελφεῇ συνοικέειν ἀδελφεόν, ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται. οὕτω οὕτε τὸν νόμον ἔλυσαν δείσαντες Καμβύσεια, ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες, παρεξέυρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν ἀδελφεάς.<sup>614</sup>

iii. Habida cuenta de que el incesto es una *μανία* provocada por el ἔρωσ, cuando el hombre está afectado por ella se despreocupa de sus deberes. Ese motivo, también frecuente en la poesía helenística<sup>615</sup>, se presenta en nuestros prosistas de un modo

---

podido servirse de un sustantivo más habitual, ἀδελφοκοιτία, con el que se aludía a un coito entre hermanos.

<sup>614</sup> Hdt., III 31, 2-4: “Cambises se enamoró de una de sus hermanas y como quería celebrar la ceremonia nupcial con ella, pues tenía pensado hacer algo no habitual, llamó a los jueces denominados regios y les preguntó si había alguna ley que permitiera a quien lo deseara convivir en matrimonio con su hermana. [...] Ellos le respondieron, con justicia y firmemente, que no encontraban ley alguna que permitiera a un hermano convivir en matrimonio con su hermana, pero que habían descubierto otra por la que se permitía al rey de los persas hacer su entera voluntad. Por temor a Cambises, no anularon la ley pero, para no ser ejecutados por culpa de la contemplación de tal ley, encontraron otra auxiliar que permitía, a quien lo quisiera celebrar, la ceremonia nupcial con su hermana”.

<sup>615</sup> Cf. CALDERÓN DORDA (1997: 4).

similar, excepto en la obra de Jenofonte quien nuevamente opta por un tratamiento diferente y original.

Heródoto estima invencible el poder del ἔρως y siguiendo su esquema comprendemos el comportamiento de Anaxándridas, un rey espartano de la familia de los Agíadas. El ἔρως que siente por su sobrina lo lleva a poner en peligro la continuidad de su trono. Esa mujer, que no era su esposa, no le había proporcionado ningún heredero, lo que resultaba una necesidad prioritaria para un matrimonio regio<sup>616</sup>:

Ἄναξανδρίδῃ γὰρ ἔχοντι γυναῖκα ἀδελφεῆς ἐωυτοῦ θυγατέρα καὶ  
ἐούσης ταύτης οἱ καταθυμῆς παῖδες οὐκ ἐγίνοντο.<sup>617</sup>

El deseo que siente este rey es definido como καταθυμία, término relacionado, como se estudiará más adelante, con el deseo corporal del mundo animal. Por ese motivo, en la respuesta pronunciada por los éforos hay un claro interés por hacerlo entrar en razón para que cumpla sus obligaciones:

ἐπεὶ τοίνυν [τοί] περιεχόμενον σε ὀρώμεν τῆς ἔχεις γυναικός, σὺ

---

<sup>616</sup> En una sociedad como la espartana, donde el Estado controlaba el comportamiento de todos los ciudadanos, resulta impensable que un hombre anteponga el sentimiento amoroso a sus deberes con la comunidad. Más sorprendente aún es que sea un rey el que protagonice tal situación ya que el rey tenía obligación de dar ejemplo a sus conciudadanos. El peligro radicaba en la necesidad de encontrar un heredero para el trono de Esparta, donde existía una continua lucha de poder entre la familia de los Agíadas y la de los Euripóntidas. Por tal motivo, la ausencia de un heredero real transmitiría el poder a la familia de los Euripóntidas.

<sup>617</sup> Hdt., V 39, 1: “A Anaxándridas, quien tenía como esposa a una hija de su hermana y sentía un vivo deseo por ella, no le habían nacido hijos”.

δὲ ταῦτα ποιέει καὶ μὴ ἀντίβαινε τούτοισι, ἵνα μή τι ἄλλοιον περὶ σεῦ  
Σπαρτιῆται βουλευσῶνται. γυναικὸς μὲν τῆς ἔχεις οὐ προσδεόμεθά σευ  
τῆς ἐξέσιος, σὺ δὲ ταύτη τε πάντα ὅσα νῦν παρέχεις παρέχε καὶ ἄλλην  
πρὸς ταύτη ἐσάγαγε γυναῖκα τεκνοποιόν.<sup>618</sup>

Conviene señalar la ausencia del sustantivo ἔρως para designar el deseo erótico. Aunque obviamente se trata de un deseo sexual tan poderoso como el de ejemplos anteriores, los éforos no mencionan tal sustantivo y acuden a un estilo metafórico. El léxico empleado en esta ocasión podría deberse a un cierto eufemismo por parte de Heródoto al considerar incorrecto poner en boca de los magistrados el reconocimiento del poder del ἔρως, ya que en época clásica, y especialmente entre los personajes de condición social elevada, trataban de evitarse las manifestaciones amorosas, acaso por considerarse vulgares<sup>619</sup>; cuánto más no sería en el caso de un rey. De igual forma podría conjeturarse que, ante la actitud irracional manifestada por el mencionado monarca, Heródoto trataría de presentar a los éforos en el plano de la rectitud moral y de la fortaleza; al fin y al cabo, representaban a las magistraturas y a la legislación.

El tratamiento de Jenofonte discrepa en su actitud del que ofrece Heródoto, pues mantiene una duda considerable acerca del poder del ἔρως que surge por la admiración de la belleza femenina:

---

<sup>618</sup> Hdt., V 40, 1- 2: “Puesto que te vemos apegado afectivamente a la mujer que tienes como esposa, haz esto sin poner resistencia para que los espartiatas no te exijan nada más. No te pedimos que repudies a tu mujer; ofrécele todo cuanto ahora le ofreces, pero toma a otra mujer como esposa, a una mujer que procee hijos”.

οἶει γάρ, ἔφη, ὦ Κῦρε, ἱκανὸν εἶναι κάλλος ἀνθρώπου ἀναγκάζειν  
τὸν μὴ βουλόμενον πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον; εἰ μέντοι, ἔφη, τοῦτο  
οὕτως ἐπεφύκει, πάντας ἂν ἠνάγκαζεν ὁμοίως.<sup>620</sup>

La actitud presentada aquí es contraria a la observada por los textos helenísticos. Parece, incluso, acercarse más a la propuesta de algunos investigadores que niegan la existencia del sentimiento amoroso en época clásica. Pero Jenofonte no rechaza ese sentimiento y tal hecho se comprueba por su aceptación de otro tópico atribuido al ἔρωσ: las desgracias y la pérdida de la razón a las que conduce el deseo, incluso tratándose de dioses<sup>621</sup>:

παῦσαι οὖν τούτων· ἐγὼ γὰρ θεοὺς τε ἀκούω ἔρωτος ἠττηῆσθαι,  
ἀνθρώπος τε οἶδα καὶ μάλα δοκοῦντας φρονίμους εἶναι οἷα πεπόνθασιν  
ὑπ’ ἔρωτος· καὶ αὐτὸς δ’ ἐμαυτοῦ κατέγνωμ μὴ ἂν καρτερῆσαι ὥστε  
συνῶν καλοῖς ἀμελεῖν αὐτῶν. καὶ σοὶ δὲ τούτου τοῦ πράγματος ἐγὼ  
ἀπίστος εἰμι.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Cf. FLACELIÈRE (1962<sup>2</sup>: 125).

<sup>620</sup> X., *Cyr.*, V 1, 9: “¿Crees, Ciro, -le preguntó- que la belleza de alguien basta para obligar, a quien no quiere, a obrar de mala forma? Si así fuera -le respondió- obligaría a todos por igual”.

<sup>621</sup> A pesar de ser una divinidad, Zeus es presentado por Jenofonte con una clara debilidad ante la belleza de las mujeres mortales; cf. *Smp.*, VIII 29: Ζεὺς τε γὰρ ὅσων μὲν θνητῶν οὐσῶν μορφῆς ἠράσθη, συγγενόμενος εἶα αὐτὰς θνητὰς εἶναι. “Zeus se sintió atraído por el aspecto físico de unas cuantas mujeres mortales y, tras tener relaciones sexuales con ellas, las dejó que fueran mortales”.

<sup>622</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 36: “Apacigua tu deseo pues he oído que los dioses son vencidos por el ἔρωσ y sé que los hombres, incluso los que parecen muy razonables, han padecido males similares por causa del ἔρωσ. Hasta yo mismo me reprocho ser débil ante los encantos cuando estoy ante ellos. Pero para ti soy el culpable de tu situación, porque yo te encerré con ese deseo invencible”.

Los padecimientos amorosos de este ejemplo son característicos del sentir de la época helenística donde se consideraba que los males del enamorado podían llegar a durar toda la vida<sup>623</sup>. También es un tópico helenístico relacionar al ἔρως con una especie de aguijón, κέντρον Ἔρωτος, que se clavaba en el enamorado y lo hacía padecer dulce y dolorosamente al mismo tiempo<sup>624</sup>. El dolor originado por la unión del

---

<sup>623</sup> Cf. CALDERÓN DORDA (1997: 8).

<sup>624</sup> El aguijón de Eros aparece en época clásica, especialmente en la tragedia; cf., por ejemplo, E., *Hipp.*, 347-348: τί τοῦθ' ὃ δὴ λέγουσιν ἀνθρώπος ἔραν; / ἥδιστον, ὦ παῖ, ταῦτόν ἀλγεινόν θ' ἅμα. “¿Qué es esto que los hombres llaman amar? Niña, eso es al mismo tiempo dulcísimo y doloroso”. Sin embargo, tiene mayor representación en la literatura de época helenística; *vid.*, a este respecto, entre otros, *AP*, (Mel.), V 163: ἀνοδοῖαιτε μέλισσα, τί μοι χροὸς Ἥλιοδώρας / ψαύεις, ἐκπρολιποῦσ' εἰαρινὰς κάλυκας; / ἦ σύ γε μηνύεις ὅτι καὶ γλυκὴ καὶ δυσοῖστος / πικρὸν αἰεὶ κραδία κέντρον Ἔρωτος ἔχει; / ναὶ δοκέω, τοῦτ' εἶπας. Ἰὼ, φιλέραστε, παλίμπους / στείχε· πάλαι τὴν σὴν οἶδαμεν ἀγγελίην. “Abeja que vives en las flores, ¿por qué tras dejar los capullos primaverales tocas el cutis de mi Heliodora? ¿O nos muestras que el corazón tiene siempre el dulce y penetrante aguijón del insoportable Eros? Sí, lo creo, has dicho eso. ¡Ah!, tú que estás inclinado al amor, inconstante. Avanza. Ya hace mucho tiempo que sabemos tu mensaje”. *AP*, (Mel.), V 198: οὐ πλόκαμον Τιμοῦς, οὐ σάνδαλον Ἥλιοδώρας, / οὐ τὸ μυρόρραντον Δημαρίου πρόθυρον, / οὐ τρυφερὸν μείδημα Βοώπιδος Ἀντικλείας, / οὐ τοὺς ἀρτιθαλεῖς Δωροθέας στεφάνους, / οὐκέτι σὴ (γ' ἑτέροις) φαρέτρῃ πτερόεντας οἰστοὺς / κρύπτει, Ἔρωτος· ἐν ἐμοὶ πάντα γάρ ἐστι βέλη. “Ni la cabellera de Timo, ni el sándalo de Heliodora, ni el vestíbulo rociado de perfume de Demarión, ni la tierna sonrisa de Anticlea de ojos de buey, ni las coronas de flores recién abiertas de Dorotea, ni las soportables flechas ocultan ya tu carcaj (a los otros), Eros, pues todas esas flechas están en mí”. *AP*, (Agath.), V 220: εἰ καὶ νῦν πολλή σε κατεύνασε καὶ τὸ θαλυκρὸν / κείνο κατημβλύνθη κέντρον ἔρωμανίης, / ὄφελος, ὦ Κλεόβουλε, πόθους νεότητος ἐπιγνοῦς / νῦν καὶ ἐποικτεῖρειν ὀπλοτέρων ὀδύνας, / μηδ' ἐπὶ τοῖς ξυνοῖς κοτέειν μέγα μηδὲ κομάων / τὴν ῥαδινηὴν κούρην πάμπαν ἀπαγλαΐσαι. / Ἀντίπατρος τῇ παιδί πάρος μεμέλησο ταλαίνῃ, / καὶ νῦν ἐξαπίνης Ἀντίπαλος γέγονας. “Aunque ahora te ha calmado el pelo gris y está debilitado aquel ardiente aguijón de amor insaciable, debes, Cleobulo, lamentarte de los deseos aprendidos en la juventud y lamentarte ahora de los dolores de los más jóvenes y no irritarte mucho por sucesos comunes, ni despojar a una delicada muchacha de su cabellera. Antípatro, ten oscurecida a la desgraciada niña y repentinamente te convertirás en Antípalo”. *AP*, (Posidipp.), V 134: Κεκροπι, ῥάινε, λάγυνε, πολύδροσον ἰκμάδα Βάκχου, / ῥάινε, δροσιζέσθω συμβολικὴ πρόποσις· / σιγάσθω Ζήνων ὁ σοφὸς κύκνος ἃ τε Κλεάνθους / μούσα, μέλοι δ' ἡμῖν ὁ γλυκύπικρος Ἔρωτος. “Vierte, botella de Cécope, el zumo cargado de rocío de Baco; vierte y que se cubra de rocío un brindis simbólico, y que se calle Zenón, el filósofo cisne, ¡ah!, y la musa de Cleantos, y que el Eros agridulce cuide de nosotros”.

deseo y la enfermedad del alma podía conducir al hombre a las más profundas desgracias.

iii. Si Jenofonte nos propone, en líneas generales, un planteamiento similar al de Heródoto en lo que respecta a la influencia de ἔρως en los hombres y en su razonamiento, no sucede lo mismo con su visión sobre el modo en que procede el ἔρως. Los tópicos helenísticos sostienen una captación casi inmediata; desde que el enamorado ve a su amada y contempla su belleza, al punto es atacado por el dulce y amargo κέντρον del todopoderoso ἔρως. Al ser alcanzado por el aguijón, el hombre siente cómo su razón es arrebatada por un instinto pasional que lo conduce a la μανία y lo lleva a realizar las acciones más reprobables, a faltar a sus deberes e, incluso, a caer en toda suerte de desgracias con tal de conseguir a la mujer deseada.

Esa idea no parece ser admitida tan impunemente por Jenofonte o, al menos, como un ataque inmediato y repentino. Para él, el ἔρως necesita un tiempo en la captación de la razón del hombre. Además, si en algunos textos el deseo es capaz de subyugar la voluntad de dioses y hombres, no es igual ante todos pues se hace más débil ante hombres nobles y justos:

οὕτω μέντοι, ἔφη, καὶ οἱ καλοὶ οὐκ ἀναγκάζουσιν ἐρᾶν ἑαυτῶν οὐδ' ἐφίεσθαι ἀνθρώπους ὧν μὴ δεῖ, ἀλλὰ τὰ μοχθηρὰ ἀνθρώπια πασῶν οἶμαι τῶν ἐπιθυμιῶν ἀκρατὴ ἐστὶ, κᾶπειτα ἔρωτα αἰτιῶνται· οἱ δέ γε καλοὶ κἀγαθοὶ ἐπιθυμοῦντες καὶ χρυσίου καὶ ἵππων ἀγαθῶν καὶ γυναικῶν καλῶν, ὅμως πάντων τούτων δύνανται ἀπέχεσθαι ὥστε μὴ ἄπτεσθαι αὐτῶν παρὰ

τὸ δίκαιον. ἐγὼ γοῦν, ἔφη, ταύτην ἑωρακῶς καὶ πάνυ καλῆς δοξάσης μοι εἶναι ὅμως καὶ παρὰ σοί εἰμι καὶ ἰππεύω καὶ τᾶλλα τὰ ἐμοὶ προσήκοντα ἀποτελεῶ.<sup>625</sup>

d.

Tras la comprobación de que el deseo erótico y el sentimiento amoroso hacia una mujer concreta, e incluso hacia la esposa, no resultan desconocidos para nuestros autores, nos centraremos en el análisis de las manifestaciones de tales sentimientos, en la idea de que esas señales de cariño permiten afianzar el postulado defendido en este trabajo. Sabemos que las manifestaciones amorosas no son demasiado frecuentes en época clásica, ya que las mujeres no compartían sus vidas con sus esposos, pero no puede afirmarse su ausencia<sup>626</sup> o su prohibición.

A pesar de la abundancia de un tipo de literatura predominantemente misógina, donde la mujer está ubicada en el gineceo para evitar que, con sus hechizos mágicos, sus pócimas amorosas y sus artes de seducción, logre atraer al vicio a los hombres prudentes, los textos nos proporcionan también otra clase de imagen: la del cariño existente entre los esposos. Nuestros autores mencionan el afecto cuando lo consideran

---

<sup>625</sup> X., *Cyr.*, V 1, 14- 15: “Asimismo -dijo- las personas nobles no obligan a nadie a que los amen, ni obligan a entregarse a quien no les conviene; pero creo que los hombrecillos miserables son débiles ante todos los deseos corporales y luego culpan al ἔρως. Los hombres nobles y honrados, aunque deseen vivamente oro, buenos caballos y bellas mujeres, también son capaces de apartarse de todas estas cosas, por lo que no se adueñan de ellas al margen de la justicia. Yo, por ejemplo -añadió- después de haber visto a esa mujer, enteramente hermosa para mí, sin embargo, estoy junto a ti, monto a caballo y cumplo las cosas que me conciernen”.

<sup>626</sup> Si seguimos la opinión de FLACELIÈRE (1962<sup>2</sup>: 125), la carencia de manifestaciones amorosas en la literatura se debe a cuestiones de estilo. Su ausencia no indicaba desconocimiento de ellas. De hecho, tampoco faltan por completo en los textos literarios y prueba de ello es que una prosa tan sobria como la nuestra presenta diversos ejemplos de estas manifestaciones, tanto en hombres como en mujeres.

relevante para el desarrollo de los acontecimientos expuestos, dado que con esas manifestaciones se puede comprender mejor el comportamiento de los personajes.

La aparición del sentimiento amoroso en un tipo de literatura con pretensiones de objetividad sugiere que la relación entre los esposos no debía ser tan fría como tradicionalmente se ha transmitido. Por otro lado, nos parece difícil de admitir que el hombre griego llegara a desterrar por completo su afectividad o sus instintos más primarios<sup>627</sup>. Consideramos bastante sostenible la propuesta hecha por Flacelière<sup>628</sup> de que la ausencia de manifestaciones afectivas durante la época clásica estaba propiciada por su escasa aceptación social, tomando como punto de partida razonamientos subjetivos tales como que eran indicio de una abierta debilidad ante las pasiones.

Con semejante argumento se llega a comprender la ausencia de demostraciones afectivas en Heródoto y Tucídides, dado que el rigor y la objetividad de su prosa así lo requerían. Lo mismo cabe decir de las obras de contenido preferentemente bélico de Jenofonte, pero no así a sus obras de carácter moral donde las descripciones de sentimientos entre los esposos gozan de buena aceptación<sup>629</sup>. Aparecen en estas obras

---

<sup>627</sup> Los instintos elementales de muchos personajes se dejan ver a través de sus comportamientos irracionales. Si nuestros autores presentan hombres que actúan por deseos de grandeza, de poder, de riqueza o de *status* y subyugan a estos deseos la razón y el buen obrar, sería inadecuado pensar que sus ansias personales se limiten sólo a aspiraciones materiales. No puede negarse que los seres humanos tienen anhelos e inquietudes personales puramente emocionales y que éstos, difícilmente, son desterrados por completo.

<sup>628</sup> (1962<sup>2</sup>: 125).

<sup>629</sup> La actitud de Jenofonte frente al sentimiento amoroso en el matrimonio se diferencia de la de su época al admitir la posibilidad de encontrar en la esposa todas aquellas necesidades afectivas que requería el marido. Frente a posturas tradicionalistas, como la de JUST (1989: 80), quien asegura que el sentimiento afectivo de la esposa hacia su marido se definía en términos de obligación moral, lealtad y buena conducta, la postura de Jenofonte es completamente opuesta. El afecto de las esposas es natural, sincero y parece partir de ellas mismas.

moralistas dos manifestaciones del sentimiento amoroso o del ἔρως: el beso y la expresión del placer físico surgido del acto sexual.

I. Las descripciones de los besos no son demasiado precisas<sup>630</sup>, pero la naturalidad con la que son tratadas nos indica que, en apariencia, causaban admiración en el seno de la sociedad griega<sup>631</sup>. Generalmente, se trata de besos fugaces con los que los enamorados muestran pública y socialmente su afecto. No son tampoco verdaderos actos de amor sino más bien actos donde se corrobora públicamente un sentimiento de compenetración entre los esposos, dado que no surgen a causa de un ἔρως pasional y poderoso como el tratado con anterioridad.

Sin embargo, de estas manifestaciones afectivas se deduce que no todos los matrimonios de época clásica estaban originados por la búsqueda de un heredero, como se ha sostenido tradicionalmente<sup>632</sup>. Sí puede ser discutible el hecho de que los participantes de los besos pertenezcan a sociedades distintas a la griega. Quizás deba

---

<sup>630</sup> Hecho que no debe considerarse significativo, dada la naturaleza de nuestra prosa. En cambio, la referencia a estas muestras de afecto en obras de contenido moral o la valoración positiva que de ellas se hace resultan una buena prueba de la existencia de actitudes originales por parte de nuestros prosistas respecto del sentimiento amoroso femenino, en especial de Jenofonte.

<sup>631</sup> Los besos entre los enamorados debían ser conocidos y más o menos aceptados por la sociedad. No obstante, tenemos noticias de que existía algún tipo de rechazo más o menos importante. Se comprenden, en virtud de ese rechazo, planteamientos como el de Plutarco, quien los considera vergonzosos; cf. *Moralia* 139 e: ὁ Κάτων ἐξέβαλε τῆς βουλῆς τὸν φιλήσαντα τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα τῆς θυγατρὸς παρουσίας [...] εἰ δ' αἰσχρὸν ἔστιν, ὡσπερ ἔστιν, ἐτέρων παρόντων ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν καὶ περιβάλλειν ἀλλήλους [...] καὶ τὰς μὲν ἐντεῦξεις καὶ φιλοφροσύνας ἀπορρήτους πρὸς τὴν γυναῖκα ποιεῖσθαι, “Catón echó del senado a un hombre que besaba a su esposa en presencia de su hija [...] Si esto es vergonzoso como lo es abrazarse, besarse y rodearse con un abrazo el uno al otro en público [...] los encuentros sexuales y las caricias a la esposa deben ser secretos”.

<sup>632</sup> Apelamos nuevamente a la hipótesis de WALCOT (1987: 14), quien toma en consideración la existencia de dos tipos de uniones conyugales: la que se hacía para procrear hijos legítimos y la que se hacía por afecto, aunque él concediera poca importancia a ésta última.

tenerse en cuenta la explicación sostenida por Flacelière<sup>633</sup> y considerar que Jenofonte hubiera optado por presentar estas manifestaciones en personajes no griegos, a fin de evitar una posible crítica sobre la debilidad de la razón masculina ante un ἔρως irresistible; más aún si se pretendía que sus palabras fueran rigurosas y veraces<sup>634</sup>.

En la presentación del acto Jenofonte evita una descripción obscena del sentimiento erótico, optando por retratar una especie de manifestación social<sup>635</sup> que bien podría considerarse necesaria, dado el *status* de los personajes, preferentemente de condición social elevada.

De entre los ejemplos con que contamos es destacable uno en particular que describe la partida de un hombre para la batalla. Su esposa acude a despedirlo una vez que éste se ha puesto la coraza y ha tomado sus armas. La situación nos trae a la memoria la despedida de Héctor y Andrómaca relatada en la *Iliada*<sup>636</sup>. Sin embargo, la imagen presentada por Jenofonte carece del dramatismo de la homérica. El pasaje de Jenofonte concede gran importancia al sentimiento femenino, dado que para la sociedad

---

<sup>633</sup> Cf. (1962<sup>2</sup>: 125).

<sup>634</sup> En cualquier caso, parece lógico pensar que, si Jenofonte hubiera estimado que los besos no debían estar presentes en su obra por considerarlos impúdicos, tampoco los habría presentado en personajes no griegos. Más acertado parece conjeturar que debía ser consciente de lo inusual de su postura y optar por presentar estas manifestaciones en personajes extranjeros, en cuyo caso podía revelar su verdadera opinión acerca de la descripción de estas manifestaciones en personajes de culturas diferentes a la suya y eludir opiniones adversas de sus lectores.

<sup>635</sup> La presentación de los besos en situaciones muy concretas y de modo público era una forma de atenuar otro comportamiento que, para una sociedad de carácter predominantemente masculino, como la griega, podía resultar impúdico. En cambio, estas manifestaciones tienen lugar durante actos sociales de suficiente prestigio a fin de evitar una posible asociación con el comportamiento lascivo propio de las mujeres. Así, Jenofonte se servía astutamente de la propia sociedad griega para manifestar abiertamente su postura.

<sup>636</sup> Cf. *Il.*, VI 482- 496.

de época clásica el carácter heroico no era tan apreciado como en el mundo homérico. Además, se presenta una dualidad en lo que al comportamiento de los esposos se refiere: la esposa tiene mayor tendencia a manifestar su amor, comportamiento más propio de la época clásica que de la homérica<sup>637</sup>. El hombre es presentado con mayor distancia, sólo se despide con palabras de agradecimiento al tiempo que pasa su mano por la cabeza de ella. Se dibuja, por tanto, el comportamiento tradicional masculino: el hombre mantiene una reserva sobre sus sentimientos:

ἡ μὲν ταῦτα εἶπεν· ὁ δὲ Ἀβραδάτας ἀγασθεὶς τοῖς λόγοις καὶ  
θιγὼν αὐτῆς τῆς κεφαλῆς ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπηύξατο· ἀλλ', ὦ  
Ζεῦ μέγιστε, δός μοι φανῆσαι ἀξίῳ μὲν Πανθείας ἀνδρί, ἀξίῳ δὲ Κύρου  
φίλῳ τοῦ ἡμᾶς τιμήσαντος. ταῦτ' εἰπὼν κατὰ τὰς θύρας τοῦ ἀρματείου  
δίφρου ἀνέβαινεν ἐπὶ τὸ ἄρμα. ἐπεὶ δὲ ἀναβάντος αὐτοῦ κατέκλεισε τὸν  
δίφρον ὁ ὑφηγίος, οὐκ ἔχουσα ἡ Πάνθεια πῶς ἂν ἔτι ἄλλως ἀσπάσαιτο  
αὐτόν, κατεφίλησε τὸν δίφρον.<sup>638</sup>

Estos mismos personajes toman parte conjuntamente en otra manifestación amorosa, en una despedida donde sólo se lleva a cabo un saludo público expresado por

---

<sup>637</sup> Si la sociedad de época clásica relacionaba a las mujeres con la tendencia a las manifestaciones irracionales y a los excesos de cualquier tipo, Jenofonte aprovecha esta concepción del mundo femenino para poder proporcionar mayor intensidad a las manifestaciones afectivas de las mujeres en sus obras.

<sup>638</sup> X., *Cyr.*, VI 4, 9- 10: “Ella se expresó con esas palabras y Abradatas, complacido por ellas, le acarició la cabeza, dirigió sus ojos hacia el cielo y dio las gracias: Zeus máximo, permíteme llamarme digno esposo de Pantea y digno amigo de Ciro, quien nos ha honrado. Tan pronto como pronunció tales palabras a las puertas del carro, subió a éste por la caja y una vez que hubo subido el conductor cerró la caja. Como Pantea no tenía otra forma de despedirse de él, besó con dulzura el carro”.

ambos de un modo similar. En esta ocasión la mujer no manifiesta su amor con un beso, posiblemente porque ese beso tendría lugar ante los que se encontraban presentes y cabría esperar un contacto físico ya que en dicha ocasión no habría habido ningún impedimento real:

ὡς δ' εἰδέτην ἀλλήλους ἡ γυνὴ καὶ ὁ Ἀβραδάτας, ἠσπάζοντο  
ἀλλήλους ὡς εἰκὸς ἐκ δυσελπίστων.<sup>639</sup>

El modo de proceder de los personajes<sup>640</sup> recoge, en buena medida, la teoría platónica expuesta por Jenofonte en otro pasaje de su obra: la que concibe al hombre con un alma dual capaz de poder discernir entre el bien obrar y el mal obrar<sup>641</sup>. Los hombres deben obrar del modo más justo posible, sin dejarse someter por los deseos:

---

<sup>639</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 47: “Cuando se vieron la mujer y Abradatas se saludaron efusivamente como corresponde hacerlo en circunstancias inesperadas”.

<sup>640</sup> No parece coherente esta conducta de Pantea en relación con la señalada en el ejemplo anterior. Si esta mujer da un beso de despedida a su esposo, que parte para la guerra, sería lógico esperar un comportamiento similar en el recibimiento. Sin embargo, estos personajes sólo se saludan efusivamente ante todos los presentes. Las diferencias entre una y otra situación nos llevan a conjeturar que, por algún motivo, Jenofonte quisiera evitar mencionar los besos al no considerarlos del todo apropiados para el género literario, dado que en esta ocasión no existía obstáculo alguno que impidiera el contacto físico de la pareja. Y si el beso entre ellos no hubiera tenido connotaciones negativas, obviamente, éste habría tenido lugar. Sin embargo, Jenofonte describe un saludo de otro tipo, intenso, pero no especialmente íntimo, un saludo que no podía ser juzgado por sus lectores como una muestra irracional de afecto en un hombre valeroso. De esa forma, puede reflejar su opinión favorable a las manifestaciones afectivas entre los enamorados, sin recibir críticas.

<sup>641</sup> Esta teoría se expone de modo similar en *Mem* I 2, 23: πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰ γαθὰ ἀκηστὰ εἶναι, οὐχ ἤκιστα δὲ σωφροσύνη. ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμένα τῇ ψυχῇ αἱ ἡδοναὶ πείθουσιν αὐτὴν μὴ σωφροεῖν, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἑαυταῖς τε καὶ τῷ σώματι χαρίζεσθαι. “A mí personalmente me parece que todas las cosas hermosas y buenas se adquieren con la práctica, especialmente la prudencia. Pues los placeres que nacen al mismo tiempo en el cuerpo y en el alma llevan a ésta ser insensata y a dar gusto al cuerpo lo más pronto posible”.

δύο γάρ, ἔφη, ὦ Κύρε, σαφῶς ἔχω ψυχάς· νῦν τοῦτο πεφιλοσόφηκα μετὰ τοῦ ἀδίκου σοφιστοῦ τοῦ Ἔρωτος. οὐ γὰρ δὴ μία γε οὔσα ἅμα ἀγαθὴ τέ ἐστι καὶ κακὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχροῶν ἔργων ἐρᾷ καὶ ταῦτ' ἅμα βούλεται τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τὰ αἰσχροῦ ἐπιχειρεῖται.<sup>642</sup>

El pensamiento filosófico de Araspas ante Ciro debería estar refrendado por un comportamiento adecuado. Merced a ello, el esposo no ofrece pruebas de afecto a su mujer porque éstas, realizadas en público, hubieran evidenciado la esclavitud de Araspas ante el ἔρως, esclavitud no compartida por Jenofonte<sup>643</sup>. Sin embargo, no puede decirse que exista un rechazo a los besos, o a cualquier otra clase de manifestación afectiva conyugal.

A favor de esta afectividad basta remitir al ejemplo citado en la descripción de las cualidades físicas femeninas necesarias para adaptarse perfectamente al marido en el momento de besarlo<sup>644</sup>. Es obvio que las condiciones requeridas para el beso indican que se trata de besos en los labios, ya que, de no ser así, se obviarían detalles como la

---

<sup>642</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 41: “Ciro -respondió- sin duda tengo dos almas: esto lo he descubierto ahora junto con Eros, el injusto sofista. El caso es que una no puede ser a la vez buena y mala, gustar al mismo tiempo de acciones hermosas y acciones vergonzosas o querer hacer a la vez ambas acciones y no querer hacerlas, sino que es obvio que debe haber dos almas: cuando actúa la mala intenta acciones vergonzosas. Pero ahora, teniéndote a ti por aliado, domina la buena”.

<sup>643</sup> Algunos investigadores han llegado a la conclusión de que la frialdad de los hombres ante las manifestaciones amorosas evitaba que las mujeres los dominaran y los desestabilizaran emocionalmente; cf. GOULD (1980: 57). Este planteamiento no difiere del de Jenofonte, claramente partidario de mostrar el cariño. La actitud de Jenofonte defiende el amor entre los esposos, al tiempo que niega la aceptación del ἔρως como único culpable de los comportamientos irracionales del hombre.

forma de la nariz del uno y del otro. En modo alguno debemos deducir del contexto que tal comportamiento resultara asombroso o excepcional, sino todo lo contrario; no podríamos considerar inusual un comportamiento que diera lugar a una propuesta filosófica acerca de él.

En relación con este ejemplo, presentamos los besos recíprocos de unos actores en la imitación de una pareja de enamorados:

ἐπεὶ γε μὴν κατέειδεν αὐτὴν ὁ Διόνυσος, ἐπιχορεύσας ὡσπερ ἂν εἴ τις φιλικώτατα ἐκαθέζετο ἐπὶ τῶν γονάτων, καὶ περιλαβὼν ἐφίλησεν αὐτὴν. ἡ δ' αἰδουμένη μὲν ἐώκει, ὅμως δὲ φιλικῶς ἀντιπεριελάμβανεν. οἱ δὲ συμπόται ὀρώντες ἅμα μὲν ἐκρότουν, ἅμα δὲ ἐβῶων αὐτῆς. ὡς δὲ ὁ Διόνυσος ἀνιστάμενος συνανέστησε μεθ' ἑαυτοῦ τὴν Ἀριάδην, ἐκ τούτου δὴ φιλοῦντων τε καὶ ἀσπαζομένων ἀλλήλους σχήματα παρῆν θεάσασθαι. οἱ δ' ὀρώντες ὄντως καλὸν μὲν τὸν Διόνυσον, ὡραίαν δὲ τὴν Ἀριάδην, οὐ σκώποντας δὲ ἀλλ' ἀληθινῶς τοῖς στόμασι φιλοῦντας, πάντες ἀνεπερωμένοι ἐθεῶντο. καὶ γὰρ ἤκουον τοῦ Διονύσου μὲν ἐπερωτῶντος αὐτὴν εἰ φιλεῖ αὐτόν, τῆς δὲ οὕτως ἐπομνιούσης [ὥστε] μὴ μόνον τὸν Διόνυσον ἀλλὰ καὶ τοὺς παρόντας ἅπαντας συνομόσαι ἂν ἦ μὴν τὸν παῖδα καὶ τὴν παῖδα ὑπ' ἀλλήλων φιλεῖσθαι. ἐώκεσαν γὰρ οὐ δεδιδαγμένοις τὰ σχήματα ἀλλ' ἐφειμένοις πράττειν ἅ πάλαι ἐπεθύμουν.<sup>645</sup>

---

<sup>644</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 19-21.

<sup>645</sup> X., *Smp.*, IX 4-6: “Cuando Dioniso la miró de arriba abajo, avanzó hacia ella como si experimentara afecto, la sentó sobre sus rodillas y rodeándola con sus brazos la besó. Ella parecía avergonzada, pero le abrazaba también con cariño. Los comensales aplaudían al verlos y les gritaban “¡otra vez!”. Pero cuando Dioniso se levantó y ayudó a Ariadna a levantarse, se pudieron contemplar las figuras de ambos

Jenofonte añade mayor dramatismo al acto explicando que la representación de estos actores provoca en los hombres el deseo de irse a sus casas para hacer con sus mujeres lo mismo que acaban de ver<sup>646</sup>:

τέλος δὲ οἱ συμπόται ἰδόντες περιβεβληκότας τε ἀλλήλους καὶ ὡς  
εἰς εὐνήν ἀπιόντας, οἱ μὲν ἄγαμοι γαμεῖν ἐπώμνησαν, οἱ δὲ γεγαμηκότες  
ἀναβάντες ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀπήλαυον πρὸς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὅπως  
τούτων τύχοιεν.<sup>647</sup>

II. La segunda forma de manifestar el sentimiento amoroso es la mención del placer físico obtenido del acto sexual con una mujer que despierta un fuerte deseo erótico<sup>648</sup>. La existencia de placer sexual dentro del matrimonio se opone a la teoría de

---

besándose mientras pegaban sus cuerpos. Y así descubrieron todos que Dioniso, muy hermoso, y Ariadna, lozana, se besaban de verdad en la boca por lo que los contemplaron excitados. Oyeron que Dioniso le preguntaba a ella si lo quería y les pareció que ella, bajo juramento, lo confirmaba con tanta fuerza que no sólo Dioniso sino todos los presentes llegaron a jurar que el muchacho y la muchacha se querían mutuamente. No parecían actores en la función que representaban, sino jóvenes deseosos de hacer, desde hacía tiempo, los actos que representaban”.

<sup>646</sup> Esta afirmación resulta especialmente interesante, dado que no se trata ya de una representación teatral sino de una conducta amorosa que tiene lugar entre los individuos que están casados. Se mencionan dos datos importantes: que los hombres se casaban por amor y que los hombres manifiestan públicamente el amor que sienten hacia sus mujeres, apego emocional que es tratado con respeto y espontaneidad.

<sup>647</sup> X., *Smp.*, IX 7: “Los solteros al verlos abrazados y en actitud de dirigirse al lecho, juraron que se casaban y los casados subieron a sus caballos y se fueron en pos de sus mujeres para que les sucedieran esas cosas”.

<sup>648</sup> La capacidad que Jenofonte concede a la esposa para dar placer a su marido implica la concentración de esposa y hetera en una misma persona o, como sugiere OOST (1977-78: 230), su negativa a que los maridos satisfagan los deseos sexuales por medio de heteras. Esta misma idea es recogida posteriormente en Plu., *Moralia*, 142 c: οὕτω λογίζεσθαι περὶ τῆς σώφρονος καὶ αὐστηρᾶς γυναικός οὐ δύναμαι τῇ αὐτῇ καὶ ὡς γαμετῇ καὶ ὡς ἑταίρα συνεῖναι. “Así piensa (el marido) acerca de su prudente y ruda esposa: no puedo tener relaciones sexuales con ella como mujer casada y como hetera al mismo tiempo”.

quienes consideran que en el mundo griego estaban totalmente reñidos procreación y ἔρως<sup>649</sup>, o la de aquéllos que ubicaban el afecto en un plano muy secundario, poniendo, como única y verdadera causa del matrimonio, la búsqueda de un heredero legítimo<sup>650</sup>.

A este respecto, apelamos una vez más a la particular concepción jenofontea, que rechaza la búsqueda de placer en las esclavas, tradicionalmente consideradas como sustitutas de la esposa en los placeres sexuales<sup>651</sup>. Jenofonte considera también contraproducente y nocivo el matrimonio carente de un ἔρως afectivo, aunque movido por el vivo interés de disfrutar de los placeres sexuales, puesto que éstos debían estar sometidos siempre al dominio de la razón<sup>652</sup>. Desde esa posición, defiende la necesidad de obtener placer con la propia esposa<sup>653</sup>. No obstante, desarrolla esta idea al considerar necesario que el hombre se case con una mujer a la que ame, no con aquélla

---

<sup>649</sup> Teoría mencionada en varias ocasiones a lo largo de este apartado.

<sup>650</sup> WALCOT (1987: 14) admite la irracionalidad del ἔρως como único motivo para llevar a cabo el matrimonio en época clásica; por tanto el placer con la esposa parece inadmisibile.

<sup>651</sup> Las esclavas, concubinas o heteras sustituían a la esposa en la tarea de proporcionar placer sexual al hombre (cf. D., LIX 122) porque en época clásica la finalidad de la sexualidad dentro del matrimonio era la procreación. Aquel acto sexual no realizado para engendrar, sino por placer, era ilegítimo (παρὰ νόμον). La sexualidad con fines únicamente placenteros iba en contra de las leyes naturales, puesto que el semen se desperdiciaba inútilmente; cf. GILBERT BARBERÁ (1985: 325). Dado que no era una sexualidad correcta, no debía encargarse a las esposas, sino a unas sustitutas sexuales.

<sup>652</sup> cf. X., *Mem.*, I 1, 8: οὔτε τῷ καλῆν γήμαντι, ἵν' εὐφραίνηται, δῆλον εἰ διὰ ταύτην ἀνιάσεται. “Y no está claro que sufra una fuerte aflicción quien se casa con una mujer hermosa para darse gusto sexual con ella”.

<sup>653</sup> La buena mujer era la que estaba apartada de la sexualidad para dedicarse por entero a su marido y al οἶκος. La mala mujer, impúdica y desvergonzada, sentía atracción por el sexo y disfrutaba con él; cf. DICKINSON (1974: 81). Jenofonte hace converger estos dos tipos de mujer en la esposa legítima pero añade su opinión personal: la esposa co-partícipe de la sexualidad conyugal no era ni mala ni impúdica sino una esposa sexualmente completa.

que le produzca los mejores beneficios sociales, económicos o personales; en definitiva censura el matrimonio político, tan frecuente en Heródoto y Tucídides.

En respuesta al comportamiento generalizado de los gobernantes, expresa su negativa a buscar una esposa por interés social, alegando a este respecto que de ellas no se obtendría un placer como el obtenido con una mujer deseada:

πρώτον μὲν γὰρ γάμος ὁ μὲν ἐκ μειζόνων δῆπου καὶ πλούτῳ καὶ  
δυνάμει κάλλιστος δοκεῖ εἶναι καὶ παρέχειν τινὰ τῷ γήμαντι φιλοτιμίαν  
μεθ' ἡδονῆς δεύτερος δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὁ δ' ἐκ τῶν φαυλοτέρων πάνυ  
ἄτιμος τε καὶ ἄρχηστος νομίζεται, τῷ τοίνυν τυράνῳ, ἂν μὴ ξένην  
γήμη, ἀνάγκη ἐκ μειόνων γαμῆν, ὥστε τὸ ἀγαπητὸν οὐ πάνυ αὐτῷ  
παραγίγνεται. πολὺ δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αἱ ἀπὸ τῶν μέγιστον φρονουσῶν  
γυναικῶν εὐφραίνουσι μάλιστα, αἱ δ' ὑπὸ δούλων παροῦσαι μὲν οὐδὲν τι  
ἀγαπῶνται, ἐὰν δέ τι ἐλλείπωσι, δεινὰς ὀργὰς καὶ λύπας ἐμποιοῦσιν. ἐν  
δὲ τοῖς παιδικοῖς ἀφροδισίοις ἔτι αὐτὸ πολὺ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς τεκνοποιοῖς  
μειονεκτεῖ τῶν εὐφροσυνῶν ὁ τύραννος. ὅτι [μὲν] γὰρ τὰ μετ' ἔρωτος  
ἀφροδίσια πολὺ διαφερόντως εὐφραίνει πάντες δῆπου ἐπιστάμεθα· ὁ δὲ  
ἔρος πολὺ αὐτὸν ἐθέλει ἠκίστα τῷ τυράνῳ ἐγγίγνεσθαι. οὐ γὰρ τῶν ἐτοίμων  
ἠδεῖται [ὁ] ἔρος ἐφιέμενος, ἀλλὰ τῶν ἐπιζομένων. ὥσπερ οὖν [εἶ] τις  
ἄπειρός ὢν δίψους τοῦ πιεῖν οὐκ ἂν ἀπολαύοι, οὕτω καὶ ὁ ἄπειρος ὢν  
ἔρωτος ἄπειρός ἐστι τῶν ἠδίστων ἀφροδισίων.<sup>654</sup>

---

<sup>654</sup> X., *Hier.*, I 27- 30: “En primer lugar, el matrimonio con personas poderosas parece que es muy hermoso y no sólo tiene poder por su riqueza sino que también ocasiona una cierta distinción al que se casa; en segundo lugar, el matrimonio entre iguales; el matrimonio con personas de condición social inferior se considera, sin duda, deshonoroso e inútil. Para el tirano, si no se casa con una extranjera, le resulta obligatorio casarse con una de clase inferior, por lo que no recibe demasiada estima. Y los cuidados de las mujeres que tienen pensamientos elevados regocijan mucho, mientras que los de las

La actitud de Jenofonte resulta sensiblemente avanzada para su época debido a que en su tiempo se rechazaba la posibilidad de concentrar en una misma persona a la mujer encargada de procrear y a la de dar placer sexual al marido<sup>655</sup>. Habrá que esperar hasta la llegada del Cristianismo<sup>656</sup> - corriente que para algunos investigadores dignifica a la mujer<sup>657</sup> - para que esta premisa adquiera consistencia<sup>658</sup>. Pero la teoría sostenida por Jenofonte se adelanta a su época y entronca con la que, siglos después, va a presentar Apiano:

αὐτὸς δ' ἀπὸ τοῦδε τοῖς στρατηγοῖς τὰ πολλὰ μεθεῖς  
ἐστρατολόγει καὶ ὀπλοποιεῖ καὶ τῇ Στρατοικίδι γυναικὶ διετέρπετο.<sup>659</sup>

---

esclavas no complacen especialmente y si ellas pasan por alto algún detalle ocasionan terribles enojos y sufrimientos. En las relaciones sexuales con muchachos el tirano está mucho más falto de placer que en las relaciones sexuales con mujeres procreadoras. Sin duda todos sabemos que las relaciones sexuales regocijan de manera muy diferente, si hay ἔρωσ. Y a su vez el ἔρωσ no quiere estar cerca del tirano porque el ἔρωσ no goza entregándose a las cosas esperadas. Del mismo modo que quien desconoce la sed no podría disfrutar del beber, así quien desconoce el ἔρωσ, desconoce los más agradables placeres sexuales”.

<sup>655</sup> Ya se ha aludido en anteriores ocasiones a las prácticas sexuales con concubinas y heteras para satisfacer las necesidades corporales, dejando a la esposa para la procreación de hijos legítimos.

<sup>656</sup> El Cristianismo supone un verdadero avance para el mundo femenino porque ofrece a las mujeres la posibilidad de acceder a un *status* de libertad, igualdad e independencia que se les había negado con anterioridad. Por ese motivo, algunos investigadores consideran que con el Cristianismo se proporciona mayor solidez a la vida de las mujeres; *cf.* HUMPHREYS (1983: 47).

<sup>657</sup> *Cf.* (LASSO de la VEGA en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS 1985: 85- 86).

<sup>658</sup> El rechazo a contemplar a la esposa como la única mujer que necesitaba el hombre para la descendencia y para su placer parte de la tradicional descripción de la buena esposa. La esposa honorable es la que se dedicaba durante toda la vida al cuidado de los hijos para conseguir así la estima y la confianza de su marido; *cf.* HARVEY (1984: 120). La dignidad de las mujeres no dependía tanto de ellas mismas como del respeto que hacia ellas tuvieran sus esposos.

<sup>659</sup> App., *Mith.*, 27: “Éste, dejando muchos de los asuntos de allí a sus generales, reunió ejércitos, construyó armas y se dedicó a darse placer con su esposa de Estratonicea”.

Los ejemplos precedentes no sólo nos permiten sostener la idea de que Jenofonte admitía y conocía el amor dentro del matrimonio sino que del relato inferimos su desacuerdo con la opinión mayoritaria de su época que concibe a la mujer como un mero recipiente procreador<sup>660</sup>. A pesar de esa función maternal necesaria y obligada para con el Estado y la sociedad, Jenofonte considera a las mujeres de sus obras compañeras de vicisitudes de los hombres quienes comparten con ellas el afecto que tradicionalmente se ha remitido a la concubina o a la hetera.

Con todo, el deseo despertado por las mujeres no llega a hacer perder a los hombres el control de su razón. Esa actitud, contraria a la presentada por la literatura helenística, no niega la existencia de un ἔρως poderoso y apasionado que conduzca al hombre a la μανία, sino que niega todo lo contrario: la posibilidad de que el ἔρως sea perjudicial para el hombre.

El deseo erótico no conduce a una μανία enfermiza, sino a una μανία apasionada. Jenofonte considera nociva la esclavitud al ἔρως, de la misma forma que considera pernicioso la esclavitud a los placeres sexuales<sup>661</sup>. Sin embargo, ubica el sentimiento erótico-afectivo en un lugar privilegiado perfectamente compatible con el buen obrar. Y el buen obrar en el matrimonio es tener una única mujer para los deberes

---

<sup>660</sup> Esta idea está suficientemente desarrollada en el trabajo de DUBOIS (1988).

<sup>661</sup> El ἔρως distingue a los hombres rectos y honrados, pues quien sabe actuar con corrección es capaz de sentir el poder del deseo y sobreponerse a él para seguir conservando el dominio de su razón. El ἔρως viene a ser para los hombres una tentación similar a la irracionalidad que afectaba a las mujeres. Al igual que las esposas enamoradas de sus maridos se mantienen alejadas del vicio por su amor, los hombres con un correcto dominio de la razón y del buen obrar se mantienen alejados de la irracionalidad destructiva, llegando a mostrar también un intenso sentimiento amoroso por sus esposas.

del matrimonio, la procreación y para convertirse en compañera de vicisitudes como la más perfecta concubina<sup>662</sup>.

#### 4.1.4.d. La expresión léxica del ἔρως.

Dado que nuestros prosistas designan de modo diferente las manifestaciones del deseo erótico en los hombres y en las mujeres, consideramos interesante dedicar un apartado al análisis del léxico empleado a este respecto. El análisis propuesto no parte de planteamientos semánticos, sino del objetivo de reflejar el tratamiento que, por medio de este léxico, recibe el mundo femenino. Los razonamientos y propuestas que siguen tienen como principal objetivo reflejar el tratamiento que recibe la mujer de época clásica por parte de nuestros autores, tomando como punto de partida los sentimientos eróticos que despierta en el hombre. Por esta razón, llevaremos a cabo el análisis desde dos perspectivas, la del sentimiento que nace desde el hombre hacia la mujer y la opuesta, la del sentimiento que nace desde la mujer hacia el hombre.

##### 4.1.4.d.1. Léxico empleado para designar el ἔρως masculino.

Como cabe suponer, el sentimiento erótico surgido en el hombre ante la contemplación de la belleza femenina recibe un tratamiento más extenso que el de la

---

<sup>662</sup> Este pensamiento es el que en siglos posteriores introduce el Cristianismo. La innovación de Jenofonte, como hemos señalado con anterioridad, consiste en permitir a la mujer casada acceder a una situación cercana a la del hombre, aunque sea sólo en el aspecto afectivo.

mujer hacia el hombre<sup>663</sup>. El hombre gozaba de mayores oportunidades para relacionarse con las mujeres, podía hacer vida pública y tenía independencia. Además, podía manifestar abiertamente sus sentimientos afectivos, tanto hacia su esposa como hacia una concubina o esclava, algo totalmente vedado para la mujer, encargada de dedicarse en exclusividad a su marido<sup>664</sup>.

La citada libertad masculina se vierte en una mayor diversidad léxica para definir el deseo erótico. Nuestros autores se sirven de varios verbos en la distinción de los sentimientos afectivos: ἐράω, φιλέω, στέργω y ἐπιθυμέω. Algunas veces sobresale un fuerte contenido sexual, pero otras se advierten matices semánticos diferentes.

Tomando como referencia esta gradación, analizaremos los sentimientos definidos por cada verbo, dedicando una especial atención al tratamiento que recibe la mujer en cada uno de ellos.

#### 4.1.4.d.1.a. ἐράω.

Cuando se emplea ἐράω descubrimos un sentimiento amoroso apasionado, voluptuoso, capaz de apoderarse de la razón del hombre. Este sentimiento entronca perfectamente con la descripción del ἔρωϛ ya mencionado con anterioridad<sup>665</sup>. El deseo

---

<sup>663</sup> Este tratamiento literario muestra que las pautas sociales de la época tenían gran influencia en la literatura. Es cierto que Jenofonte permite a las esposas hacer alarde público de sus sentimientos, pero en ningún caso éstas llegan a actuar igual que ellos ni sus manifestaciones amorosas son tan efusivas y claras como las de sus maridos.

<sup>664</sup> La dedicación al marido se realizaba por medio de una especie de educación que finalizaba con la completa adaptación de la mujer a su esposo. La adaptación conllevaba, a menudo, la renuncia de una parte de su personalidad. Sobre el modo de llevar a cabo esta educación remitimos a GARLAND (1990: 228-229) por la cantidad de detalles que aporta.

<sup>665</sup> Véase el apartado 1.1.4. ἔρωϛ.

surge principalmente ante la contemplación de la belleza femenina<sup>666</sup>, invencible y difícil de controlar<sup>667</sup>, capaz de llevar al hombre a la *μανία*, entendida como arrebatos pasional que se apodera de la razón de hombres y dioses<sup>668</sup> para hacerlos obrar con violencia, conduciendo o forzando a las mujeres<sup>669</sup>, incluso llegando a humillarlas públicamente con la intención de mostrar a los demás el tesoro máspreciado: su belleza<sup>670</sup>.

Dado que el sentimiento afectivo expresado por *έρῶ* coincide esencialmente con el descrito por el sustantivo *έρως*, no nos detendremos en la ejemplificación de este sentimiento voluptuoso y apasionado en la idea de que ha quedado convenientemente

---

<sup>666</sup> X., *Cyr.*, V 1, 10: ἐθελούσιον γὰρ, ἔφη, ἐστὶ, καὶ ἐρᾷ ἕκαστος ὧν ἂν βούληται. “[El sentimiento] es voluntario -dijo- y cada uno se enamora de quien quiere”.

<sup>667</sup> Jenofonte llega a admitir que la respetabilidad de un hombre se subyuga al amor de una mujer. Aunque en este ejemplo no aparezca el verbo *έρῶ* en concreto, la presencia del sustantivo *έρως* nos pone en relación con él; *cf. Smp.*, VIII 3: Ἐρμογένη γε μὴν τίς ἡμῶν οὐκ οἶδεν ὡς, ὃ τι ποτ’ ἐστὶν ἢ καλοκάγαθία, τῷ ταύτης ἔρωτι κατατήκεται; “Sea lo que sea la conducta intachable, ¿quién de entre nosotros no sabe que Hermógenes se derrite por el *έρως* hacia esta mujer?”

<sup>668</sup> Recordemos los ejemplos referidos a los dioses; *cf. X., Cyr.*, VI 1, 36: ἐγὼ γὰρ θεοὺς τε ἀκούω ἔρωτος ἠττήσθαι, ἀνθρώπους τε οἶδα καὶ μάλα δοκοῦντας φρονίμους εἶναι οἷα πεπόνθασι ὑπ’ ἔρωτος. “Pues escucho que los dioses son vencidos por el *έρως* y sé qué cosas sufren por su causa los hombres que parecen más sensatos”. También en *Smp.*, VIII 29: Ζεὺς τε γὰρ ὅσων μὲν θνητῶν οὐσῶν μορφῆς ἠράσθη, συγγενόμενος εἶα αὐτὰς θνητὰς εἶναι. “De cuantas mujeres mortales se enamoró Zeus por causa de su belleza y tras tener relaciones sexuales con ellas las dejó seguir siendo mortales”.

<sup>669</sup> Estas acciones han sido tratadas con anterioridad. Pensemos en la usurpación de la esposa de Ageto por parte de Aristón; *cf. Hdt.*, VI 62, 1; el incesto planeado por Cambises tras exigir que su acto encontrara un respaldo legal; *cf. Hdt.*, III 31, 2- 6; el intento de seducción de la mujer de Masistes por parte de Jerjes; *cf. Hdt.*, IX 108, 2, o el intento de Araspas de violar a la cautiva que le había encomendado custodiar a Ciro; *cf. X., Cyr.*, VI 1, 31; VI 1, 33- 34.

<sup>670</sup> Es el caso de Candaules que obliga a su amigo a contemplar desnuda a su esposa para que pueda ser participe de su belleza, causando con ello una grave ofensa al honor de la mujer; *cf. Hdt.*, I 8, 1- 4.

aclarado<sup>671</sup>. Por ese motivo, prestaremos mayor atención a los restantes verbos que sí aportan matices novedosos.

#### 4.1.4.d.1.b. φιλέω.

Φιλέω designa en nuestros prosistas un sentimiento afectivo-sexual diferente. No estamos ante un sentimiento pasional que domina al hombre y lo conduce a causar ofensa a la mujer. Nos encontramos con un sentimiento, posiblemente igual de profundo, pero más sosegado y cargado de cierta dosis de respeto.

Aun cuando aparezca en contextos poligámicos, como es el caso de los tracios, no puede deducirse que el deseo llegue a producir efectos nocivos en la mujer. Veamos el ejemplo del pueblo tracio donde se exalta la honra popular y se permite a la esposa favorita alcanzar un lugar privilegiado al despertar afecto en su marido. Esta consideración especial suple el deshonor derivado de la poligamia:

ἔχει γυναῖκας ἕκαστος πολλὰς· ἐπεὶ ὧν τις αὐτῶν ἀποθάνῃ,  
κρίσις γίνεται μεγάλη τῶν γυναικῶν καὶ φίλων σπουδαὶ ἰσχυραὶ περὶ  
τοῦδε, ἥτις αὐτέων ἐφιλέετο μάλιστα ὑπὸ τοῦ ἀνδρός· ἢ δ' ἂν κριθῇ καὶ  
τιμηθῇ, ἐγκωμισθεῖσα ὑπὸ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν σφάζεται εἰς τὸν  
τάφον ὑπὸ τοῦ οἰκηιοτάτου ἑωυτῆς, σφαχθεῖσα δὲ συνθάπτεται τῷ ἀνδρί·  
αἱ δὲ ἄλλαι συμφορὴν μεγάλην ποιεῦνται· ὄνειδος γάρ σφι τοῦτο  
μέγιστον γίνεται.<sup>672</sup>

---

<sup>671</sup> Una vez más, remitimos al apartado 1.1.4.

<sup>672</sup> Hdt., V 5, 1: “Cada uno tiene a muchas mujeres como esposas y, cuando alguno de ellos muere, se producen grandes disputas entre ellas, así como profundas rivalidades entre sus amigos para saber cuál de ellas era amada de un modo especial por su marido; la que resultaba escogida y conseguía el honor era

El respeto hacia la esposa se origina por el modo de describir el deseo: un profundo afecto, una especie de *φιλία* entre ambos. Según el razonamiento de Charlier y Raepsaet<sup>673</sup>, era necesario que entre los esposos existiera un sentimiento así para engendrar la confluencia de emociones. Con el mismo razonamiento se comprende la necesidad de adecuar el carácter femenino al del marido<sup>674</sup>:

τοὺς μὲν οὖν ἔχοντας παῖδας ἢ γυναῖκας συναρμοτούσας ἢ  
παιδικὰ ἔγνω φύσει ἠναγκάσθαι ταῦτα μάλιστα φιλεῖν.<sup>675</sup>

---

elogiada por hombres y mujeres y degollada sobre el sepulcro por un familiar de éste. Tras ser decapitada era enterrada junto con su marido. Las demás sufrían una gran desdicha pues eso suponía para ellas la mayor deshonra”.

<sup>673</sup> (1971: 589).

<sup>674</sup> Existía la creencia de que las buenas esposas eran las mujeres capaces de armonizar con sus maridos. Esa armonía requería algunos condicionantes; uno de ellos la obediencia al esposo, descrita por Plutarco en *Moralia*, 242 b: Λακαίνη τις προσέπεμψεν, εἰ φθορᾶ συνεπινεύει. ἡ δ' ἔφη, παῖς μὲν οὐσα ἔμαθον τῷ πατρὶ πείθεσθαι, καὶ τοῦτο ἔπραξα· γυνὴ δὲ γενομένη τῷ ἀνδρὶ· εἰ οὖν δίκαιά με παρακαλεῖ, τούτῳ φανερόν ποιησάτω πρῶτον. “Alguien envió un recado a una laconia por si se entregaba a la seducción, pero ella dijo: siendo niña aprendí a obedecer a mi padre y lo hice. Siendo esposa, a mi marido; si me pide cosas justas, dígaselo primero a él”. Otro, era la dulcificación de su carácter que, a menudo, se definía como agrio y difícil; cf. *Moralia*, 141 f- 142 a: οἶμαι δὲ καὶ τῇ σώφρονι μάλιστα δεῖν πρὸς τὸν ἄνδρα χαρίτων, ἴν', ὡς ἔλεγε Μητρόδωρος, ἡδέως συνοικῆ καὶ μὴ ὀργιζομένη ὅτι σωφρονεῖ. δεῖ γὰρ μήτε τὴν εὐτελεῆ καθαριότητος ἀμελεῖν μήτε τὴν φίλανδρον φιλοφροσύνης· ποιεῖ γὰρ ἡ χαλεπότης ἀηδῆ τὴν εὐταξίαν τῆς γυναικός, ὥσπερ ἡ ῥυπαρία τὴν ἀφέλειαν. “Creo, respecto de la mujer prudente, como decía Metrodoro, que necesita aplicar los encantos a su marido para convivir en matrimonio de modo agradable y sin enfadarse debido a su prudencia. Pues la que es sencilla no debe descuidar la limpieza, ni la que ama a su esposo debe olvidar la predisposición amable. La rudeza hace antipática la disciplina de la esposa, como la suciedad hace desagradable la sencillez. Una idea similar en *Moralia*, 142 b: ἂν δ' ἄρα φύσει τις αὐστηρὰ καὶ ἄκρατος γένηται καὶ ἀνήδυντος, εὐγνωμεῖν δεῖ τὸν ἄνδρα. “Si por naturaleza alguna esposa es ruda, violenta y sin atractivo, es necesario que su marido la trate con buenos sentimientos”.

<sup>675</sup> X., *Cyr.*, VII 5, 60: “Sabía que los que tenían hijos o mujeres que se amoldaban a ellos o eran cariñosas se veían obligados a amarlos de un modo especial”.

Estas mujeres, casi perfectas, gozan de un considerable respeto, el respeto de la esposa decente y engendradora de la época clásica; con la salvedad de que si para la época clásica esa mujer procreadora de hijos legítimos no necesitaba ser amada por su marido, Jenofonte hace perfectamente compatible ambas premisas, incluso con un amor firme y pasional, puesto que no conlleva ningún perjuicio para la mujer.

Recordemos, para ratificar esta idea, uno de los ejemplos mencionados con anterioridad, el episodio de Ariadna y Dioniso en el que se consigue la excitación de los comensales hasta hacerlos ir en busca de sus esposas<sup>676</sup>.

I. En relación con φιλέω citamos un compuesto de este verbo, ὑπερφιλέω<sup>677</sup>, porque no sólo mantiene los mismos matices sino que el preverbio parece aumentar el sentimiento de respeto hacia la esposa. La intensidad amorosa aportada por la preposición se vierte en una intensidad afectiva por parte del enamorado, quien manifiesta su intención de proteger a la mujer de toda clase de deshonor, incluso con su propia vida:

οὐ δέ, ἔφη, ὦ Τιγράνη, λέξον μοι πόσου ἂν πρίαίω ὥστε τὴν

---

<sup>676</sup> X., *Smp.*, IX 6.

<sup>677</sup> ὑπερφιλέω aparece sólo en el ejemplo analizado más abajo y en el siguiente pasaje de Aristófanes (*Pl.*, 1070-1072): μὰ τὴν ἐκάτην, οὐ δῆτα· μαινοίμην γὰρ ἂν./ ἀλλ', ὦ νεανίσκ', οὐκ ἐὼ τὴν μείρακα/ μισεῖν σε ταύτην/ ἀλλ' ἔγωγ' ὑπερφιλῶ. “Qué Hécate me libre de tal locura. Pero, jovencito, no permitiré que odies a esa muchacha /¡Pero, si estoy enamoradoísimo!”.

γυναῖκα ἀπολαβεῖν. ὁ δὲ ἐτύγχανε νεόγαμός τε ὦν καὶ ὑπερφιλῶν τὴν  
γυναῖκα. Ἐγὼ μὲν, ἔφη, ὦ Κῦρε, κἄν τῆς ψυχῆς πριαίμην ὥστε μήποτε  
λατρεῦσαι ταύτην.<sup>678</sup>

#### 4.1.4.d.1.c. στέργω.

El matiz respetuoso que aporta φιλέω es reflejado también por el tercer verbo señalado al comienzo de esta exposición: στέργω. Por medio de στέργω nuestros prosistas presentan un afecto conyugal carente del carácter turbulento y apasionado de ἐράω. No obstante, también se observan algunos matices que lo diferencian del afecto descrito por φιλέω. No es un amor profundo e intenso, como el de Ariadna y Dioniso, o el del joven recién casado que quería dar su vida para evitar la esclavitud de su esposa.

El amor es más leve y pausado, en cierto modo más acorde con el ideal de sobriedad emocional que define el concepto de σωφροσύνη. Corrobora este postulado el hecho de que no aparece en la obra de Jenofonte, autor proclive a describir amores más apasionados. Asimismo, los matices que de él se desprenden apuntan a un sentimiento afectivo cargado de respeto, de un gran respeto, como correspondía a la esposa de época

---

<sup>678</sup> X., *Cyr.*, III 1, 36: “Y tú, Tigranes -añadió- dime a qué precio recobrarías a tu esposa. Daba la casualidad de que éste se había casado recientemente y estaba enamorado de ella. Yo, Ciro -le respondió-, aunque tuviera que comprarla con mi vida, lo haría para que ella nunca fuera esclava”.

clásica<sup>679</sup>, pero sin abandonar en ningún momento el concepto de σωφροσύνη, entendido como dominio de uno mismo<sup>680</sup>, especialmente en la moderación sexual.

El respetuoso afecto sentido por Ársames hacia una de sus esposas lo lleva a proporcionar a ésta un trato especial para lo cual encarga una estatua en su honor:

Ἄραβίων δὲ καὶ Αἰθίοπων τῶν ὑπὲρ Αἰγύπτου οἰκημένων ἦρχε  
Ἄρσάμης ὁ Δαρείου [τε] καὶ Ἄρτυστῶνης τῆς Κύρου θυγατρός, τὴν  
μάλιστα στέρξας τῶν γυναικῶν Δαρείος εἰκὼ χρυσέην σφυρήλατον  
ἐποίησατο.<sup>681</sup>

La relación entre el verbo στέργω y el sobrio sentimiento amoroso propio de la época clásica justifican el comportamiento de Ámasis con su esposa y explican la causa por la que en este ejemplo el sentimiento afectivo respetuoso no se origina en el momento del matrimonio, sino desde el instante en que puede tener relaciones sexuales con ella. Como sabemos, la esposa era respetada e incluso amada por su marido, pero

---

<sup>679</sup> Ya hemos indicado que la esposa legítima representaba el honor de su familia biológica y se llenaba de respeto y estima a medida que iba procreando para su marido. La estima despertada en un hombre por aquella mujer que hubiera procreado para su marido se originaba, principalmente, a consecuencia del respeto social de la maternidad.

<sup>680</sup> VRIES (1943: 99) define la σωφροσύνη como el equilibrio ético e intelectual. CREED (1973: 214), por su parte, sostiene que esta virtud no suele relacionarse con la ἀρετή en la obra de Tucídides.

<sup>681</sup> Hdt., VII 69, 2: “Ársames, el hijo de Darío y de Artistone, la hija de Ciro, gobernaba a los árabes y a los etíopes que habitaban al sur de Egipto; a ésta, como Darío la amaba de un modo muy diferente a sus otras esposas, le hizo construir una figura de oro trabajada a martillo”.

debía cumplir necesariamente su función procreadora<sup>682</sup>; y esa función se hacía imposible de cumplir si el marido no podía tener relaciones sexuales con ella.

La repentina impotencia del hombre lo hace dejar de sentir afecto por su esposa y amenazarla con la muerte<sup>683</sup>. Sin embargo, desde que este hombre supera su impotencia y puede realizar el acto sexual su actitud cambia. Aparece el respeto y la dignidad: el sentimiento afectivo. Pero éste surge sólo porque ella ha cumplido con los deberes que tenía como esposa.

#### 4.1.4.d.1.d. ἐπιθυμέω.

El último verbo que resta por analizar, ἐπιθυμέω, define un sentimiento diferente, pues se trata de un profundo deseo erótico muy similar al del mundo animal. Ese deseo parece ser completamente irracional hasta el punto de alejar al hombre de un comportamiento apropiado para su época. Ἐπιθυμέω esconde un ansia sexual intensa que se adueña al instante de todas las facultades mentales del hombre y lo conduce a un alto grado de *μανία* perjudicial para él mismo y para su entorno.

---

<sup>682</sup> El valor de una esposa legítima estaba definido por su capacidad para procrear. La importancia de la descendencia legítima en época clásica llegó a ser tan importante que investigadores como FLACELIÈRE (1962<sup>2</sup>: 109) llegan a justificar la existencia de las mujeres sólo por su capacidad de engendrar hijos.

<sup>683</sup> Hdt., II 181, 3-4: ἐπεὶτε δὲ πολλὸν τοῦτο ἐγίνετο, εἶπε ὁ Ἄμασις, πρὸς τὴν Λαδίκτην ταύτην καλεομένην· ὦ γύναι, κατὰ με ἐφάρμαξας, καὶ ἔστι τοι οὐδεμία μηχανὴ μὴ οὐκ ἀπολωλέναι κάκιστα γυναικῶν πασέων. “Como el hecho se produjo muchas veces, Ámasis dijo a la mujer, que se llamaba Ládice: esposa, me has embrujado y no tienes ningún mecanismo para evitar morir de la peor forma que haya tenido una mujer”.

Ἐπιθυμέω está presente en diversos contextos para hacer referencia a deseos corporales de otro tipo como la sed, por ello el deseo erótico se hace similar a las restantes necesidades corporales. Este verbo aparece tanto en la obra de Heródoto como en la de Jenofonte, aunque es el segundo quien nos transmite una imagen más clara del deseo que define.

Por Heródoto podemos colegir que se trata de un deseo completamente diferente al estudiado hasta el momento ya que no se aplica a una mujer en concreto, sino a las mujeres en general. Es un deseo físico muy similar al del mundo animal:

ἐδικαίωσε δὲ καὶ γῆμαι αὐτόθεν, εἴτε ἐπιθυμήσας Ἑλληνίδος  
γυναικός, εἴτε καὶ ἄλλως φιλότητος Κυρηναίων εἶνεκα.<sup>684</sup>

La relación entre ἐπιθυμέω y el deseo sexual de los animales puede deducirse con mayor propiedad en la descripción de las costumbres de los maságetas, quienes sacian su deseo con una cópula designada por μίσγω :

γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται. τὸ  
γὰρ Σκύθας φασὶ Ἑλλήνες ποίειν, οὐ Σκύθαι εἰσὶ οἱ ποιέοντες ἀλλὰ  
Μασσαγέται· τῆς γὰρ ἐπιθυμῆσῃ γυναικὸς Μασσαγέτης ἀνὴρ, τὸν  
φαρετρεῶνα ἀποκρεμάσας πρὸ τῆς ἀμάξης μίσγεται ἀδεῶς.<sup>685</sup>

---

<sup>684</sup> Hdt., II 181, 1: “Pretendió casarse con alguien de allí, ya por el deseo de tener a una mujer griega, ya por causa de la amistad con los Cireneos”.

<sup>685</sup> Hdt., I 216, 1: “Cada uno se casa con una mujer pero se sirven sexualmente de ellas en común. Los griegos dicen que lo hacen los escitas pero no son los escitas quienes lo hacen, sino los maságetas, ya que,

Jenofonte se sirve de ἐπιθυμέω en la descripción de deseos físicos poderosos como el sueño<sup>686</sup>, los placeres sexuales<sup>687</sup> o incluso actos eróticos más concretos, como el beso<sup>688</sup>.

Cuando el deseo está provocado por una mujer, falta el matiz afectivo, turbulento y pasional descrito por ἐράω; tampoco hay un tratamiento respetuoso, como en φιλέω y στέργω. Se trata sólo de un deseo puramente físico<sup>689</sup> causado por la contemplación de la belleza física, aunque provenga de sentimientos homosexuales<sup>690</sup>.

Una pasión corporal irracional no parece apropiada para la época clásica. Quizás por ese motivo Jenofonte pone de manifiesto su rechazo hacia este tipo de deseo pues no define al hombre de bien ni al ideal matrimonial de la época. Una pasión corporal

---

cuando un hombre maságeta desea sexualmente a una mujer, tras colgar su aljaba delante del carro, copula sin reparo con ella”.

<sup>686</sup> X., *Mem.*, II 1, 30: οὐ γὰρ διὰ τὸ πονεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὃ τι ποιῆς ὕπνου ἐπιθυμεῖς. “No deseas el sueño por estar fatigado, sino porque no tienes nada que hacer”.

<sup>687</sup> X., *Smp.*, VIII 19: τὸν δὲ ἐκ τοῦ σώματος κρεμάμενον διὰ τί ἀντιφιλήσειεν ἂν ὁ παῖς; πότερον ὅτι ἐαυτῷ μὲν νέμει ὦν ἐπιθυμεῖ; “¿Por qué iba a corresponder en amor un muchacho a quien sólo está pendiente de su cuerpo? ¿Acaso porque se ocupa él mismo de sus necesidades?”

<sup>688</sup> X., *Smp.*, IV 20: κρινάτω δ' ἡμᾶς μὴ Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου, ἀλλ' αὐτοὶ οὗτοι οὕσπερ σὺ οἶει ἐπιθυμεῖν σε φιλήσαι. “Que no nos juzgue Alejandro, el hijo de Príamo, sino ésos que tú crees que desean besarte”.

<sup>689</sup> El deseo designado en Heródoto como ἐπιθυμία es más fuerte que la razón, tanto que conduce a un hombre, como el rey de Esparta, obligado a dar ejemplo a sus ciudadanos, a permanecer en una situación perjudicial para sí mismo y para el Estado: seguir casado con una mujer estéril; *cf.* Hdt., V 39, 1: Ἀναξανδρίδῃ γὰρ ἔχοντι γυναῖκα ἀδελφεῆς ἑωυτοῦ θυγατέρα καὶ εὐσσης ταύτης οἱ καταθυμῆς παῖδες οὐκ ἐγίνοντο. “A Anaxándridas, quien tenía como esposa a una hija de su hermana y sentía un vivo deseo por ella, no le habían nacido hijos”.

<sup>690</sup> Con referencia a los deseos homosexuales de Critobulo; *cf.* X., *Smp.*, VIII 2: Κριτόβυλος γε μὴν ἔτι καὶ νῦν ἐρώμενος ὦν ἤδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ. “Critobulo, incluso estando ahora enamorado, siente deseo sexual por otros hombres”.

incontrolada sería propia de hombres miserables y no aportaría respeto ni consideración honrosa alguna a la mujer:

οὕτω μέντοι, ἔφη, καὶ οἱ καλοὶ οὐκ ἀναγκάζουσιν ἐρᾶν ἑαυτῶν οὐδ' ἐφίεσθαι ἀνθρώπους ὧν μὴ δεῖ, ἀλλὰ τὰ μοχθηρὰ ἀνθρώπια πασῶν οἶμαι τῶν ἐπιθυμιῶν ἀκρατῆ ἐστὶ, κᾶπειτα ἔρωτα αἰτιῶνται· οἱ δὲ γε καλοὶ κἀγαθοὶ ἐπιθυμοῦντες καὶ χρυσίου καὶ ἵππων ἀγαθῶν καὶ γυναικῶν καλῶν, ὅμως πάντων τούτων δύνανται ἀπέχεσθαι ὥστε μὴ ἄπτεσθαι αὐτῶν παρὰ τὸ δίκαιον.<sup>691</sup>

A tenor de lo expuesto hasta ahora, podemos llegar a inferir que ἐπιθυμέω se diferencia de los restantes verbos porque describe un deseo corporal nacido del hombre ante la contemplación de una mujer bella. Pero este deseo no se proyecta en la mujer, sino en el propio hombre, se trataría de un deseo ajeno por completo al mundo femenino. Además, aunque la mujer sea la causante del padecimiento del hombre, existe una completa y total ignorancia hacia ella.

#### 4.1.4.d.2. Léxico empleado para designar el ἔρως femenino.

Una vez analizados los verbos que designan el deseo masculino nos ocuparemos de los que describen el deseo femenino, aunque en este caso contamos con menor

---

<sup>691</sup> X., *Cyr.*, V 1, 14: “Asimismo -dijo- las personas nobles no obligan a nadie a que los amen, ni obligan a entregarse a quien no les conviene, pero creo que los hombrecillos miserables son débiles ante todos los deseos corporales y luego culpan al ἔρως. Los hombres nobles y honrados, aunque deseen vivamente oro, buenos caballos y bellas mujeres, también son capaces de adaptarse a todas estas cosas, por lo que no se adueñan de ellas al margen de la justicia”.

variedad de matices semánticos y léxicos. Por otro lado, los verbos que estudiaremos en este apartado, φιλέω y ἀντεράω, sólo aparecen en la obra de Jenofonte<sup>692</sup>.

#### 4.1.4.d.2.a. φιλέω.

Φιλέω describe un sentimiento emocional referido con exclusividad al marido. Este afecto no se origina por un deseo sexual poderoso, como les sucedía a los hombres, sino por un afecto respetuoso muy cercano a la φιλία que hace obrar bien a la mujer<sup>693</sup>. Si hemos visto que el deseo masculino aportaba una considerable dosis de irracionalidad (μανία) y conducía al hombre por el camino de las desgracias, el sentimiento femenino hace todo lo contrario, lleva a la mujer a aumentar su estima y a acercarse más al camino de la σωφροσύνη del que los hombres se distancian<sup>694</sup>.

Las mujeres de Jenofonte gozan de un considerable grado de libertad frente a las de Heródoto y Tucídides, pues llegan a manifestar públicamente sus inclinaciones afectivas o sus opiniones acerca de la belleza masculina. Si las mujeres de Heródoto parecen desconocer las emociones, las de Jenofonte son libres de sentirse atraídas por quienes les agradan o se cruzan en sus vidas. Esa libertad les permite comunicar sus

---

<sup>692</sup> Entendemos esta presencia como otra prueba de la postura *progresista* de Jenofonte ante el mundo femenino, pues dar cabida en su obra a las manifestaciones afectivas femeninas indica algo más que plasmar una serie de sentimientos poco frecuentes. Su postura indica que las mujeres debían tener más libertad para expresar los sentimientos amorosos de la que se ha transmitido y también implica que sus opiniones eran tenidas en cuenta.

<sup>693</sup> La φιλία se daba entre las madres y sus hijos así como entre los hermanos. Según investigadores como CHARLIER y RAEPSAET (1971: 589), se define como un sentimiento intermedio entre el afecto y la amistad.

<sup>694</sup> En el pasaje en el que Pantea besa el carruaje de su marido aparece el verbo καταφιλέω para designar el amor (X., *Cyr.*, VI 4, 10), pero se trata de un sentimiento similar al que estudiaremos a continuación.

sensaciones a otros hombres. Y también esa libertad permite a la mujer de Tigranes expresar a su marido la opinión que le inspira Ciro:

ἔινθα δὴ ὁ Τιγράνης ἐπήρετο τὴν γυναῖκα· Ἡ καὶ σοί, ἔφη, ὦ Ἀρμενία, καλὸς ἐδόκει ὁ Κῦρος εἶναι; Ἀλλὰ μά Δί', ἔφη, οὐκ ἐκείνον ἐθεώμην. Ἀλλὰ τίνα μὴν; ἔφη ὁ Τιγράνης. Τὸν εἰπόντα νῆ Δία ὡς τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἂν πρίαιτο ὥστε μὴ με δουλεύειν.<sup>695</sup>

Jenofonte hace posible que las concubinas manifiesten con total libertad su opinión sobre la belleza masculina, aunque por tal manifestación sentimental el hombre pueda verse involucrado en graves problemas:

ένος δὲ ἀνδρὸς πολὺ δυνατωτέρου ἢ ἐγὼ υἱόν, καὶ ἐκείνου ἐταῖρον ὄντα ὡσπερ τὸν ἐμόν, συμπίποντα παρ' ἐαυτῷ συλλαβῶν ἐξέτεμεν, ὡς μὲν τινες ἔφασαν, ὅτι ἡ παλλακὴ αὐτοῦ ἐπήνεσεν αὐτὸν ὡς καλὸς εἶη καὶ ἐμακάρισε τὴν μέλλουσαν αὐτῷ γυναῖκα ἔσεσθαι.<sup>696</sup>

La permisividad concedida a las mujeres no se plasma sólo en pequeñas manifestaciones verbales, sino en actos de verdadera valentía con los que demuestran su

---

<sup>695</sup> X., *Cyr.*, III 1, 41: “En esa ocasión Tigranes le preguntó a su mujer: ¿acaso a ti, mujer armenia, te parece que Ciro es hermoso? ¡Por Zeus! -le respondió ella- no me fijé en él. Pues ¿en quién? -le preguntó Tigranes. ¡Por Zeus!, en el que dijo que pagaría con su vida para evitar que yo no fuera convertida en esclava”.

<sup>696</sup> X., *Cyr.*, V 2, 28: “Después de haber capturado al hijo de un hombre más poderoso que yo y compañero de bebida, como mi hijo, lo castró, debido al rumor de que su concubina había alabado su belleza y había considerado dichosa a la mujer que se convirtiera en su esposa”.

amor. No obstante, el afecto que sienten, por lo general, tiene como protagonistas a sus esposos, pues de su acto de audacia se acrecienta más, si cabe, su nobleza y su estima personal. Así, en la idea de engrandecerlas, se apela a la fidelidad a sus maridos:

ὁ μὲν δὴ ταῦτ' εἰπὼν ἀπήει, κατοικτίρων τὴν τε γυναῖκα οἴου  
ἀνδρὸς στέροιτο καὶ τὸν ἄνδρα οἴαν γυναῖκα καταλιπὼν οὐκέτ' ὄψοιτο. ἡ  
δὲ γυνὴ τοὺς μὲν εὐνούχους ἐκέλευσεν ἀποστῆναι, ἕως ἂν, ἔφη, τόνδ'  
ἐγὼ ὀδύρωμαι ὡς βούλομαι· τῇ δὲ τροφῷ εἶπε παραμένειν, καὶ ἐπέταξεν  
αὐτῇ, ἐπειδὴν ἀποθάνῃ, περικαλύψαι αὐτὴν τε καὶ τὸν ἄνδρα ἐνὶ ἱματίῳ.  
ἡ δὲ τροφὸς πολλὰ ἰκετεύουσα μὴ ποιεῖν τοῦτο, ἐπεὶ οὐδὲν ἦνυτε καὶ  
χαλεπαίνουσιν ἑώρα, ἐκάθητο κλαίουσα. ἡ δὲ ἀκινάκην πάλαι  
παρεσκευασμένον σπασαμένη σφάττει ἑαυτὴν καὶ ἐπιθείσα ἐπὶ τὰ στέρινα  
τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἑαυτῆς κεφαλὴν ἀπέθνησκει.<sup>697</sup>

I. El afecto femenino no se origina de la misma manera que el masculino. Si en los hombres éste surgía como una manifestación erótica ante la contemplación de la belleza, en las mujeres parece que era más pausado<sup>698</sup> y se fundamentaba en bases más

---

<sup>697</sup> X., *Cyr.*, VII 3, 14: “Y tras pronunciar estas palabras se marchó compadeciéndose de haber privado a la mujer de tal esposo y apenándose porque un hombre hubiera abandonado a una esposa de tal clase para no verla más. La mujer ordenó a los eunucos que se retiraran hasta que llorara a su marido como quería. Pero le dijo a la nodriza que permaneciera a su lado y se colocara junto a ella en el momento de su muerte para cubrirlos a ambos con un manto. La nodriza le suplicó muchas veces que no lo hiciera, pero como no consiguió persuadirla y vio que se enojaba, se sentó a llorar por ella. La mujer, desenvainando una daga que tenía preparada desde hacía tiempo, se degolló y, apoyando la cabeza sobre el pecho de su esposo, murió”.

<sup>698</sup> GARLAND (1990: 229) considera que el afecto de la esposa no surge hasta la completa adaptación de la mujer al carácter de su marido para lo cual tiene que quitar todas las peculiaridades de su personalidad contrarias al acercamiento. Sin embargo, no niega el amor entre los cónyuges una vez que se ha producido este ajuste de caracteres.

sólidas, entre ellas, la dedicación que proporcionaba el marido a la esposa. Apuntamos, por tanto, una segunda diferencia: que el sentimiento amoroso de los hombres era instantáneo y el de las mujeres necesitaba de un tiempo, o quizás de un aprendizaje enseñado por sus esposos<sup>699</sup>:

τί δέ, ὁ μάλιστα ἄνθρωποι ἀσπάζονται τε καὶ θεραπεύουσιν  
οἰκείοτατα, εἴ τις τὴν γυναῖκα τὴν σὴν οὕτω θεραπεύσειεν ὥστε φιλεῖν  
αὐτὴν μᾶλλον ποιήσειεν ἑαυτὸν ἢ σέ, ἄρ' ἂν σε τῇ εὐεργεσίᾳ ταύτῃ  
εὐφράναι;<sup>700</sup>

Si de este pasaje deducimos que el afecto de la esposa surge tras un previo aprendizaje tradicionalmente enseñado por el marido, observamos también que tal aprendizaje no se imponía, si no se ganaba con atenciones.

II. La intensidad del sentimiento femenino es similar al masculino y podía ser incluso más profundo, aunque se originase de un modo completamente opuesto. Las mujeres de Jenofonte tienen la misma capacidad de amar que los hombres, como puede verse por la firmeza con que llegan a realizar juramentos afectivos, a veces en plena

---

<sup>699</sup> La mujer estaba obligada a recibir una serie de enseñanzas por parte de su marido a fin de adaptarla a la vida de casada y convertirla en una esposa honrada y sumisa. GARLAND (1990: 229) da una serie de referencias acerca de lo que debía hacer el marido para lograr educar a la esposa.

<sup>700</sup> X., *Cyr.*, V 5, 30: “¿Qué pasaría si los hombres que se cuidan de los pequeños detalles y tratan con esmero la intimidad se ocuparan de tu esposa hasta el punto de que ella los amara más a ellos que a ti? ¿Estarías contento con esa buena acción?”

efusión amorosa, como es el caso de Ariadna y Dioniso<sup>701</sup>, pero también porque las mujeres se sirven de palabras igual de firmes que las de los hombres:

ἀλλ' ὅτι μέν, ὦ Ἀβραδάτα, εἴ τις καὶ ἄλλη πώποτε γυνὴ τὸν  
ἐαυτῆς ἄνδρα μείζον τῆς αὐτῆς ψυχῆς ἐτίμησεν, οἶμαί σε γινώσκειν  
ὅτι καὶ ἐγὼ μία τούτων εἰμί. τί οὖν ἐμέ δεῖ καθ' ἕνα ἕκαστον λέγειν; τὰ  
γὰρ ἔργα οἶμαί σοι πιθανώτερα παρεσχῆσθαι τῶν νῦν λεχθέντων λόγων.  
ὅμως δὲ οὕτως ἔχουσα πρὸς σὲ ὥσπερ σὺ οἶσθα, ἐπομνύω σοι τὴν ἐμὴν  
καὶ σὴν φιλίαν ἢ μὴν ἐγὼ βούλεσθαι ἂν μετὰ σοῦ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ  
γενομένου κοινῇ γῆν ἐπιέσασθαι μᾶλλον ἢ ζῆν μετ' αἰσχυνομένου  
αἰχθυνομένη.<sup>702</sup>

Sin embargo, el sentimiento femenino destaca por ser más fuerte y seguro que el masculino. Y su solidez parte de la comparación con los vínculos de sangre:

βεβαιόταται μὲν γὰρ δήπου δοκοῦσι φιλίας εἶναι γονεῦσι πρὸς

---

<sup>701</sup> X., *Smp.*, IX 6: καὶ γὰρ ἤκουον τοῦ Διονύσου μὲν ἐπερωτῶντος αὐτὴν εἰ φιλεῖ αὐτόν, τῆς δὲ οὕτως ἐπομνουύσης [ ὥστε ] μὴ μόνον τὸν Διόνυσον ἀλλὰ καὶ τοὺς παρόντας ἅπαντας συνομόσαι ἂν ἢ μὴν τὸν παῖδα καὶ τὴν παῖδα ὑπ' ἀλλήλων φιλεῖσθαι. “Oyeron que Dioniso le preguntaba a ella si lo quería y les pareció que ella, bajo juramento, lo confirmaba con tanta fuerza que no sólo Dioniso sino todos los presentes llegaron a jurar que el muchacho y la muchacha se querían mutuamente”.

<sup>702</sup> X., *Cyr.*, VI 4, 5-6: “Abradatas, si se ha dado un caso en el que alguna vez una mujer haya estimado a su marido más que a su propia vida, yo soy una de esas. ¿Por qué es preciso que te enumere cada prueba de una en una? Estoy segura de que mis actos te han proporcionado pruebas más sinceras que las palabras que has escuchado. Sin embargo, me muestro contigo como ya sabes y te juro por mi afecto y por el tuyo que preferiría enterrarme contigo antes que vivir llena de vergüenza porque has sido un hombre valeroso”.

παίδας καὶ παισὶ πρὸς γονέας καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀδελφοὺς καὶ γυναίξει  
πρὸς ἄνδρας καὶ ἐταίρους πρὸς ἐταίρους.<sup>703</sup>

La fuerza del sentimiento afectivo femenino hace que la mujer se comporte de un modo digno y honrado, sin dejarse arrastrar por pasiones incontroladas que la puedan conducir a terribles desgracias. Tal firmeza ratifica su honradez como esposa y aumenta su dignidad. Así, rechaza las tentaciones de otros hombres y los vicios; en especial, el adulterio<sup>704</sup>, demostrando con rigidez su fidelidad conyugal y su lealtad al marido. Jenofonte presenta el adulterio como uno de los principales peligros que podían destruir el afecto de la buena esposa<sup>705</sup>:

οὐ μὲν δὴ λέληθεν οὐδὲ τὰς πόλεις ὅτι ἡ φίλια μέγιστον ἀγαθὸν  
[καὶ] ἥδιστον ἀνθρώποις ἐστὶ· μόνους γοῦν τοὺς μοιχοὺς νομίζουσι  
πολλὰ τῶν πόλεων νηποινεῖ ἀποκτείνειν, δῆλον ὅτι διὰ ταῦτα ὅτι  
λυμαντήρας αὐτοὺς νομίζουσι τῆς τῶν γυναικῶν φιλίας πρὸς τοὺς ἄνδρας  
εἶναι.<sup>706</sup>

---

<sup>703</sup> X., *Hier.*, III 7: “Sin duda los amores más seguros parece que son los de los padres hacia sus hijos, los de los hijos hacia sus padres, los de los hermanos hacia sus hermanos, los de las esposas hacia sus maridos y los de los amigos hacia sus amigos”.

<sup>704</sup> Esta idea resulta muy interesante porque la sociedad griega tendía a considerar que la mujer estaba especialmente predispuesta para ceder al adulterio. Así, DOVER (1984: 146) indica que, debido a la aceptación del adulterio como una tendencia femenina, el marido no se sentía tan deshonrado cuando se producía.

<sup>705</sup> Se suponía que una esposa infiel trataría de ocultar a su marido al verdadero padre de sus hijos; cf. COLE (1984: 106). De ese modo, los hijos bastardos usurparían la hacienda del esposo, dado que las mujeres enamoradas de sus amantes concebían por causa del adulterio; cf. BLUNDELL (1995: 126).

<sup>706</sup> X., *Hier.*, III 3: “No pasa inadvertido en absoluto para las ciudades que el afecto es para los hombres el mejor y más agradable de los bienes; así, muchas ciudades resuelven matar impunemente a los adúlteros. Y evidentemente es por esto: porque los consideran usurpadores del afecto de las esposas”.

El afecto se considera una prueba de amor; de hecho, la esposa que ama sinceramente a su marido es capaz de superar cualquier tentación que se le proponga:

ληφθεῖς ἔρωτι τῆς γυναικὸς ἠναγκάσθη προσεινεγκεῖν λόγους αὐτῇ  
περὶ συνουσίας. ἡ δὲ ἀπέφησε μὲν καὶ ἦν πιστὴ τῷ ἀνδρὶ καίπερ ἀπόντι·  
ἐφίλει γὰρ αὐτὸν ἰσχυρῶς.<sup>707</sup>

#### 4.1.4.d.2.b. ἀντεράω.

El segundo verbo que define el sentimiento femenino es ἀντεράω. Se trata de un sentimiento compartido por ambos cónyuges; un sentimiento diferente a la φιλία pues es pasional como el masculino, aunque la mujer no se ve envuelta en la μανία:

ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ Νικήρατος, ὡς ἐγὼ ἀκούω, ἐρῶν τῆς γυναικὸς  
ἀντεράται.<sup>708</sup>

El verbo ἀντεράω, atestiguado en una sola ocasión en nuestros textos, nos hace intuir una cierta actitud *progresista* en Jenofonte, al considerar a las mujeres capaces de sentir pasiones tan efusivas y ardientes como las masculinas en una época donde el

---

<sup>707</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 31-32: “Cautivado por el deseo erótico hacia la mujer, se sintió deseoso de contactar con ella para proponerle una relación sexual, pero ella rehusó y fue fiel a su marido, que estaba ausente, porque lo amaba intensamente”.

<sup>708</sup> X., *Smp.*, VIII 3: “Pues, según he oído, Nicerato está enamorado de su esposa y es correspondido en el amor”.

sentimiento femenino apasionado no estaba bien considerado<sup>709</sup>. La mujer manifiesta un fuerte sentimiento pasional sin dejarse arrastrar por la irracionalidad, pues la voluntad y el razonamiento de las esposas enamoradas llegaba a ser más firme que el de los hombres.

#### 4.1.4.d.2.c. Particularidades del ἔρως femenino en Jenofonte.

Del análisis de estos dos verbos advertimos que Jenofonte elogia la capacidad femenina para entregarse al amor sin perder su dignidad. Si el hombre es atraído por la voluptuosidad a causa del deseo sexual, la mujer se hace más honrada y respetuosa por el amor. Sólo existe una correspondencia del sentimiento femenino con el masculino y es precisamente cuando lo imita a éste, en cuyo caso se emplea el verbo ἀντεράω.

---

<sup>709</sup> Prosistas de época posterior, como Plutarco, aún describen la imagen de la esposa modelo como casta y púdica. Sirvan de ejemplo textos como éstos: *Moralia*, 140 c-d: οὗτος ὁ τρόπος, οἶμαι, τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου μήτ' αὐτὴν κατάρχεσθαι· τὸ μὲν γὰρ ἑταιρικὸν καὶ ἰταμόν, τὸ δ' ὑπερήφανον καὶ ἀφιλόστοργον. “Esta costumbre no es propia de la señora de la casa, creo: ni huir ni enojarse con tales cosas si las ha iniciado su marido ni comenzar ella; lo uno es propio de las heteras e imprudente, lo otro es orgulloso y carente de ternura”. *Moralia*, 141 c: ἄμαχον οὖν τι γίνεται πρᾶγμα γαμετὴ γυνὴ καὶ νόμιμος, ἂν ἐν αὐτῇ πάντα θεμένη, καὶ προῖκα καὶ γένος καὶ φάρμακα καὶ τὸν κεστόν αὐτόν, ἦθει καὶ ἀρετῇ κατεργάσῃται τὴν εὐνοίαν. “Sin duda, una mujer casada según la legislación es la tentación más invencible si, teniendo asignadas todas las responsabilidades (la dote, el linaje, las rócimas amorosas y el propio cinturón), lleva a cabo su afecto guiada por la moral y la virtud”. *Moralia*, 141 d: τί οὖν, ἂν καὶ σώφρων γένωμαι; τῇ γὰρ αἰσχρᾷ σεμνὸν εἰ φιλεῖται διὰ τὸ ἦθος μᾶλλον ἢ τὸ κάλλος. “¿Qué llegaré a ser con mi prudencia? Pues para la mujer fea es honroso ser querida por su moral más que por su belleza”. *Moralia*, 141 e: κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν τὴν γυναῖκα ποιῶν. ποιεῖ δὲ τοιαύτην οὔτε χρυσὸς οὔτε σμάραγδος οὔτε κόκκος, ἀλλ' ὅσα σεμνότητος εὐταξίας αἰδοῦς ἔμφασιν περιτίθησιν. “Adorna lo que hace más decente a la mujer. Y no lo hace así el oro, la esmeralda o el tinte, sino todo lo que representa la imagen de respetabilidad, moderación y pudor”. *Moralia*, 144 e: τὴν δὲ γαμετὴν δεῖ μάλιστα τοῦ φωτὸς ἀρθέντος εἶναι μὴ τὴν αὐτὴν ταῖς τυχούσαις γυναιξίν, ἀλλὰ φαίνεσθαι τοῦ σώματος μὴ βλεπομένου τὸ σώφρον αὐτῆς καὶ ἴδιον τῷ ἀνδρὶ καὶ τεταγμένον καὶ φιλόστοργον. “Es preciso que la mujer casada, especialmente cuando se ha apagado la luz, no sea como cualquier mujer, sino que su prudencia, su fidelidad hacia su marido y su cariño brillen desde su cuerpo no visible”.

Por tanto, Jenofonte no sólo presenta un tipo de mujer que se desenvuelve con una libertad sentimental inusual en su época<sup>710</sup>, sino que domina sus facultades mentales mejor que el hombre. De ese modo, la imagen que la definía como irracional y atraída por toda clase de vicios<sup>711</sup> desaparece para dar paso a un nuevo tipo de mujer: la mujer cargada de templanza y firmeza, la mujer que personifica la σωφροσύνη, entendida como la capacidad para dominar las pasiones<sup>712</sup>.

a.

Por medio del sentimiento amoroso, la mujer se acerca al camino de la rectitud y de la moderación, a la σωφροσύνη, pues el comportamiento sentimental de los hombres y de las mujeres parece ser distinto. El hombre se aleja del ideal de la sociedad de su época, su comportamiento se vuelve irracional hasta perder el control de su razón. La mujer, al contrario, se acerca al ideal que tradicionalmente le ha sido negado. No actúa bajo la irracionalidad (actitud considerada preferentemente femenina), sino que, con un perfecto dominio de su razón, es capaz de eludir las mayores tentaciones y vicios. Muestra, por tanto, equilibrio, entereza moral y respetabilidad.

b.

---

<sup>710</sup> Sirva de referencia a este respecto que la mujer no podía decidir con quién quería casarse; era su padre o su tutor quien se encargaba de hacerlo, ignorando por completo sus deseos.

<sup>711</sup> Cf., por ejemplo, DOVER (1984: 146).

<sup>712</sup> Cf. VRIES (1943: 92).

Resulta curioso preguntarse por qué motivo el sentimiento amoroso reflejado por Jenofonte conduce al hombre a la desgracia, alejándolo del concepto moral de su época, pero encamina a la mujer hacia la virtud, exaltando la dignidad de la condición femenina ante un poder tan influyente y tan poderoso como el del ἔρως. Si el poder del deseo erótico era tan fuerte, cabría esperar que el hombre estuviera mejor preparado para vencerlo a causa de la formación recibida en su niñez. Sin embargo, Jenofonte nos muestra la imagen opuesta: el hombre se muestra más débil que la mujer en el momento de enfrentarse al ἔρως<sup>713</sup>.

c.

Una particularidad no menos llamativa que la anterior, en una época en la que algunos investigadores niegan el sentimiento afectivo femenino<sup>714</sup>, es la libertad que concede Jenofonte a sus mujeres para hablar abiertamente de sus sentimientos. Esta libertad nos lleva a pensar que, aunque exista un considerable vacío literario de manifestaciones afectivas femeninas, durante la época clásica, no debemos suponer un total desconocimiento de ellas.

Por otro lado, la reacción de los hombres y mujeres en la obra de Jenofonte, ante el ἔρως, pone de relieve una actitud ante el mundo femenino sensiblemente diferente de

---

<sup>713</sup> Recordemos, por ejemplo, el siguiente texto; *Cyr.*, VI 1, 31-32: ληφθεῖς ἔρωτι τῆς γυναικὸς ἠναγκάσθη προσενεγκεῖν λόγους αὐτῆ περὶ συνουσίας. ἡ δὲ ἀπέφησε μὲν καὶ ἦν πιστὴ τῷ ἀνδρὶ καίπερ ἀπόντι· ἐφίλει γὰρ αὐτὸν ἰσχυρῶς. “Cautivado por el deseo erótico hacia la mujer, se sintió deseoso de contactar con ella para proponerle una relación sexual, pero ella rehusó y fue fiel a su marido, que estaba ausente, porque lo amaba intensamente”.

<sup>714</sup> Citamos, entre otros, a ADRADOS (175) o a LASSO DE LA VEGA (71) en GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985).

la de su época. La mujer es capaz de sentir afecto por su marido, un afecto que, aunque fuera una de las cualidades tradicionales de la buena esposa, es, para nuestro autor, obviamente, más profundo, sincero y leal que el del hombre. Y esta firmeza emocional podría hacernos conjeturar que, en su opinión, la constancia femenina ante las debilidades era más sólida que la masculina.

d.

Otra reflexión acerca del ἔρως jenofonteo femenino nos llevaría a plantearnos si la ausencia de una pasión voluptuosa en la mujer es el fruto de la negación de su deseo sexual, o de la consideración de un sentimiento afectivo femenino más digno y más profundo que el masculino, acorde con el ideal moral y social de la época clásica. Cabría preguntarse, entonces, si estamos ante la plasmación del concepto ideológico de una época, que aspiraba a la moderación sexual, o ante el reconocimiento de un sentimiento amoroso femenino más profundo que el de los hombres.

En cualquier caso, el hecho de que la prosa jenofonteá, de pretensiones objetivas y veraces<sup>715</sup>, muestre abiertamente la capacidad de amar de las mujeres, en una época en que estaban confinadas al interior de las casas e imposibilitadas para manifestarse públicamente, es ya una clara prueba de que su modo de concebir el mundo femenino se distancia del de su época<sup>716</sup> y de que su actitud predice que algo estaba cambiando en la

---

<sup>715</sup> Sobre las características de esta prosa, véase VELA TEJADA (1998: 9-81).

<sup>716</sup> Acerca de la relación entre la mujer y el οἶκος en la época clásica se han presentado en este trabajo numerosos pasajes. No obstante, conviene recordar que la esposa se ubicaba en el interior de la casa, donde ejercía su autoridad sobre las esclavas, cf. Arist., *Pol.*, 1313 b: καὶ τὰ περὶ τὴν δημοκρατίαν δὲ

mentalidad social. Sabemos que la gran mayoría de las mujeres se atenían escrupulosamente a los cánones matrimoniales, pero es evidente que debía existir una minoría inquieta y disconforme deseosa de alcanzar la emancipación<sup>717</sup>; y en esa minoría es en la que parece fijarse Jenofonte.

#### 4.2. La esposa.

Desde el instante en que la mujer entraba como esposa en el οἶκος su vida sufría un considerable cambio<sup>718</sup> al que estaba obligada a adaptarse. Desde el punto de vista

legal, el primer cambio se producía porque pasaba de la tutela de su padre a la de su marido, quien se convertía ahora en su κύριος<sup>719</sup>. Tras la llegada a la casa se cernían

---

γιγνώμενα τὴν τελευταίαν τυρρανικὰ πάντα, γυναικοκρατία τε περὶ τὰς οἰκίας, ἵν' ἔξαγγέλλωσι κατὰ τῶν ἀνδρῶν, καὶ δούλων ἄνεσις διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· οὔτε γὰρ ἐπιβουλεύουσιν οἱ δοῦλοι καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς τυράννοις, εὐημεροῦντάς τε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ταῖς τυραννίσι καὶ ταῖς δημοκρατίαις. “Los decretos de la democracia extrema, la ginococracia en los asuntos domésticos para dar a conocer las cosas de los hombres y el desenfreno de los esclavos por el mismo motivo son todos tiránicos. Los esclavos y las mujeres no conspiran contra los tiranos porque viven cómodamente y son completamente favorables a las tiranías y a las democracias”.

<sup>717</sup> Como testimonian algunos pasajes de Demóstenes; cf. LVII, 31: περὶ δὲ τῆς μητρὸς [...] λέξω, καὶ μάρτυρας ὧν ἂν λέγω καλῶ. καίτοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐ μόνον παρὰ τὸ ψήφισμα τὰ περὶ τὴν ἀγορὰν διέβαλλεν ἡμᾶς Εὐβουλίδης, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοὺς νόμους, οἱ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κακῆγορίᾳ τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὀνειζοντά τι. “Hablaré de mi madre [...] y aportaré testigos de lo que diga. De verdad, atenienses, Eubulides calumniaba nuestros asuntos en el *ágora* no sólo a causa de las decisiones tomadas por votación, sino también a causa de las leyes que ordenan que sea acusado de injuria quien reproche a algún ciudadano o ciudadana el trabajo en el *ágora*”. Otra referencia al trabajo femenino en D., LVII 45: ὡς γὰρ ἔγωγ' ἀκούω, πολλὰ καὶ τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τρυγήτριαι γεγόνασ' ὑπὸ τῶν τῆς πόλεως κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους συμφορῶν ἀσταὶ γυναῖκες, πολλὰ δ' ἐκ πενήτων πλούσιαι νῦν. “Según oigo, muchas mujeres ciudadanas en aquellos tiempos se convirtieron en nodrizas, segadoras y vendimiadoras por las desgracias de la ciudad; y muchas pobres se han convertido hoy en ricas”.

<sup>718</sup> Para la sociedad griega este cambio era notablemente significativo, hasta el punto de que situaba a la mujer en el *status* social más respetable de su vida: el de esposa. Esto provoca que investigadores como MOSSÉ (1990: 55) lleguen a considerar que la situación social de la mujer se define únicamente a partir de su vida matrimonial.

sobre la mujer una serie de deberes y obligaciones con su esposo y con la comunidad que marcarían definitivamente el rumbo de su vida. La primera de estas obligaciones era asegurar la continuidad de la estirpe de su marido<sup>720</sup>.

#### 4.2.1. ΤΕΚΝΟΠΟΙΪΑ<sup>721</sup>.

---

<sup>719</sup> Recuérdese a este respecto que la mujer griega de época clásica no podía llevar una vida independiente, sino que necesitaba la tutela de un hombre como representante suyo para todos los actos legales. Éste era su padre, desde el momento de su nacimiento hasta el momento en que la entregaba como esposa. A partir de ese día el marido se encargaba de representarla legalmente, aunque no se tiene certeza de si la *κυρεία* del marido era igual de poderosa que la del padre, dado que los textos nos presentan padres apelando al derecho de *κυρεία* sobre sus hijas casadas; cf. Arist., *Rh.*, 1401 b- 1402 a: οἷον ὅτι δικαίως Ἀλέξανδρος ἔλαβε τὴν Ἑλένην· αἴρεσις γὰρ αὐτῇ ἐδόθη παρὰ τοῦ πατρός. οὐ γὰρ αἰεὶ ἴσως, ἀλλὰ τὸ πρῶτον· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ μέχρι τούτου κύριος. “Como por ejemplo, que Alejandro aceptó a Helena con pleno derecho, pues la elección había sido hecha por su padre. No siempre sucede de igual modo, sino en el primer matrimonio, pues el padre es el *κύριος* hasta ese momento”. Esta situación nos permite suponer que, en caso de divorcio, el padre podía seguir manteniendo la *κυρεία*, como afirma HARRISON (1998: 31-32). Sin embargo, en cuanto a los restantes aspectos legales, sí es seguro que la tutela de la esposa pasaba al marido: así ocurría con la administración de la dote, la representación legal de los hijos o la defensa de la esposa ante los tribunales.

<sup>720</sup> La obligación de parir para sus esposos no era exclusiva del mundo griego, sino un precepto de casi todas las sociedades occidentales, como muestra el trabajo de carácter antropológico de CALLAWAY (1978: 163-184).

<sup>721</sup> Nos servimos del sustantivo *τεκνοποιΐα* puesto que es el único que encontramos en nuestros autores, si bien existe otro sustantivo con un valor semántico similar: *τεκνογονΐα*. Éste último no está presente en los textos que analizamos pero se encuentra en diversos autores y obras. Véase, entre otros, Aster.Stoic., *Commentarii in Psalmos*, 12, 6; Athan.Theol., *Contra gentes*, 5, 5; *Epistulae ad Castorem*, 28, 881; *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 28, 632; Basil., *De legendis gentilium libris*, 33, 3; Basil.Theol., *Enarratio in prophetam Isaiam*, 13, 273; 14, 281; 14, 282; *Homilia de virginitate*, 1, 7; *In sanctam Christi generationem*, 31, 1468; Basil.Scr.Eccl., *De virginitate*, 709, 17; 717, 9; Clem.Al. *Stromata*, 3, 12. 90; Chrysipp.Stoic., *Fragmenta moralia*, 611, 7; Cyrill., *Catecheses ad illuminandos 1-18*, 5, 5-6; 9, 15; Cyrill.Theol., *Commentarii in Joannem*, 1, 201; *Commentarii in Lucam*, 72, 892; *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, 68, 960; *Glaphyra in Pentateuchum*, 69, 204; Did.Caec., *De trinitate*, 7, 3; *In Genesim*, 245, 6; Epiph.Scr.Eccl., *Panarion* 1, 282; 1, 294; 1, 299; 2, 207; 2, 399; 3, 91; Eus., *Comentarius in Isaiam*, 1, 90; *Contra Marcellum*, 1. 4; Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 94, 25; Gal., *In Hippocratis de natura hominis librum commentarii III*, 15, 49; Greg.Nyss.Theol., *De mortuis oratio*, 9, 63; *De virginitate*, 13, 3; *De vita Mosis*, 2, 37; *Encomium in XL martyres*, 46, 766; *Liber de cognitione dei*, 130, 316; *Oratio in diem natalem Christi*, 1137, 51; Hp., *Epistulae*, 17, 105; Ignat. Scr.Eccl., *Epistulae spuriae*, 6, 4. 3; Joann.Chrys., *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 47, 384; *De Anna*, 54, 637; 54, 640; *De sanctis Bernice et Prosdoce*, 50, 639; *De nativitate Joannis Baptistae*, 39; 66; *In ascensionem (sermo 3)*, 52, 798; *In Genesim (homiliae 1-67)*, 53, 370; 54, 421; 54, 454; 54, 490; *In epistulam I ad Thessolonicensis*, 62, 433; *In epistulam I ad Timotheum*, 62, 543; 62, 545; *In evangelii dictum et de virginitate*, 64, 39; *In Genesim (sermo 3)*, 56, 531; 56, 535; *In laudem conceptionis sancti Joannis Baptistae*, 50, 790; *In Martham, Mariam et Lazarum*, 61, 701; *In natale sancti Joannis*

La esposa debía procrear un hijo varón legítimo que recibiera la herencia y el *status* de su padre<sup>722</sup>. Por ese motivo era tan importante la legalidad del matrimonio, ya que sin ella no podía transmitirse la herencia. La maternidad, concebida por la sociedad griega como un don femenino, llegó a considerarse un deber casi institucionalizado<sup>723</sup>: una especie de servicio público<sup>724</sup> con el que las mujeres compensaban al Estado por su crianza y su alimentación<sup>725</sup>, asegurada en el matrimonio por medio de la dote<sup>726</sup>.

---

*prophetae*, 61, 758; *In Psalmum* 92, 55, 616; *In triduanam resurrectionem domini*, 50, 822; *Macar.Scr.Eccl.*, *Sermones* 64, 2, 11; *Marc.Theol.*, *Fragmenta*, 34, 8; Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12-17), 17, 33; *Fragmenta in Lucam*, 32c, 1-2; 32c, 4; *In Jeremiam*, 4, 5. 19; *Phot.*, *Bibliotheca*, 237, 308a; Theodoret., *Interpretatio in XII epistulas sancti Pauli*, 82, 804; *Simp.*, *Commentarius in Epicteti enchiridion*, 96, 17; *Theophil.*, *Ad Autolyicum*, 3, 24; 3. 28; *Stob.*, *Anthologium*, 2, 7. 11b.

<sup>722</sup> Las causas por las que la sociedad griega exigía a la esposa el nacimiento de un hijo varón lo más pronto posible son postuladas por RAEPSAET (1971: 80-110).

<sup>723</sup> Jenofonte pone en boca de Licurgo este postulado quizás para darle mayor credibilidad o para hacerlo más firme; *cf. Lac.*, 1, 4: ταῖς δ' ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν τεκνοποιίαν “Considerando que la procreación era lo más importante para las mujeres libres...”

<sup>724</sup> *Cf. Pl.*, *R.*, 460 e: γυναικὶ μὲν, ἦν δ' ἐγὼ, ἀρξαμένη ἀπὸ εἰκοσιέτιδος μέχρι τεττάρωνταέτιδος τίκτειν τῇ πόλει. “Es necesario que en la mujer el parir para la ciudad empiece desde los veinte hasta los cuarenta años” También en *Arist.*, *Pol.*, 1335 b: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισται, πότε ἀρχεσθαι χρὴ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἀρμόττει πρὸς τεκνοποιίαν ὀρίσθω. “Puesto que está delimitada para el hombre y para la mujer el inicio de su edad adulta y desde cuándo debe comenzarse la vida en común, que se delimite también durante cuánto tiempo conviene desempeñar el servicio público de la procreación”.

<sup>725</sup> Cuando la mujer no daba hijos a su marido el hombre podía repudiarla o buscar una nueva esposa, como sucedió en el caso de Aristón; *cf. Hdt.*, VI 61, 2. A Anaxádridas le aconsejan los éforos que renuncie a su esposa para casarse con otra que fuera fértil; *cf. Hdt.*, V 39, 1- 2. Pero los textos nos presentan actitudes mucho más drásticas, ofensivas para la mujer, como la de contenido mitológico respecto de Alejandro y la mujer de Jasón; *cf. X.*, *HG*, VI 4, 37: οἱ δὲ τινες ὡς ἐπεὶ παῖδες αὐτῶ οὐκ ἐγίγνοντο ἐκ ταύτης, ὅτι πέμπων εἰς Θήβας ἐμνήστευε τὴν Ἰάσονος γυναῖκα [ἀνα]λαβεῖν. “Otros dicen que no le nacieron hijos de ella porque envió un mensajero a Tebas y pretendió llevarse a la esposa de Jasón”.

<sup>726</sup> El valor de la dote no se perdía en el momento de la entrada de la mujer en la casa en calidad de esposa. Ya dentro del οἶκος era una garantía de su alimento diario y, en el caso de que se produjera la disolución del matrimonio, continuaba siendo la única seguridad legal que le quedaba; *cf. GARNER* (1987: 85).

Esta deuda femenina con la sociedad es sobradamente conocida por la literatura griega<sup>727</sup> y no precisa de mayor insistencia, si bien presentaremos a continuación un análisis más detallado del tratamiento que le dan nuestros autores.

En primer lugar, destaca la circunstancia de que en numerosas ocasiones se justifica la presencia de las esposas sólo por el hecho de su maternidad, pues han engendrado hijos para los personajes masculinos que aparecen en el relato. En estos casos la maternidad se cita rápida y brevemente con una concisa referencia a la procedencia genética femenina, sin aportar detalles más extensos<sup>728</sup>.

En otras ocasiones la referencia a la maternidad es un poco más detallada y pueden aparecer breves notas al respecto en las que se emplea el verbo τίκτω<sup>729</sup>. Pero

---

<sup>727</sup> Cf., por ejemplo, Plu., *Moralia*, 144 b: τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει. “Lo más sagrado de todo para procrear hijos es la siembra nupcial y la labranza”. Asimismo, en *Moralia*, 240 e: Ἐρωτηθεῖσα δὲ ὑπὸ τινος Ἀττικῆς, Διὰ τί ὑμεῖς ἄρχετε μόναι τῶν ἀνδρῶν αἱ Λάκαιναι; ὅτι ἔφη, καὶ τίκτομεν μόναι ἄνδρας. “Al ser preguntada por alguien del Ática, ¿por qué vosotras las laconias sois las únicas que mandáis sobre los hombres? –le respondió, porque somos las únicas que parimos hombres”.

<sup>728</sup> Estos ejemplos se encuentran en los tres prosistas, pero destacan de un modo especial en la obra de Heródoto, dado que Tucídides aporta escasos datos y Jenofonte abarca otros aspectos. Citaremos, como ejemplo de ello, los siguientes pasajes: Hdt., I 92, 3; I 117, 2; II 1, 1; III 2, 1-2; III 50, 2; IV 3, 1; IV 78, 1; IV 80, 3; VI 41, 2; VI 53, 1; VI 138; 2-4; VII 2, 2; VII 5, 1; VII 64, 2; VII 78, 1; VII 82, 1; VII 97, 1; VII 141, 4; VII 150, 2; VII 224, 2; VIII 136, 1; Th., VI 55, 1; X., *An.*, VII 8, 8; X., *HG*, II 1, 8; IV 1, 39; X., *Cyr.*, I 2, 1; I 3, 1; I 4, 13; I 5, 2; II 4, 5; III 1, 10.

<sup>717</sup> Cf. Hdt., I 108, 4: λάβε τὸν Μανδάνη ἔτεκε παῖδα, φέρων δὲ ἐς σεωυτοῦ ἀπόκτεινον. “Coge al hijo que ha dado a luz Mandane, llévalo a tu casa y mátalos”. También en Hdt., V 92γ, 1: ὡς δ’ ἔτεκε ἡ γυνὴ τάχιστα, πέμπουσι σφέων αὐτῶν δέκα ἐς τὸν δῆμον ἐν τῷ κατοίκητο Ἡετίων καὶ ἀποκτενέοντας τὸ παιδίον. “Tan pronto como la mujer dio a luz, enviaron diez hombres de los suyos al *demo* en que vivía Eetión para matar al niño”. El uso de adjetivos relacionados con τίκτω está presente también en nuestros autores; cf. Hdt., I 111, 1: τῷ δ’ ἄρα καὶ αὐτῷ ἡ γυνὴ ἐπίτεξ ἑοῦσα πᾶσαν ἡμέρη. “Su esposa por aquellos días se encontraba próxima a parir para él”. Véase el empleo del adjetivo ἄτοκος en Hdt., V 41, 1: καὶ ἡ προτέρη γυνὴ τὸν πρότερον χρόνον ἄτοκος ἑοῦσα τότε κως ἐκύησε. “La primera esposa, que en un primer momento había sido estéril, por ese tiempo se quedó embarazada”.

los pasajes más interesantes son aquéllos que aportan información adicional de mayor interés, como el alumbramiento de gemelos<sup>730</sup>. En contadas ocasiones nuestros autores ofrecen algunos datos significativos que nos permiten hacernos una idea de los conocimientos médicos relativos al embarazo. Asimismo, son una valiosa fuente de información sobre los aspectos culturales y legales que envolvían la procreación.

El conocimiento médico y biológico presente en nuestros textos es de dos tipos. Uno es el relativo al léxico, pues nos orienta respecto de los conocimientos que en época clásica se tenían de la gestación y la procreación. El otro es el que nos aporta datos de interés sobre las investigaciones médicas en cuestiones de embarazo.

a.

Del estudio del léxico verificamos la existencia de un adjetivo para designar a la mujer capaz de engendrar hijos: *τεκνοποιός*<sup>731</sup>. No obstante, parece que este calificativo no se aplicaba únicamente a la mujer que hubiera parido sino que podía hacer referencia

---

<sup>730</sup> Hdt., VI 52, 2: *θυγατέρα δὲ αὐτὴν λέγουσι εἶναι Αὐτεσίωνος τοῦ Τεισαμενοῦ τοῦ Θερσάνδρου τοῦ Πολυνείκεος· ταύτην δὴ τεκεῖν δίδυμα*. “Dicen que ésta era hija de Autesión, hijo de Tisámeno, quien era, a su vez, hijo de Tersandro, el hijo de Polinices. Y dicen también que parió gemelos”.

<sup>731</sup> *Τεκνοποιός* no es el único adjetivo con el que se designaba a la mujer procreadora. La importancia de la maternidad se desprende de la variedad de adjetivos que definen a la mujer fértil: *παιδοποιός*; *cf.*, entre otros, E., *Rh.*, 338; D. LIX 93; Plu., *Thes.*, VI 1, 8; *τεκνογόνος*; *cf.*, por ejemplo, Ar., *Th.*, 928; *παιδογόνος*; en *AP*, (Ath., *Deipn.*, II 15) ο *τεκνοσπόρος* en época romana.

a cualquier mujer<sup>732</sup>, debido a que todas las mujeres eran, previsiblemente, procreadoras<sup>733</sup>:

Χίλων δὲ ὁ Λακεδαιμόνιος παρατυχῶν καὶ θεησάμενος τὸ τέρας  
συνεβούλευε Ἰπποκράτει πρῶτα μὲν γυναῖκα μὴ ἄγεσθαι τεκνοποιὸν ἐς  
τὰ οἰκία.<sup>734</sup>

Pero, como cabe esperar, no todas las mujeres se quedaban embarazadas en los primeros meses de matrimonio<sup>735</sup> y había mujeres biológicamente incapaces de procrear. Como los conocimientos de ginecología en el mundo griego eran bastante escasos<sup>736</sup>, al menos en lo que sabemos por los tratados médicos del s. V a. C., las

---

<sup>732</sup> ΤΕΚΝΟΠΟΙΟΥΣ no hacía referencia únicamente a la mujer que ya había sido madre, sino que aludía al don femenino de la procreación, el don que las hacía imprescindibles para la continuidad de la ciudad.

<sup>733</sup> La menstruación era la señal que, según la medicina, indicaba el comienzo de la edad fértil en la mujer; cf. ROUSSELLE (1980: 1092).

<sup>734</sup> Hdt., I 59, 2: “Quilón, el lacedemonio, casualmente presente en aquella ocasión, contempló la señal enviada por los dioses y aconsejó primero a Hipócrates que no tomara como esposa para su casa a una mujer fértil”. El consejo que da Quilón a Hipócrates es su interpretación del extraño suceso ocurrido en la consulta de Hipócrates a Zeus. Este suceso aparece narrado en Hdt., I 59, 1.

<sup>735</sup> Diversos factores podían influir en este suceso; uno de ellos era la precoz edad en la que se llevaban a cabo los matrimonios, a los trece años en el caso de las ἐπίκληροι. Tan pronto como la mujer tenía la primera menstruación se consideraba que había llegado a la edad del matrimonio. Aristóteles e Hipócrates nos informan de que a los catorce años la mujer había llegado a la edad de la pubertad; cf. Arist., *H.A.*, 581 a-b: φέρειν δὲ σπέρμα πρῶτον ἄρχεται τὸ ἄρρεν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς δις ἐπτὰ τετελεσμένοις. [...] περὶ τὸν αὐτὸν δὲ χρόνον καὶ τοῖς θήλεσιν ἢ τ' ἔπαρσις γίνεται τῶν μαστῶν καὶ τὰ καταμήνια καλούμενα καταρρήγνυται. “Normalmente, el hombre empieza a producir semen por primera vez a los catorce años. [...] Por la misma época en las mujeres se produce el aumento de las mamas y rompen las llamadas menstruaciones”. Esta edad tan precoz podía ser una de las causas que impedían la concepción en los primeros años, así como la opinión postulada por AMUNDSEN y DIERS (1969: 127) de que la pubertad podía adelantarse hasta los once años. Este adelanto hacía posible el matrimonio, pero no garantizaba la procreación.

<sup>736</sup> Las investigaciones acerca del cuerpo y la sexualidad femenina se dedican a tres campos de estudio, la explicación de las funciones genitales, la explicación de la naturaleza del cuerpo femenino y la descripción de las enfermedades propias de las mujeres.

mujeres que no se habían quedado embarazadas al principio del matrimonio y las que eran realmente estériles se englobaban por medio de un único concepto: el de la esterilidad. La causa de esta globalización era que ambas circunstancias se consideraban idénticas, dado que tenían las mismas consecuencias: la imposibilidad de proporcionar al marido un hijo varón<sup>737</sup>. Todas estas mujeres son denominadas ἄτοκοι por nuestros autores<sup>738</sup>:

καὶ ἡ προτέρα γυνὴ τὸν πρότερον χρόνον ἄτοκος ἐοῦσα τότε κως  
ἐκύησε.<sup>739</sup>

I. Además de la distinción entre mujeres fértiles y no fértiles, contamos con diversas puntualizaciones sobre la gestación, período de tiempo designado por nuestros autores mediante el verbo κυέω<sup>740</sup>. En cuanto a las mujeres embarazadas, éstas son designadas con adjetivos formados a partir de dicho verbo, como ἔγκυοι:

---

<sup>737</sup> El conocimiento incipiente de la ginecología griega impedía diferenciar qué mujeres eran realmente estériles de aquéllas que, no siéndolo, tenían dificultades para concebir. Sin embargo, para una sociedad interesada en la búsqueda rápida de descendencia, la consecuencia inmediata era la ausencia de prole y el procedimiento que debía seguirse era buscar la solución más rápida. Por ello y como no solía admitirse la esterilidad masculina, se recurría al divorcio y a un posterior matrimonio, a fin de solventar dicha adversidad; cf. Hdt., VI 61, 2: Ἄριστων βασιλεύοντι ἐν Σπάρτῃ καὶ γήμαντι γυναῖκας δύο παῖδες οὐκ ἐγίνοντο. καὶ οὐ γὰρ συνεγινώσκετο αὐτὸς τούτων εἶναι αἴτιος, γαμέει τρίτην γυναῖκα· ὦδε δὲ γαμέει. “A Aristón, que gobernaba en Esparta y se había casado con dos mujeres, no le habían nacido hijos, pero como él mismo no quería reconocerse culpable de ello, se casó con una tercera esposa. Así se casó”.

<sup>738</sup> Otros adjetivos como ἄγονοι definían de igual forma a las mujeres estériles.

<sup>739</sup> Hdt., V 41, 1: “La primera esposa, que en un primer momento había sido estéril, por ese tiempo se quedó embarazada”.

<sup>740</sup> Cf. Hdt., V 41, 1: καὶ ἡ προτέρα γυνὴ τὸν πρότερον χρόνον ἄτοκος ἐοῦσα τότε κως ἐκύησε.

ἡ συνοικήσασά τε Ξανθίππῳ τῷ Ἀρίφρονος καὶ ἔγκυος ἐούσα εἶδε  
ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ.<sup>741</sup>

El adjetivo ἔγκυος designa el período de tiempo en el que transcurre la gestación, pero no alude al momento del parto, ni al tiempo en el que la mujer está próxima al alumbramiento. Los adjetivos que hacen referencia a tal momento guardan relación con τίκτω. En nuestros textos encontramos ἐπίτοκοι y ἐπίτεκοι. Para ἐπίτοκοι, valga el siguiente ejemplo:

μετεπέμψατο ἐκ τῶν Περσέων τὴν θυγατέρα ἐπίτοκα ἐούσαν.<sup>742</sup>

Con referencia a ἐπίτεκοι puede servir el siguiente texto:

τῷ δ' ἄρα καὶ αὐτῷ ἡ γυνὴ ἐπίτεξ ἐούσα πᾶσαν ἡμέρην.<sup>743</sup>

II. El momento del parto está señalado en nuestros textos de dos formas: por medio de un complemento que indicaba el acto de la procreación, como vemos en el ejemplo que acabamos de citar<sup>744</sup>.

---

“La primera esposa, que en un primer momento había sido estéril, por ese tiempo se quedó embarazada”.

<sup>741</sup> Hdt., VI 131, 2: “[Agarista], mientras convivía en matrimonio con Jantipo, el hijo de Arifrón, tuvo una visión onírica en su embarazo”.

<sup>742</sup> Hdt., I 108, 2: “Mandó traer de Persia a su hija que estaba próxima a parir”.

<sup>743</sup> Hdt., I 111, 1: “Su esposa por aquellos días se encontraba próxima a parir para él”.

También se hace señalando la procedencia materna del hijo. La descendencia nacía de un determinado cuerpo femenino que lo había albergado desde la concepción hasta su nacimiento:

ταῦτα ἐβουλεύσαντο οἱ Σκύθαι βουλόμενοι ἐξ αὐτέων παίδας  
ἐκγενήσασθαι.<sup>745</sup>

b.

La información médica proporcionada por nuestros autores es mucho más atractiva, porque refleja el conocimiento que se tenía en el mundo griego sobre la gestación. De algunos pasajes deducimos que las mujeres no eran del todo desconocedoras de su propia anatomía. Pero resulta igualmente sustancial la aproximación a las elementales nociones de ginecología existentes en época clásica debido a que tanto el embarazo como el parto eran vigilados y seguidos por las mujeres que ya habían parido<sup>746</sup>.

---

<sup>744</sup> Hdt., I 111, 1.

<sup>745</sup> Hdt., IV 111, 2: “Los escitas decidieron esto porque querían que sus hijos nacieran de ellas”

<sup>746</sup> Una descripción notablemente gráfica y cruda de cómo se llevaban a cabo los partos en el mundo griego se encuentra en el trabajo de GOURÉVITCH (1985: 187-193). Para la posición adoptada por las mujeres durante el alumbramiento, remitimos a un segundo trabajo de GOURÉVITCH (1988: 42-47).

La pobreza de conocimientos ginecológicos de la época clásica se incrementaba por la prohibición de que los médicos trataran a las embarazadas<sup>747</sup>, en la idea de que las exploraciones ginecológicas eran una clara ofensa para la estima social de una mujer casada<sup>748</sup>. Por ese motivo, las mujeres recibían insuficientes cuidados médicos en sus embarazos, limitados, principalmente, a la dieta que debían seguir y a la solución de las hemorragias. En cuanto al momento del parto, se tiene noticias de la asistencia de una comadrona y varias ayudantes elegidas de entre las mujeres que ya habían dado a luz<sup>749</sup>. La reconocida ausencia de hombres durante el alumbramiento<sup>750</sup> impedía a la medicina beneficiarse con el enriquecimiento de la observación y anotación de los diferentes percances acaecidos durante el parto. Por tal motivo, los médicos se dedicaban a la especulación filosófica sobre los detalles relatados por las mujeres que asistían a las parturientas<sup>751</sup>.

---

<sup>747</sup> Los estudios médicos provenían de la información aportada por las mujeres tanto sobre sus propios embarazos como sobre los de las mujeres que conocían; *cf.* ROUSSELLE (1980: 1094).

<sup>748</sup> Resultaba inconcebible para la mentalidad griega que un hombre distinto del marido realizara una exploración genital a una esposa respetable. Téngase en cuenta que la mujer de posición social acomodada permanecía recluida en el interior de la casa para evitar su exposición a la mirada de hombres extraños; *cf.* GARLAND (1990: 233).

<sup>749</sup> Estas ayudantes eran esclavas de la comadrona y no se ocupaban de los detalles importantes, sino de los trabajos menos significativos como reconfortar a la parturienta de sus dolores o asegurarse de que estaba sentada en la postura correcta. De entre estas esclavas destacaba una a la que se le encomendaba la labor de evitar el desgarro anal, mediante la aplicación de apósitos con agua caliente.

<sup>750</sup> Existen ciertas dudas acerca de que esa ausencia fuera absoluta, pues algunos investigadores mencionan la presencia de parteros que ayudaban a las comadronas en su labor; *vid.* ESLAVA GALÁN (1997: 157).

<sup>751</sup> Las especulaciones filosóficas y médicas de la Antigüedad resultan poco verosímiles a la luz de la medicina actual. Una de ellas es la justificación que se daba a los partos difíciles: la clase de invierno que hubiera tenido lugar en el momento en que la mujer estaba embarazada, el tipo de feto, así como su posición en el útero y la actitud negativa de la mujer ante la concepción.

Ésa es la causa de que Heródoto describa la asistencia de los éforos a un parto<sup>752</sup>:

ὕπ' ἀπιστίας οἱ ἔφοροι τίκτουσαν τὴν γυναῖκα περιζόμενοι  
ἐφύλαξαν.<sup>753</sup>

c.

El alejamiento de los hombres de los asuntos ginecológicos no implica su desconocimiento. La literatura griega muestra que los hombres trataban de tener bajo control la maternidad<sup>754</sup> y uno de los medios de los que se servían a tal efecto era la legislación. Para asegurar ese control dictaban leyes que exigían reconocer legítimamente a los hijos tanto por sus padres como por la sociedad. Habida cuenta de las deficiencias de la ginecología, comenzaron a desarrollarse diversas propuestas filosófico-médicas acerca del mejor momento para la concepción.

I. Si en época clásica la edad de los matrimonios era bastante precoz para las mujeres (entre trece y quince años), resulta obvio que el deber de procrear empezaba desde el preciso instante en que la hija entraba en la casa de su marido como esposa. La

---

<sup>752</sup> Heródoto necesita aclarar el lector que la asistencia de los éforos era debida únicamente a la necesidad de certificar que la mujer no había fingido el embarazo. La justificación aportada es una prueba de lo insólito de la situación.

<sup>753</sup> Hdt., V 41, 2: “Por causa de su incredulidad, los éforos se sentaron alrededor de la mujer que iba a parir y la vigilaron”.

<sup>754</sup> El interés de los hombres por tener bajo control la maternidad es otra forma de asegurar la continuidad de sus οἴκοι, sus estirpes y la propia ciudad. La importancia de la legislación durante la época clásica se deja ver en casi todos los ámbitos sociales. No queda excluida de ellos la maternidad, instrumento sobre el que se asentaba la pervivencia de la cultura y el mundo griego.

edad tan prematura en que tenían lugar los matrimonios ocasionaba que, en la mayoría de las veces, se presentaran partos difíciles y existiera una mortalidad muy elevada<sup>755</sup>,

dado que el cuerpo de la mujer aún no estaba suficientemente desarrollado para la maternidad<sup>756</sup>.

Esta realidad se oponía visiblemente a los consejos de la medicina griega, partidaria de las relaciones sexuales prematuras en la creencia de que hacían más dócil el carácter de la mujer y quitaban todas las enfermedades y traumas de la adolescencia<sup>757</sup>. Pero, a pesar de esas recomendaciones médicas, la mortalidad femenina era muy elevada, posiblemente por causa de la temprana edad en que solía tener lugar el primer embarazo, especialmente en las ἐπίκληροι, obligadas a procrear lo más pronto posible. También la elevada mortalidad podía ser consecuencia de las malformaciones

---

<sup>755</sup> La mortalidad femenina en el parto era muy elevada, pues en los alumbramientos problemáticos se llevaban a cabo verdaderas atrocidades exentas de las mínimas condiciones higiénicas. Estas atrocidades, que tenían como principal objetivo salvar al feto, despreciando la vida de la madre, incluían desde el empleo de las manos para sacar a la criatura hasta el empleo de tenazas para despedazar al feto y extraerlo del vientre femenino, lo que, en casi todas las ocasiones, provocaba la muerte de la mujer por la considerable pérdida de sangre. WELLS (1975: 1238-1240) agrupa las causas que provocaban la elevada mortalidad de las parturientas en infecciones, hemorragias y causas extrañas y diversas que podían producirse.

<sup>756</sup> Esta creencia es postulada por Aristóteles; *cf. Pol.*, 1335 a: ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιίαν. [...] ἐν ὅσαις γὰρ τῶν πόλεων ἐπιχωριάζει τὸ νέους συζευγνύειν καὶ νέας, ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν. ἔτι δὲ ἐν τοῖς τόκοις αἱ νέαι πονοῦσιν τε μᾶλλον καὶ διαφθεῖρονται πλείους. “La cópula de los jóvenes es de mala calidad para la procreación [...] En cada una de las ciudades en que se tiene por costumbre que los jóvenes y las jóvenes se unan, los hombres son imperfectos y pequeños de cuerpo. Además, en los partos las jóvenes sufren mucho y mueren en mayor número”.

<sup>757</sup> Se creía que algunas de las enfermedades aplicadas por los griegos a las mujeres, tales como el histerismo, tenían su origen en el fuego uterino. El fuego uterino se producía por la continencia sexual de las mujeres ya que, al no poder satisfacer sus deseos corporales, éstos se transformaban en histeria. El único remedio existente, según la medicina, eran las prácticas sexuales, haciendo que la mujer obtuviera placer de las relaciones, pues, de ese modo, se produciría la emisión de lo que la medicina griega llamaba el esperma femenino. La emisión de este esperma no sólo curaba a las mujeres de su histerismo, sino que aseguraba la fecundación; *cf. ROUSSELLE* (1980: 1110-1112).

físicas de las mujeres originadas, quizás, por la mala alimentación recibida desde la infancia<sup>758</sup>, en la idea de que necesitaban la mitad de alimento que los hombres<sup>759</sup>.

Posiblemente, esa mortandad femenina sea también la que lleve a Jenofonte a manifestar una idea contraria a la de su época, donde se tendía a reducir la edad del matrimonio hasta los doce o trece años en el período romano<sup>760</sup>. Jenofonte propone un planteamiento innovador, al considerar que la procreación no debe hacerse antes de la plena madurez del cuerpo femenino, sugerencia manifestada con posterioridad por autores como Aristóteles<sup>761</sup> o Platón<sup>762</sup>:

---

<sup>758</sup> Esta deficiencia alimenticia durante el embarazo provocaba que la mayoría de las mujeres sufrieran de anemia, lo que las convertía en presa fácil ante las infecciones y hemorragias, riesgo que aumentaba en el momento del parto cuando tenía lugar una considerable pérdida de sangre.

<sup>759</sup> WELLS (1975: 1247) considera, como evidencia de la deficiente alimentación que recibían las mujeres frente a los hombres, el hecho de que los restos arqueológicos dejen entrever mayor escasez de dientes en las mujeres, menor desgaste de sus dentaduras frente a las de los hombres y una musculatura de masticación más débil que la masculina.

<sup>760</sup> Cf. los ejemplos antes citados: Plu., *Num.*, 4, 2 y DC, LIV 16, 7.

<sup>761</sup> *Pol.*, 1335 a: διὸ τὰς μὲν ἀρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἐπτὰ καὶ τριάκοντα [ἢ μικρόν]. ἐν τοσοῦτῳ γὰρ ἀκμάζουσί τε τοῖς σώμασιν (ἢ) συζεύξῃς ἔσται, καὶ πρὸς τὴν παῦλαν τῆς τεκνοποιίας συγκαταβήσεται τοῖς χρόνοις εὐκαίρως. “Por lo cual, están de acuerdo en que ellas se unan sexualmente con los hombres en torno a los dieciocho años y ellos a los treinta y siete [o menos]. Mientras tanto llegarán a la madurez física y se realizará la unión satisfactoriamente; en cuanto al fin de la edad de la procreación, ésta remitirá de modo oportuno con el tiempo”.

<sup>762</sup> Cf., a modo de ejemplo, *R.*, 460 e- 461 a: ἔφαμεν γὰρ δὴ ἐξ ἀκμαζόντων δεῖν τὰ ἔκγονα γίνεσθαι. Ἀληθῆ. Ἄρ' οὖν σοι ξυνοκεῖ μέτριος χρόνος ἀκμῆς τὰ εἴκοσι ἔτη γυναικί, ἀνδρὶ δὲ τὰ τριάκοντα; τὰ ποῖα αὐτῶν; ἔφη. Γυναικί μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ἀρξαμένη ἀπὸ εἰκοσιετίδος μέχρι τεττάρωνταετίδος τίκτειν τῇ πόλει· ἀνδρὶ δ' ἐπειδὴν τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμὴν παρῆ, τὸ ἀπὸ τούτου γεινᾶν τῇ πόλει μέχρι πεντεκαίπεντηκονταέτους. Ἀμφοτέρων γοῦν ἔφη, αὕτη ἀκμὴ σώματός τε καὶ φρονήσεως. “Hemos dicho que es preciso que los hijos nazcan de personas que estén maduras. Es verdad. ¿Acaso te parece igualmente bien que para la mujer la edad del tiempo de la maternidad sean los veinte años y para el hombre los treinta? ¿Cuántos años, entonces? -le preguntó. Es necesario que en la mujer el parir para la ciudad empiece desde los veinte hasta los cuarenta años y para el hombre que empiece a engendrar para la ciudad después de llegar a la edad óptima para las carreras y

οὐ μόνον ἀγαθοὺς δεῖ τοὺς ἐξ ἀλλήλων παιδοποιουμένους εἶναι,  
ἀλλὰ καὶ ἀκμάζοντας τοῖς σώμασιν. ἢ δοκεῖ σοι ὅμοια τὰ σπέρματα εἶναι  
τὰ τῶν ἀκμαζόντων τοῖς τῶν μήπω ἀκμαζόντων ἢ τῶν παρηκμακώτων;<sup>763</sup>

Plenamente consciente de que su opinión podía provocar dudas en los lectores por su abierta oposición a la política matrimonial de la época<sup>764</sup>, nuestro autor reafirma su postulado mediante las palabras de algún personaje de reconocido prestigio social, como Licurgo:

ἔταξεν ἐν ἀκμαῖς τῶν σωμάτων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, καὶ τοῦτο  
συμφέρον τῇ εὐγονίᾳ νομίζων.<sup>765</sup>

---

hasta los cuarenta y cinco años. Sin duda, -añadió- pues para ambos ésa es la madurez del cuerpo y de la mente”.

<sup>763</sup> X., *Mem.*, IV 4, 23: “No sólo es necesario que estén sanos quienes, de entre ellos, van a engendrar hijos, sino que deben estar maduros en sus cuerpos. ¿Te parece que es igual la semilla de aquéllos que están maduros a la de los que aún no lo están o están viejos?”

<sup>764</sup> Basta recordar para ello la legislación del epiclerato, que imponía a los hombres la obligación de mantener relaciones sexuales con la mujer para que quedara embarazada lo más pronto posible; *cf.* Plu., *Sol.*, 20, 2: ἄτοπος δὲ δοκεῖ καὶ γελοῖος ὁ τῆ ἐπικλήρω διδούς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγωνῶς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ἢ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα τοῦ ἀνδρὸς ὀπύεσθαι. “Extraña y ridícula parece la ley que permite a la heredera ser tomada como esposa por el pariente más cercano, si el que tiene potestad sobre ella y se ha convertido en su κύριος es incapaz de tener relaciones sexuales con ella”.

<sup>765</sup> X., *Lac.*, I 6: “Ordenó establecer los matrimonios en la madurez de los cuerpos, considerando esto ventajoso para la buena descendencia”. Plutarco manifiesta un testimonio similar respecto de Licurgo; *cf.* Plu., *Lyc.*, 15, 4: ἐγάμουν δὲ δι’ ἀρπαγῆς, οὐ μικρὰς οὐδ’ ἄωρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους. “Se casaban por raptó, no pequeñas, ni prematuras para la ceremonia, sino estando en plena lozanía y en edad madura”. Téngase en cuenta que Jenofonte es para Plutarco una fuente ocasional directa o indirecta; *vid.* RAMÓN PALERM (1992: 277-282).

II. Atendiendo a los datos biológicos de los textos, podemos colegir que la sociedad griega tenía conocimientos acerca de la duración de la gestación, que no era igual en todas las mujeres; incluso se conocían los partos prematuros<sup>766</sup>. Una curiosa reflexión acerca de la fluctuación temporal del alumbramiento, puesta en boca de una mujer que ya había sido madre, sirva para ratificar que el conocimiento adquirido por las mujeres sobre la maternidad se basaba en experiencias personales y no en un análisis médico-biológico:

τίκτουσι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἐπτάμηνα, καὶ οὐ πᾶσαι  
δέκα μῆνας ἐκτελέσασαι· ἐγὼ δὲ σέ, ὦ παῖ, ἐπτάμηνον ἔτεκον.<sup>767</sup>

d.

Otro interesante hecho que transmiten nuestros autores es el conocimiento del aborto provocado<sup>768</sup>, aunque no sabemos si la sociedad griega imponía alguna penalización legal a dicha práctica, dado que la información transmitida por los textos literarios es bastante escasa. No obstante, es obvio suponer que la posible penalización

---

<sup>766</sup> La existencia de embarazos sietemesinos era conocida por la medicina. Así se desprende del texto siguiente: Pl., *R.*, 461 d: οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγὼ· ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας τις αὐτῶν νυμφίος γένηται, μετ' ἐκείνην δεκάτῳ μηνί καὶ ἐβδόμῳ δὴ ἅ ἂν γένηται ἔκγονα, ταῦτα πάντα προσερεῖ τὰ μὲν ἄρρενα ὑεῖς, τὰ δὲ θήλεα θυγατέρας, “De ningún modo, -dije- porque desde ese día llamó hijos e hijas, según fueran varones o hembras, a alguno de los recién casados nacidos de aquélla a los nueve o a los ocho meses”.

<sup>767</sup> Hdt., VI 69, 5: “Las mujeres paren en el octavo mes y en el séptimo mes y no todas llevan a término los nueve meses; yo a ti, hijo, te di a luz en el séptimo mes”.

<sup>768</sup> ADAM (1984: 141-142) asegura que las mujeres de condición social elevada mostraban una gran preocupación por la pérdida de su figura. Por ese motivo, acudían a la práctica del aborto para evitar la deformación de sus cuerpos con el embarazo.

impuesta a la mujer no estaría motivada por la destrucción de la vida humana, puesto que la legislación griega velaba, en primer lugar, por la supervivencia de la ciudad y, en segundo lugar, por la defensa de los derechos del padre. La penalización del aborto sólo se comprende si se tiene en cuenta que la citada práctica amenazaba directamente la pervivencia del οἶκος y de la ciudad<sup>769</sup>.

En nuestros textos hay escasos pasajes relativos a la interrupción del embarazo pero la existencia de un término especial para el aborto, ἐκτιτρώσκω<sup>770</sup>, es una prueba suficientemente fiable de su práctica en el mundo griego<sup>771</sup>; el hecho era relativamente frecuente<sup>772</sup> ya por causas naturales o ya por manipulación de las mujeres<sup>773</sup>. Sin

---

<sup>769</sup> Cf. ADAM (1984: 146).

<sup>770</sup> El aborto se designaba por medio de diversos sustantivos: ἄμβλωσις, ἀποφορὰ o φορὰ, además de las referencias de carácter eufemístico de las que se podía servir la literatura.

<sup>771</sup> Como no cabría esperar de otra forma, la sociedad griega era contraria a la práctica del aborto, pues con él se impedía a un hombre obtener descendencia. La medicina creía que el riesgo que conllevaba el aborto para la mujer era mucho mayor que el que entrañaba el parto en sí mismo; cf. HANSON (1975: 567-568). Sin embargo, esta creencia bien podía tener como causa el interés social por desterrar esta práctica de entre las mujeres ya que, confinadas en el οἶκος, estaban condenadas a la ignorancia.

<sup>772</sup> Aristóteles expone la postura contraria; cf. *Pol.*, 1335 b: ὀρίσθαι γὰρ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνσυσσθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωῆν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. “Antes de que se origine la percepción y la vida debe limitarse el número exacto de la descendencia, en especial, si alguien que copula al margen de las normas engendra un hijo. En ese caso, es preciso provocar el aborto pues lo permitido por la ley y lo no permitido se originarán de la percepción y de la vida”. En el mundo griego, el aborto podía servir de método anticonceptivo dado que había escasos y rudimentarios medios para evitar el embarazo, consistentes en el *coitus interruptus*, la obstrucción del útero con pedazos de lino empapados en grasa o ungüentos, y el coito anal. Pero las prácticas homosexuales se convirtieron también en un eficaz medio de satisfacer los deseos sexuales del hombre, evitando cualquier riesgo en las esposas. Acerca de esto; *vid.* Arist., *Pol.*, 1272 a: πρὸς δὲ τὴν ὀλιγοσιτίαν ὡς ὠφέλιμον πολλὰ πεγφιλοσόφηκεν ὁ νομοθέτης, καὶ πρὸς τὴν διάζευξιν τῶν γυναικῶν, ἵνα μὴ πολυτεκνώσι, τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας ποιήσας ὁμιλίαν. “El legislador investigó durante mucho tiempo acerca de la abstención sexual considerándola como lo más ventajoso y también acerca de la separación de las mujeres para que no se engendraran demasiados hijos; por eso permitió las relaciones sexuales entre los hombres”.

embargo, por parte de nuestros autores sólo podemos refrendar la regularidad de esta práctica. Veamos, a continuación, cierto aborto producido por un acto violento<sup>774</sup>:

τὸν δὲ θυμωθέντα ἐμπηδῆσαι αὐτῇ ἐχούσῃ ἐν γαστρὶ, καὶ μιν  
ἐκτρώσασαν ἀποθανεῖν.<sup>775</sup>

Los precarios detalles de carácter médico de los textos no son totalmente rigurosos, pues aparecen elementos de ficción que dejan entrever el considerable grado de desconocimiento del mundo griego respecto de la gestación. El citado desconocimiento está presente en un pasaje de carácter mitológico donde una mujer se percata, por sí sola, del número de fetos que lleva en su interior:

---

<sup>773</sup> Sabemos de los conocimientos de las mujeres sobre diversas prácticas abortivas como la absorción de sustancias tóxicas por vía vaginal, gimnasia violenta o ingestión de brebajes. Plutarco nos da buena cuenta de ello; *cf. Lyc.*, 3, 3: ὡς δ' ἡ γυνὴ προσέπεμπε κρύφα καὶ λόγους ἐποιεῖτο, βουλομένη διαφθεῖραι τὸ βρέφος ἐπὶ τῷ συνοικεῖν ἐκείνῳ βασιλεύοντι τῆς Σπάρτης, τὸ μὲν ἦθος αὐτῆς ἐμίσησε, πρὸς δὲ τὸν λόγον αὐτὸν οὐκ ἀντεῖπεν, ἀλλ' ἐπαινεῖν καὶ δέχεσθαι προσποιούμενος, οὐκ ἔφη δεῖν ἀμβλίσκουσαν αὐτὴν καὶ φαρμακευομένην διαλυμαίνεσθαι τὸ σῶμα καὶ κινδυνεύειν. “Dado que la mujer le enviaba emisarios ocultamente y le hacía proposiciones porque quería matar al feto y convivir en matrimonio con él, que era rey de Esparta, aborreció su manera de pensar, pero no se opuso a sus palabras sino que, simulando que lo aprobaba, le respondió que no era preciso que ella maltratara su cuerpo y se pusiera en peligro abortando y tomándose fármacos”; *vid. también Moralia*, 242 c: κρύφα τις διαπαρθενευθεῖσα καὶ διαφθείρασα τὸ βρέφος οὕτως ἐνεκαρτέρησε μηδεμίαν προεινεγκαμένη φωνήν ὥστε καὶ τὸν πατέρα καὶ ἄλλους πλησίον ὄντας λαθεῖν ἀποκηύσασα· τὸ γὰρ μέγεθος τῶν ἀλγηδόνων τῇ εὐσχημοσύνῃ τὸ ἄσχημον προσπεσὸν εἰκόησε. “Una mujer, que en secreto había sido desflorada, mató al feto y se mantuvo firme, sin proferir ningún grito, mientras paría para ocultarlo a su padre y a los que estaban cerca. La vergüenza que caería sobre su honor fue mayor que la intensidad de los dolores del parto”.

<sup>774</sup> La naturalidad con la que se describe este suceso desgraciado está al margen de toda valoración moral. El autor no emite su juicio de valor sobre las consecuencias de este accidente desafortunado, ni puede deducirse por la situación que el aborto estuviera cargado de connotaciones sociales negativas. Citamos a este respecto a DICKINSON (1973: 160) quien afirma que el propio Hipócrates llegaba a admitir el aborto.

<sup>775</sup> Hdt., III 32, 4: “Éste, encolerizado, se lanzó sobre ella que tenía un hijo en el vientre y la mató al hacerla abortar”.

ἔχω γὰρ ἐκ σέο παῖδας τρεῖς.<sup>776</sup>

e.

La información ginecológica que proporcionan nuestros textos abarca también aspectos concretos de la gestación. Jenofonte nos informa que la sociedad griega conocía el padecimiento físico de las mujeres durante la gestación y el parto<sup>777</sup>, por lo que la honra y el respeto de las esposas tras el alumbramiento era perfectamente comprensible<sup>778</sup>:

ἡ δὲ γυνὴ ὑποδεξαμένη τε φέρει τὸ φορτίον τοῦτο, βαρυνομένη τε καὶ κινδυνεύουσα περὶ τοῦ βίου καὶ μεταδιδοῦσα τῆς τροφῆς, ἥ καὶ αὐτὴ τρέφεται, καὶ σὺν πολλῶ πόνῳ διενεγκοῦσα καὶ τεκοῦσα τρέφει τε καὶ ἐπιμελεῖται, οὔτε προπεποιθυῖα οὐδὲν ἀγαθὸν οὔτε γιγνώσκον τὸ

---

<sup>776</sup> Hdt., IV 9, 3: “Tengo en el vientre tres hijos tuyos”.

<sup>777</sup> Plutarco hace alusión a los dolores de parto; cf. *Lyc.*, 3, 4: ὡς ἦσθετο τίκτουσαν, εἰσέπεμψε παρέδρους ταῖς ὠδίσιν αὐτῆς, “Cuando se enteró de que iba a parir le envió asistentes para los dolores de parto”. Una idea similar en *Lyc.*, 14, 3: αὐταὶ τε μετὰ ῥώμης τοὺς τόκους ὑπομένουσαι καλῶς ἅμα καὶ ῥαδίως ἀγωνίζονται πρὸς τὰς ὠδίννας. “Éstas soportan mejor los partos y con más comodidad lucharán contra los dolores”. La impotencia de las mujeres ante estos dolores se describe en *Moralia*, 143 e: ἡ μὲν γὰρ ὠδίνουσα καὶ δυσφοροῦσα πρὸς τοὺς κατακλίνοντας αὐτὴν ἔλεγε· Πῶς δ’ ἂν ἡ κλίνη ταῦτα θεραπεύσειεν οἷς ἐπὶ τῆς κλίνης περιέπεσον; “La mujer, que padecía dolores de parto y los soportaba mal, dijo a los que la acostaban: ¿cómo podría el lecho curarme los dolores que padezco por causa del lecho?”

<sup>778</sup> Esta consideración honrosa es tenida en cuenta hasta por un legislador como Licurgo, interesado en eliminar toda manifestación de debilidad o emotividad en los espartanos. La mujer que había parido un hijo para el Estado adquiriría el mismo respeto que el valiente guerrero muerto en combate; cf. *Plu.*, *Lyc.*, 27, 3: ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξην τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς [τῶν] λεχοῦς ἀποθανόντων. “No se podía escribir el nombre del muerto en la sepultura a no ser que fuera un hombre que moría en la guerra o una mujer recién parida”.

βρέφος ὑφ' ὅτου εὖ πάσχει.<sup>779</sup>

Con la intención de facilitar el nacimiento se llevaban a cabo algunas prácticas, a fin de dar a luz hijos sanos y saludables<sup>780</sup>. Por Jenofonte sabemos que los espartanos encargaban un buen número de ejercicios físicos a las mujeres para que sus cuerpos fueran igual de resistentes que los de los hombres:

ταῖς δ' ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν τεκνοποιίαν πρῶτον μὲν σωμασκεῖν ἔταξεν οὐδὲν ἦπτον τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος φύλου· ἔπειτα δὲ δρόμου καὶ ἰσχύος, ὥσπερ καὶ τοῖς ἀνδράσιν, οὕτω καὶ ταῖς θηλείαις ἀγῶνας πρὸς ἀλλήλας ἐποίησε, νομίζων ἐξ ἀμφοτέρων ἰσχυρῶν καὶ τὰ ἔκγονα ἐρρωμενέστερα γίνεσθαι.<sup>781</sup>

Otra de las normas prescritas a las embarazadas era el seguimiento de una dieta más severa que el resto de las mujeres, así como la prohibición de beber vino:

---

<sup>779</sup> X., *Mem.*, II 2, 5: La mujer, al llevarlo en su vientre, soporta el peso, sufre molestias, arriesga su vida y comparte con él su propia alimentación. Y después de llevar hasta su fin el embarazo, con gran trabajo, y de parir, lo alimenta y lo cuida, sin recibir a cambio nada bueno antes y sin que el recién nacido sepa de quién lo recibe todo.

<sup>780</sup> Las prácticas mágicas y populares gozaban de una gran aceptación, particularmente, en el momento del parto. El empleo de amuletos de todo tipo parece que tuvo una gran acogida entre las parturientas. Una de esas prácticas era la creencia de que la presencia de un gallo favorecía las contracciones, mientras que se evitaba la presencia de los cuervos porque dificultaban el parto. Sobre estas prácticas populares, véase ESLAVA GALÁN (1997: 157-158).

<sup>781</sup> X., *Lac.*, I 4: “Considerando que la procreación era lo más importante para las mujeres libres ordenó que el sexo femenino hiciera el mismo deporte que el sexo masculino. Después decretó certámenes de carrera y fuerza entre las mujeres, al igual que entre los hombres, en la creencia de que de dos personas vigorosas nacerían hijos más poderosos”.

αὐτίκα γὰρ περὶ τεκνοποιίας, ἵνα ἐξ ἀρχῆς ἄρξωμαι, οἱ μὲν ἄλλοι  
τὰς μελλούσας τίκτειν καὶ καλῶς δοκούσας κόρας παιδεύεσθαι καὶ σίτῳ  
ἢ ἀνυστὸν μετριωτάτῳ τρέφουσι καὶ ὄψῳ ἢ δυνατὸν μικροτάτῳ· οἴνου γε  
μὴν ἢ πάμπαν ἀπεχομένας ἢ ὕδαρὶ χρωμένας διάγουσιν.<sup>782</sup>

f.

En el aspecto jurídico, la maternidad tenía una gran consideración social, pues era algo más que un mero acontecimiento biológico en la vida de las mujeres, ya que producía la nueva estirpe de ciudadanos<sup>783</sup>. Por ese motivo durante la época clásica existe una gran preocupación por mantener el control de las mujeres en todo momento.

El interés masculino por llevar hasta las últimas consecuencias la tutela de la vida de sus esposas se convierte en el deseo de vigilar de cerca el mundo femenino con la finalidad de comprobar que la descendencia era la mejor posible. Ésta sólo podía ser la del marido. Se explican por esta causa pautas sociales como la reclusión de las mujeres en el gineceo, tanto las casadas como las solteras, con el fin de evitar el

---

<sup>782</sup> X., *Lac.*, I 3: “Por ejemplo, con referencia a la procreación, para empezar desde un principio, algunos alimentan, con una comida lo más mesurada posible y con la menor cantidad posible de condimento, a las muchachas que van a parir y parecen aptas para ello; además las mantienen en una completa abstinencia de vino y, en cualquier caso, les permiten utilizar sólo vino aguado”.

<sup>783</sup> En previsión de que los hijos fueran ciudadanos de pleno derecho, Pericles, en 451-450 a. C., promulgó una legislación que definía la categoría de hijos que podía acceder a la ciudadanía ateniense. Esta legislación determinaba la elección de una mujer procreadora, pues los ciudadanos tomaban en consideración todas las disposiciones legales que afectaran a la transmisión de su patrimonio o a la pervivencia de su οἶκος. La maternidad era controlada de manera indirecta al imponer las condiciones que debía cumplir un hijo legítimo. Por otro lado, dado que la maternidad era un proceso biológico natural que concernía únicamente al cuerpo de las mujeres, la imposición de una legislación relativa a la prole era el único medio del que se podían valer los hombres para controlarla.

adulterio<sup>784</sup>, ya que de ellos se engendrarían vástagos que usurparían la hacienda de un hombre<sup>785</sup>. La vigilancia aumentaba por la creencia de que la mujer disfrutaba sexualmente más que el hombre<sup>786</sup> y era preciso mantenerla apartada de toda clase de vicios y tentaciones, en especial las de tipo sexual.

El control masculino de la maternidad se refleja en el interés por encontrar una descendencia óptima, ya que con unos hijos sanos y valerosos se aseguraba la continuidad de la ciudad. Para engendrar esos hijos, los hombres se valían de todos los recursos de que disponían, especialmente de tomar como esposa a la mujer procreadora de los mejores vástagos<sup>787</sup>, poniendo en una clara relación maternidad y beneficio personal:

---

<sup>784</sup> El concepto de adulterio del mundo griego no coincide con el que se tiene en la actualidad, pues abarcaba tanto a las mujeres casadas como a las hijas solteras. BLUNDELL (1995: 125) lo define como la relación sexual no permitida con una mujer ateniense, definición que designa la única sexualidad lícita posible: aquella que se hacía con la esposa. Recordemos que el adulterio sólo se aplicaba a las relaciones sexuales con mujeres libres puesto que el sexo con heteras y esclavas no estaba penalizado socialmente.

<sup>785</sup> Siempre en la creencia de que la mujer que engendraba un hijo con un hombre distinto a su marido procreaba por amor. Y el afecto hacia su amante la conduciría a introducir un impostor en el οἶκος de su marido.

<sup>786</sup> WALCOTT (1978: 141) asigna el origen de este razonamiento griego a los persas, justificando así la impunidad que tenían para ellos los raptos de mujeres. Esta creencia admitía que las mujeres disfrutaban más cuando las relaciones sexuales se llevaban a cabo con violencia, razonamiento admitido también por la comedia aristofánica.

<sup>787</sup> Platón, en su propuesta sobre el estado ideal, cree que la procreación de hijos sanos sólo puede hacerse cuando se busca a la mejor de todas las mujeres; *cf.*, *R.*, 459 d: ἐν τοῖς γάμοις τοῖνυν καὶ παιδοποιίαις ἔοικεν τὸ ὀρθὸν τοῦτο γίνεσθαι οὐκ ἐλάχιστον./ Πῶς / δῆ; Δεῖ μὲν, εἶπον, ἐκ τῶν ὁμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοῦναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν. “Sin duda, respecto de los matrimonios y de la procreación, esta sensatez es importantísima. ¿Por qué? Es preciso –le respondí-, a raíz de lo acordado, que los mejores hombres tengan relaciones sexuales con las mejores mujeres la mayor cantidad de veces posible y que los más ineptos las tengan con las más ineptas la menor cantidad de veces posible”.

καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἔνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς  
ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις, ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεστὰ μὲν αἱ  
ὁδοί, μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα. φανεροὶ δ' ἔσμεν καὶ σκοπούμενοι ἔξ  
ὁποίων ἂν γυναικῶν βέλτιστα ἡμῖν τέκνα γένοιτο· αἷς συνελθόντες  
τεκνοποιούμεθα.<sup>788</sup>

El deseo de controlar la descendencia llegó a ser tan importante que se consideró la procreación como un acto masculino en el que la mujer colaboraba al hospedar en su vientre al hijo. A partir de tal creencia surgió el postulado de que la simiente generadora de la vida era masculina<sup>789</sup>, pero necesitaba que un cuerpo femenino la albergara y la alimentara hasta su nacimiento<sup>790</sup>. Desde el punto de vista legal, la mujer no participaba en la creación de la vida. La mujer era una colaboradora del hombre y estaba obligada a

---

<sup>788</sup> X., *Mem.*, II 2, 4: “No supongas que los hombres procrean por placer sexual, pues los caminos están llenos de modos de obtenerlo y también lo están las casas. Observamos qué mujeres nos proporcionarían los mejores hijos y nos unimos carnalmente con ellas para procrear”.

<sup>789</sup> Se concedía tanta importancia a la participación del hombre en la maternidad que se llega a relacionar el cáncer de útero con una deformidad natural producida por tratar de prescindir del hombre en la procreación; cf. Arist., *GA*, 775 a: ἔστι μὲν οὖν αἴτιόν τι τούτων καὶ διὰ τὸν βίον· ἐδραῖαι γὰρ οὔσαι πλείονος γέμουσι περιπτώματος, ἐπεὶ ἐν οἷς ἔθνεσι πονητικὸς ὁ τῶν γυναικῶν βίος, οὐθ' ἢ κύησις ὁμοίως ἐπίδηλός ἐστι, τίκτουσί τε ῥαδίως κάκει καὶ πανταχοῦ αἱ εἰωθῆναι ποιεῖν· ἀναλίσκει γὰρ ὁ πόνος τὰ περιπτώματα, ταῖς δ' ἐδραῖαις ἐνυπάρχει πολλὰ τοιαῦτα διὰ τὴν ἀπορίαν καὶ τὸ μὴ γίνεσθαι καθάρσεις κυούσαις, ἢ τε ὠδὶς ἐπίποιός ἐστιν. “Existe una causa para esto en virtud del modo de vida: las mujeres de costumbres sedentarias están repletas de muchos excrementos, mientras que en pueblos en que sus vidas están llenas de trabajo, el embarazo no es tan visible y las mujeres acostumbradas a fatigarse paren con facilidad en todas partes. El esfuerzo consume los excrementos y muchos de ellos existen en las embarazadas sedentarias debido al reposo, pues no hay menstruaciones; por eso el parto es costoso”. Esta misma idea en Plu., *Moralia*, 145 d: παιδίον μὲν γὰρ οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός, τὰ δ' ἄμορφακῆματα καὶ σαρκοειδῆ καὶ συστάσιν ἐν ἑαυτοῖς ἐκ διαφθορᾶς λαμβάνοντα μύλας καλοῦσι. “Se dice que ninguna mujer ha engendrado un niño sin participación masculina, y a los fetos amorfos parecidos al ser humano, que forman su constitución física por sí mismos a partir de una corrupción moral, los llaman molas”.

<sup>790</sup> Esta circunstancia era propia de la especie humana, ya que parece que los dioses quedaban excluidos. Recuérdese lo que narra el mito acerca del nacimiento de Atenea: a partir de la cabeza de Zeus.

dar a luz, en compensación por la alimentación y educación que había recibido desde su niñez.

Para Heródoto la procreación tiene como único protagonista al hombre, por lo que infiere que éste se bastaba a sí mismo para obtener descendencia. La mujer quedaba relegada a un segundo plano:

τῶν δέ τινα λέγεται δέξαντα τὸ αἰδοῖον εἰπεῖν, ἔνθα ἂν τοῦτο ἦ,  
ἔσεσθαι αὐτοῖσι ἐνθαῦτα καὶ τέκνα καὶ γυναῖκας.<sup>791</sup>

La mujer sólo presta su cuerpo a modo de recipiente en el que se gestaba la vida humana, sin aportar nada de su ser, ni participar del acto de la procreación<sup>792</sup>. Se la consideraba un receptáculo donde crecía la semilla del marido hasta el término de la gestación<sup>793</sup> y paría para su esposo el vástago que él le había inoculado. La importancia

---

<sup>791</sup> Hdt., II 30, 4: “Se dice que uno de éstos, señalando sus órganos sexuales, dijo que allí donde tuvieran sus órganos sexuales tendrían hijos y mujeres”. Esta creencia que Heródoto pone en boca de los egipcios es posiblemente otro caso de *interpretatio graeca* en la que el autor plasma la teoría griega de la concepción. Sin embargo, este hecho no deja de ser una muestra de la opinión de Heródoto sobre la participación femenina en la gestación.

<sup>792</sup> Esta idea también es compartida por Platón, quien considera que para que un hijo sea sano y valiente debe ser el producto del semen de un hombre valiente. La mujer no aporta nada, sólo es el cuerpo que hospedaré la simiente del hombre hasta el momento del alumbramiento. Por ello, aconseja la promiscuidad; cf. *R.*, 460 b: καὶ τοῖς ἀγαθοῖς γέ που τῶν νέων ἐν πολέμῳ ἢ ἄλλοθί που γέρα δοτέον καὶ ἄθλα ἄλλα τε καὶ ἀφθονεστέρα ἢ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν ξυγκοιμήσεως, ἵνα καὶ ἅμα μετὰ προφάσεως ὡς πλείστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιούτων σπείρωνται. “Y a los jóvenes valerosos en la guerra o en cualquier otra parte se les deben dar privilegios y recompensas como el derecho a acostarse con mujeres para que, por este pretexto, la mayoría de los hijos nazcan de ellos”. Esta misma idea es definida en otro pasaje; cf. *R.*, 454 d: ἐὰν δ’ αὐτῷ τούτῳ φαίνηται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, “Es evidente que se diferencian en esta circunstancia: que la hembra pare y el macho la cubre”.

<sup>793</sup> DUBOIS (1988: 111) relaciona esta creencia con la metáfora de que el cuerpo femenino era una especie de horno en el que se introducía el pan, símil del semen, para su cocción. Tal metáfora está

de la participación masculina en la procreación es tan valerosa para Heródoto que vuelve a llegar a una conclusión errónea<sup>794</sup>, estableciendo una correspondencia entre el color de la piel de un hombre y el de su semen:

ἡ γονὴ δὲ αὐτῶν, τὴν ἀπίενται ἐς τὰς γυναῖκας, οὐ κατὰ περ τῶν  
ἄλλων ἀνθρώπων ἐστὶ λευκή, ἀλλὰ μέλαινα κατὰ περ τὸ χρώμα.<sup>795</sup>

g.

La procreación, aun siendo el acto más noble con el que la mujer recompensaba al Estado y la situaba en una posición social notablemente prestigiosa, la acercaba al mundo animal. La consideración social respetable de una madre no era suficiente para alejarla del mundo animal donde se procreaba de la misma forma<sup>796</sup>. Por ese motivo, encontramos situaciones que conllevan paralelismos entre lo que los hombres hacían con su ganado y lo que imponían a sus mujeres, en especial cuando se trataba de asegurar la continuidad de la ciudad o del propio οἶκος. Las mujeres son tratadas de

---

presente en la obra de Heródoto, en la respuesta de un oráculo a Periandro. Dicha respuesta relaciona la violación de Melisa con la introducción de harina en un horno frío; cf. V 92ζ, 2: μαρτύριον δέ οἱ εἶναι ὡς ἀληθέα ταῦτα λέγει, ὅτι ἐπὶ ψυχρὸν τὸν ἱπνὸν Περίανδρος τοὺς ἄρτους ἐπέβαλε. “Y una prueba de que el oráculo le decía la verdad era que Periandro había arrojado sus panes en un horno frío”.

<sup>794</sup> El origen de esta conclusión puede estar en la ingenuidad de Heródoto en el momento de valorar positiva o negativamente los datos aportados por sus informadores.

<sup>795</sup> Hdt., III 101, 2: “El semen de éstos, el que eyaculan dentro de las mujeres, no es blanco como el de los demás hombres, sino negro, exactamente igual que el color de su piel”.

<sup>796</sup> El hecho de que Aristóteles estudie la anatomía y la fisiología de la mujer en una obra dedicada al estudio del mundo animal, *Historia de los animales*, es una prueba de que el desconocimiento ginecológico obligaba a la medicina a tratar la reproducción de las mujeres del mismo modo que la de los animales.

modo parecido al ganado cuando son llevadas ante los varones para que las fecunden y nazcan hijos que serán nuevos súbditos del rey, sólo que en el mundo animal las hembras crían para sus dueños y no para los machos que las cubren:

ὡς δ' ἔξουσι γυναῖκας οἱ Βαβυλώνιοι, ἵνα σφί γενηῖ ὑπογίνηται,  
τάδε Δαρεῖος προιδῶν ἐποίησε [...] ἐπέταξε τοῖσι περιοίκουσι ἔθνεσι  
γυναῖκας ἐς Βαβυλῶνα κατιστάναί, ὅσας δὴ ἐκάστοισι ἐπιτάσσω, ὥστε  
πέντε μυριάδων τὸ κεφαλαίωμα τῶν γυναικῶν συνῆλθε. ἐκ τούτων δὲ τῶν  
γυναικῶν οἱ νῦν Βαβυλώνιοι γεγόνασι.<sup>797</sup>

El ámbito religioso ofrece una sólida confirmación de que, desde el punto de vista biológico-reproductor, el mundo griego asociaba a las mujeres con los rebaños pues, con bastante frecuencia, las maldiciones se aplicaban por igual a las mujeres y al ganado, en especial cuando hacían referencia a la esterilidad. Esa circunstancia, presente en numerosos textos literarios, es mencionada por Heródoto, quien ve la esterilidad de mujeres y rebaños como una amenaza útil para aumentar el coraje de los soldados en los combates:

καὶ ταῦτα μὲν ποιέουσι ὑμῖν γῆ τε καρπὸν ἐκφέρου καὶ γυναῖκές τε  
καὶ ποῖμναι τίκτοιεν.<sup>798</sup>

---

<sup>797</sup> Hdt., III 159, 2: “Para que los babilonios tuvieran mujeres de las que les nacieran hijos, Darío previó lo siguiente: [...] ordenó a los pueblos cercanos que trajeran mujeres a Babilonia y estableció un número de ellas para cada uno, de modo que reunió la suma de cincuenta mil. De estas mujeres han nacido los actuales babilonios”.

En contextos religiosos aparece la esterilidad cuando es el resultado de una acción impía cometida con anterioridad y requiere purificación<sup>799</sup>:

ἀποκτείνασι δὲ τοῖσι Πελαγοῖσι τοὺς σφετέρους παῖδάς τε καὶ  
γυναῖκας οὔτε γῆ καρπὸν ἔφερε οὔτε γυναῖκές τε καὶ ποῖμναι ὁμοίως  
ἔτικτον καὶ πρὸ τοῦ.<sup>800</sup>

h.

Podemos concluir que la procreación, acto que, de alguna manera, dignificaba a la mujer, no parece tener para nuestros autores un valor más importante que el puramente biológico, pues la estima de la esposa, como veremos posteriormente, dependía de otros factores. Quizás debido a la sobriedad estilística de los textos, la procreación es tratada desde el punto de vista biológico, reflejando la imagen que de ella tenía la sociedad, con todas las carencias de conocimiento propias de la medicina y con todas las connotaciones legales y sociales de la maternidad en el seno de una sociedad intensamente preocupada por la supervivencia. Por ese motivo creemos que no

---

<sup>798</sup> Hdt., III 65, 7: “A vosotros que tenéis esas intenciones: que la tierra os produzca frutos y las mujeres y los rebaños os paran”.

<sup>799</sup> La religión griega a menudo asociaba la esterilidad con la creencia de que se había cometido una ofensa contra la divinidad. Esta creencia aparece desde época temprana; cf. Hes., *Op.*, 242-245: τοῖσιν δ’ οὐρανόθεν μέγ’ ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,/ λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί,/ οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι/ ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου· “El Cronida provocó desde el cielo un gran azote: hambre y peste al mismo tiempo. Los hombres perecían y las mujeres no parían, los οἴκοι desaparecían por la sabiduría de Zeus Olímpico”.

<sup>800</sup> Hdt., VI 139, 1: “A los pelasgos asesinos de sus hijos y esposas ni la tierra les dio frutos ni las mujeres y los rebaños les parieron igual”.

debe echarse en falta un tratamiento más sensible hacia este don femenino, ya que supondría un alejamiento de la verdad estricta que pretenden nuestros autores en sus trabajos.

Tampoco deberá inferirse que la mujer es un mero instrumento biológico reproductor, pues, dadas las características de estas obras, el acercamiento a la maternidad aquí analizado es el único posible. Consecuentemente, la estima, el honor y el valor de las esposas derivan de los restantes apartados de este capítulo, en los que sí hay un acercamiento más personal y subjetivo al mundo femenino.

#### 4.2.2. ὁμόνοια y εὐνοια.

La valía de una esposa no se medía únicamente por su capacidad para engendrar hijos pues, tras su entrada en el οἶκος, estaba obligada a procrear para su marido. Sin embargo, la esposa tenía también otros deberes tales como adecuar su carácter al de su esposo y aceptar las costumbres de éste como las suyas propias<sup>801</sup>.

La transformación exigida a la personalidad femenina era entendida como la unión de la ὁμόνοια, adecuación de sentimientos, y la εὐνοια, benevolencia para

---

<sup>801</sup> Aceptar las costumbres del marido consistía en participar de ellas, como muestra Plutarco; cf. *Moralia*, 139 e-f: ὡς περ ἐσόπτρου κατεσκευασμένου χρυσῷ καὶ λίθοις ὄφελος οὐδὲν ἐστίν, εἰ μὴ δείκνυσι τὴν μορφήν ὁμοίαν, οὕτως οὐδὲ πλουσίας γαμετῆς ὄνησις, εἰ μὴ παρέχει τὸν βίον ὅμοιον τῷ ἀνδρὶ καὶ σύμφωνον τὸ ἦθος. “Al igual que no hay utilidad alguna en un espejo arreglado con oro y pedrería, si no muestra una figura exterior igual, tampoco hay utilidad en una esposa rica si no presenta un modo de vida parecido al de su marido y una manera de pensar del mismo parecer”. La misma idea consta en *Moralia*, 140 a: δεῖ δὲ ὡς περ οἱ γεωμέτραι λέγουσι τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐ κινεῖσθαι καθ’ ἑαυτὰς ἀλλὰ συγκινεῖσθαι τοῖς σώμασιν, οὕτω τὴν γυναῖκα μηδὲν ἴδιον πάθος ἔχειν, ἀλλὰ κοινωνεῖν τῷ ἀνδρὶ καὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς καὶ συννοίας καὶ γέλωτος. “Así como los geómetras sostienen que las líneas y las superficies no se mueven por sí mismas sino juntamente con los cuerpos, es preciso que la mujer no tenga ningún placer propio y que participe con su marido de su seriedad, sus entretenimientos, sus inquietudes y sus risas”.

adaptarse a todas las costumbres del esposo, aunque le desagradaran<sup>802</sup>. La εὐνοια incluye la aceptación del estado de humor del marido<sup>803</sup>, así como el desarrollo de un sentimiento respetuoso hacia los familiares de éste<sup>804</sup>.

En época clásica se creía que la confluencia de los caracteres comenzaba tras la incorporación de la esposa a los rituales domésticos y requería de un tiempo, puesto que las mujeres no tenían capacidad suficiente para controlar su tendencia a la irracionalidad<sup>805</sup>, a los vicios<sup>806</sup> y al comportamiento irascible<sup>807</sup>. La moderación se

---

<sup>802</sup> En virtud de esta costumbre, parece que la esposa debía aceptar la entrada en la casa de otras mujeres para satisfacer las necesidades sexuales de su marido; por esa causa el οἶκος solía compartirse con las concubinas. Pero también podían entrar en él las heteras. Esta idea aparece reflejada en la obra de Jenofonte, aplicándola a la sociedad persa sin que se advierta desacuerdo alguno por parte de la esposa, circunstancia que debe describir la tónica general, pues, de lo contrario, cabría esperar alguna manifestación personal por parte del autor; *cf.*, X., *Cyr.*, V 5, 2: ὁ δὲ Κύρος ἐν τούτῳ ἐκέλευσε τὴν τοῦ Ἀσσυρίου σκηνὴν, [...] ταύτην κατασκευάσαι ὡς βέλτιστα τῇ τε ἄλλῃ κατασκευῇ ἣν εἶχον καὶ τῷ γυναικῶν εἰσαγεῖν εἰς τὸν γυναικῶνα τῆς σκηνῆς καὶ σὺν ταύτῃ τὰς μουσουργούς. “Mientras tanto, Ciro ordenó que arreglaran lo mejor posible la tienda de campaña del rey asirio con todos los enseres de que disponían y que introdujeran a su esposa en el gineceo de la tienda y, junto con ella, a las cantantes”.

<sup>803</sup> GARLAND (1990: 228-229) describe detalladamente los elementos imprescindibles para que hubiera ὁμόνοια y εὐνοια entre los cónyuges.

<sup>804</sup> GARLAND (1990: 229) llega a la conclusión de que la mujer tenía la obligación de mostrar mayor respeto por los familiares de su marido en clara preferencia frente a los de su propia sangre. Esta suposición puede verificarse en la opinión de Plutarco referente al maltrato de la suegra a la esposa; *cf. Moralia*, 143 b-c: καὶ τοῦτο μὲν ἴσως διάφορόν ἐστιν, ἐκεῖνο δ' ἀστέιον, ἂν ἡ γυνὴ μᾶλλον ἀποκλίνασα τῇ τιμῇ πρὸς τοὺς γονεῖς τοῦ ἀνδρὸς ἢ τοῦ ἑαυτῆς βλέπηται, κἂν τι λυπητῆται, πρὸς ἐκείνους ἀναφέρουσα, τοὺς δ' ἑαυτῆς λαυθάνουσα. Ποιεῖ γὰρ καὶ τὸ πιστεύειν δοκεῖν πιστεῦσθαι, καὶ τὸ φιλεῖν φιλεῖσθαι. “También el siguiente aspecto es útil, si la esposa se interesa más por lograr la consideración respetuosa de los padres de su marido que por cuidar la de los suyos propios y si algo le disgusta, lo expone a los familiares de su marido pero lo oculta a los suyos. Es necesario darse cuenta de que confiar es ser tratado con confianza y amar es ser amado”.

<sup>805</sup> Según JUST (1975: 164), los griegos no creían que la mujer fuera incapaz de reprimir las pasiones y deseos, sino que no los evitaba.

<sup>806</sup> La adaptación de la esposa incluía aprender a moderar sus tendencias sexuales exacerbadas. La sociedad griega consideraba que la mujer era propensa a caer en todo tipo de vicios, ya que se suponía que obtenía de la sexualidad más placer que el hombre, como señala JUST (1975: 165). El deber del hombre era mostrarle su dominio para que ella aprendiera; *cf. Plu., Moralia*, 144 f-145 a: τοῦτου δεῖ μεμνημένον τὸν ἄνδρα μηδένα μᾶλλον αἰδεῖσθαι τῆς γυναικός, ὡς τὸν θάλαμον αὐτῆς

convierte en la virtud representativa del punto de separación entre la buena y la mala esposa.

Considerando que se trata de una cualidad y no de una necesidad prioritaria<sup>808</sup>, se comprende perfectamente la ausencia de referencias de esta clase en una prosa de marcado contenido bélico como la de Heródoto y Tucídides<sup>809</sup>. Asimismo, tampoco aparecen en las obras del mismo carácter de Jenofonte<sup>810</sup>.

Por ese motivo, nuestro análisis sólo puede partir de los pasajes proporcionados por Jenofonte en sus obras de contenido filosófico en las que expone algunas de sus opiniones y manifiesta su conformidad o disconformidad con las pautas sociales de su época.

---

διδασκαλείον εὐταξίας ἢ ἀκολασίας γενησόμενον. Ὁ δὲ τῶν αὐτῶν ἡδονῶν αὐτὸς μὲν ἀπολαύων, ἐκείνην δ' ἀποτρέπων, οὐδὲν διαφέρει τοῦ κελεύοντος διαμάχεσθαι τὴν γυναῖκα πρὸς τοὺς πολεμίους, οἷς αὐτὸς ἑαυτὸν παρέδωκε. “Es preciso que el marido, recordando esto, no respete a nadie más que a su esposa, puesto que el tálamo llegará a ser para ella una escuela de moderación o desenfreno. El marido que disfruta de los placeres de los que aparta a su mujer, no se diferencia nada del que ordena a su mujer mantenerse firme ante los enemigos a los que él mismo se entrega”.

<sup>807</sup> Aristóteles cree en la necesidad de destinar una magistratura política para la vigilancia de las mujeres; cf. *Pol.*, 1299 a: εἰσὶ δὲ αἱ μὲν πολιτικαὶ τῶν ἐμπιμελειῶν, ἢ πάντων τῶν πολιτῶν πρὸς τινὰ πρᾶξιν οἷον στρατηγὸς στρατευομένων, ἢ κατὰ μέρος, οἷον ὁ γυναικονόμος ἢ παιδονόμος. “Hay cargos políticos propios de todos los ciudadanos respecto de una determinada actividad, como el estratega sobre los hombres que prestan servicio militar; otros son propios de una parte de los ciudadanos, como el funcionario que vigila a las mujeres o el que vela por la educación de los niños”. Su planteamiento implica un nexo encubierto entre la reclusión de la mujer y la administración política de la ciudad.

<sup>808</sup> La adecuación del carácter de la esposa al de su marido no era necesaria en el mundo clásico, si la mujer era capaz de concebir hijos válidos para recibir la herencia. No obstante, parece que tampoco se menospreciaba su actitud positiva a la hora de relacionarse con su marido.

<sup>809</sup> Resulta extraño que no haya referencias a la familiarización de la esposa con el humor de su marido en la obra de Heródoto, puesto que su curiosidad lo lleva a describir situaciones bastante similares a éstas. Tal ausencia puede deberse a que en su época la adecuación del carácter de la mujer al de su esposo era una actitud habitual; por tanto, no sería un hecho insólito que crea necesario mencionar.

a.

Merced a sus opiniones inferimos que Jenofonte discrepa del deber femenino de adaptarse al esposo. Por esa razón, no presenta la adecuación de caracteres como una labor exclusiva de la mujer, sino como una tarea encomendada a ambos cónyuges por medio de una participación común<sup>811</sup>. El esposo no ignora por completo la opinión de su mujer, como se advertía en gran parte de la literatura de época clásica, donde se describía una sociedad que impedía a las mujeres manifestar su opinión. Jenofonte toma la actitud opuesta y presenta a los maridos preocupados por transmitir a sus esposas una buena imagen personal de sí mismos:

ἔπειτ' οὐκ ἂν πρίαιό γε παμπόλλου ὥστε σοὶ ταῦτ' εἰρήσθαι, καὶ ἀπαγγελῆναι παρ' ἧ εὐδοκιμεῖν βούλει ὅτι ἀστείλος εἶ;<sup>812</sup>

---

<sup>810</sup> Quizás porque el carácter riguroso de éstas no daba lugar a especulaciones filosóficas acerca del comportamiento adecuado de las mujeres, especulaciones presentes en sus obras de carácter moral.

<sup>811</sup> Este planteamiento es notablemente innovador ya que esconde una actitud contraria a la practicada durante la época anterior, cuando los sexos estaban completamente separados. Así teorías reclusionistas, como las de SELTMAN (1955: 119-124) o RICHTER (1971: 6), quienes ubican a la mujer griega de posición social acomodada en el gineceo, alejada de toda comunicación con su marido, resultan inexactas a la luz de los pasajes que nos encontramos y ante las manifestaciones que, a título personal, hace el autor sobre este asunto. Parece más acertada la opinión de OOST (1977-78: 232) quien llega a la conclusión de que la sociedad descrita por Jenofonte estaba dominada por los hombres y, ante eso, opta por un tratamiento que las intente equiparar socialmente. Desde nuestro punto de vista, Jenofonte mantiene una actitud claramente proteccionista con las mujeres para tratar de compensarlas por el anonimato al que las somete la legislación de su época.

<sup>812</sup> X., *Cyr.*, VIII 4, 23: “¿No pagarías una gran suma de dinero para que estas palabras fueran dichas por ti y se hicieran saber a la mujer que quieres que te considere inteligente?”

Con todo, la colaboración conyugal es mutua, dado que la mujer se preocupa particularmente por tratar de aprender con celeridad todo aquello que agrada a su marido:

οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, καὶ ἡ γυνὴ σοι συνέθυε καὶ συνιήχετο ταῦτα ταῦτα; Καὶ μάλα γ', ἔφη ὁ Ἰσχύμαχος, [πολλὰ ὑπισχνουμένη μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς γενέσθαι οἷαν δεῖ,] καὶ εὐδηλος ἦν ὅτι οὐκ ἀμελήσει τῶν διδασκομένων.<sup>813</sup>

El reconocimiento masculino del interés de una esposa para adaptarse<sup>814</sup> es un argumento suficientemente aceptable a la hora de admitir que Jenofonte creía en la participación voluntaria de la mujer. Esta hipótesis está además avalada por manifestaciones de esposas que expresan su alegría y su sentido de la responsabilidad al considerar como principal obligación suya dentro del οἶκος la realización de todas las tareas encomendadas por su marido. Veamos, a este respecto, el siguiente texto<sup>815</sup>:

---

<sup>813</sup> X., *Oec.*, VII 8: Por consiguiente -dije yo- ¿celebró tu esposa el sacrificio contigo e hizo los mismos votos que tú? Todos -respondió Isómaco- [y prometió muchas cosas ante los dioses: que era menester ser así] y que bajo ningún concepto se olvidaría de lo aprendido.

<sup>814</sup> X., *Oec.*, IX 1: ἡ γυνὴ ἐδόκει σοι, ἔφην ἐγώ, ὦ Ἰσχύμαχε, πὼς τι ὑπακούειν ὦν σὺ ἐσπούδαζες διδάσκων; τί δέ, εἰ μὴ ὑπισχνεῖτό γε ἐπιμελήσεσθαι καὶ φαιερὰ ἦν ἡδομένη ἰσχυρῶς. “Isómaco -le dije- ¿te pareció que tu esposa prestaba algo de atención acerca de lo que tú te esforzabas por enseñarme? Bastante -me respondió-, prometía que se aplicaría a ello y era evidente que estaba muy a gusto”.

<sup>815</sup> El comportamiento de esta mujer no supone una visión novedosa del mundo femenino, sino la aceptación del papel tradicionalmente encomendado a la esposa. La actitud de Jenofonte no rechaza por completo las pautas sociales de su tiempo sino que, partiendo de ellas, añade sus planteamientos particulares. Las mujeres de sus obras actúan como se esperaba que lo hicieran, pero el modo de proceder de sus maridos refleja la protección que Jenofonte quiere poner de relieve. Así pues, la mujer se encuentra amparada emocionalmente a la vez que protegida legal y socialmente por la figura de su esposo, que, para el exterior, actúa como κύριος.

ἔφην ἐγὼ, ὦ Ἰσχύμαχε, ταῦτα ἀκούσασα ἡ γυνὴ πῶς σοι ὑπήκουε;  
τί δέ, ἔφη, εἰ μὴ εἶπέ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐκ ὀρθῶς γιγνώσκοιμι,  
εἰ οἰοίμην χαλεπὰ ἐπιτάττειν διδάσκων ὅτι ἐπιμελεῖσθαι δεῖ τῶν  
ὄντων.<sup>816</sup>

b.

La participación ecuanime es imposible sin la existencia de una previa comunicación por parte de los esposos<sup>817</sup>, circunstancia poco frecuente en la época de nuestros autores. Pero de nuevo advertimos la discrepancia jenofontea respecto de esta actitud al defender la necesidad de una confianza absoluta del hombre con su esposa, a fin de hacer posible la cooperación<sup>818</sup>. Esta familiaridad concede pleno derecho a la mujer para saber lo que en todo momento hace su marido:

---

<sup>816</sup> X., *Oec.*, IX 18: “Isómaco, -le dije- tras escucharlo ¿cómo te obedeció tu mujer? Él me respondió: pues ni más ni menos que diciéndome que no la conocía bien si pensaba que le ordenaba tareas penosas al enseñarle a cuidar de los bienes”.

<sup>817</sup> Plutarco pone de relieve la comunicación entre los cónyuges, aunque admite la superioridad masculina; *cf. Moralia*, 139 c-d: οὕτω πᾶσα πράξις ἐν οἰκίᾳ σωφρονούση πράττεται μὲν ὑπ’ ἀμφοτέρων ὁμοιοῦντων, ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν. “Así, en una casa prudente todo asunto se lleva a cabo por los dos, con un mismo parecer, pero se deja ver la preponderancia y la voluntad del esposo”.

<sup>818</sup> La colaboración descrita por Jenofonte requería un trato cariñoso por parte de ambos cónyuges, a fin de conseguir la compenetración emocional necesaria para lograr un entendimiento óptimo entre ambos, circunstancia que, desde su punto de vista, era imprescindible para la correcta administración del οἶκος. El razonamiento de Jenofonte resulta notablemente innovador en una época donde la principal tarea doméstica de la mujer era la procreación. A modo ilustrativo, resulta interesante observar que, casi seis siglos después, Plutarco presenta un razonamiento similar; *cf. Moralia*, 141 b: ὥσπερ γὰρ οἱ ἰατροὶ τοὺς ἐξ αἰτιῶν ἀδήλων καὶ κατὰ μικρὸν συλλεγομένων γεννωμένους πυρετοὺς μᾶλλον δεδοίκασιν ἢ τοὺς ἐμφανεῖς καὶ μεγάλας προφάσεις ἔχοντας, οὕτω τὰ λαιθάνοντα τοὺς πολλοὺς μικρὰ καὶ συνεχῆ καὶ καθημερινὰ προσκρούματα γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς μᾶλλον δίστησι καὶ λυμáινεται τὴν συμβίωσιν. “Como los médicos temen más a las fiebres producidas por causas inciertas y surgidas poco después que a las que tienen causas claras y visibles; así, las cosas pequeñas y constantes que pasan

καὶ ἐπὶ πόσω ἂν, ἔφη, ἐθέλοις τὴν γυναῖκά σου ἀκοῦσαι ὅτι  
σκευοφορεῖς; ἀλλ' οὐδέν, ἔφη, ἀκούειν δεήσει αὐτήν· ἄξω γάρ, ὥστε ὄραν  
ἐξέσται αὐτῇ ὅ τι ἂν ἐγὼ πράττω.<sup>819</sup>

De este pasaje se desprende otra vez el carácter innovador del mundo femenino de Jenofonte, dado que en su época no era habitual que la esposa sólo estuviera al corriente de los sucesos acaecidos fuera del οἶκος. Su deber era permanecer al margen de las ocupaciones masculinas en el ámbito de lo público (esfera social de la que la mujer estaba prácticamente excluida<sup>820</sup>).

La relación cordial y familiar de los cónyuges, así como la posibilidad de que la esposa tuviera conocimiento de las actividades sociales de su marido, sirven de nexo entre el mundo de la casa y el mundo de la ciudad. Jenofonte permite el acceso de la esposa al mundo exterior por medio de la confianza y comunicación con su marido.

---

desapercibidas a muchos separan y perjudican más la vida en común que las cosas cotidianas que ponen en desacuerdo al hombre y la mujer”.

<sup>819</sup> X., *Cyr.*, III 1, 43: “¿A qué precio querrías que tu mujer supiera que tú llevas el equipaje? -le preguntó. Ella no necesita saber nada -respondió. Lo llevaré yo para que le sea posible ver lo que hago”.

<sup>820</sup> La mayor exclusión del ámbito público tenía lugar en lo que se refiere al aspecto legal, puesto que en el terreno político y militar las mujeres podían tener una pequeña participación. En algunas ciudades orientales las mujeres accedían a la regencia, mientras sus hijos llegaban a la mayoría de edad; es el caso de Feretima, que ostentaba el gobierno de Cirene (Hdt., IV 15, 1-3). Otras participaban incluso en batallas navales, como Artemisia (Hdt., VII 99, 1-3), pues, aunque no de un modo claro y manifiesto, la mujer estaba relacionada con el poder a través de lo único que era totalmente suyo, la τεκνοποιία. Este aspecto es tratado con bastantes detalles por TOURRAIX (1976: 469-386), aunque en relación con la obra de Heródoto. La participación de la mujer en el ámbito militar se ve de modo más claro ya que, con relativa frecuencia, las obras de contenido bélico reflejan la participación de las mujeres en las batallas; cf, Th., II 4, 2, así como V 82, 6, entre otros pasajes. No obstante, como considera SCHAPS (1987: 195), la ayuda de éstas era de poca importancia debido a que no estaban capacitadas para la lucha de igual forma que los hombres. Este planteamiento es también definido por ARRIGONI (1985: 403), quien define la ayuda de las mujeres como modesta desde el punto de vista militar.

La necesidad de que la relación conyugal sea sincera y transparente ubica a la mujer en una posición social similar a la que tendrá más tarde, al final de la época helenística<sup>821</sup>, cuando empieza a adquirir emancipación tras su acceso a la tierra.

La ubicación de la mujer de época clásica era el segundo plano respecto de su marido, ajena, en todo momento, al derecho de manifestar su opinión sin la conformidad legal y social de su κύριος. Por ese motivo, la imagen presentada por Jenofonte, donde los maridos conversan con sus mujeres y depositan toda su confianza en ellas<sup>822</sup> es innovadora<sup>823</sup>, porque, en un período de tiempo donde la legislación lo supervisaba todo, opta por restringir la importancia de la κυρεία. Pero también porque considera que la tarea del hombre no era únicamente la imposición de su voluntad sino el deber de acordar con su esposa la totalidad de las tareas domésticas<sup>824</sup>, haciéndola

---

<sup>821</sup> Ahora la mujer gozaba de una mayor independencia social y se reflejaba en una mayor libertad para relacionarse con su marido y hacerle ver sus opiniones.

<sup>822</sup> Cf. *Oec.*, III 12: ἔστιν ὅτι ἄλλω τῶν σπουδαίων πλείω ἐπιτρέπεις ἢ τῇ γυναικί; “Hay alguien a quien encomiendas asuntos más importantes que a tu mujer?”

<sup>823</sup> Se refiere, claro está, a la época clásica, pues en época helenística los cónyuges tenían mayores oportunidades para comunicarse. Plutarco describe la comunicación que tienen los esposos en el lecho; cf. *Moralia*, 143 e: ἀεὶ μὲν δεῖ καὶ πανταχοῦ φεῦγειν τὸ προσκρούειν τῷ ἀνδρὶ τὴν γυναῖκα καὶ τῇ γυναικὶ τὸν ἄνδρα, μάλιστα δὲ φυλάττεσθαι τοῦτο ποιεῖν ἐν τῷ συναναπαύεσθαι καὶ συγκαθεύδειν [...] ἅς δ’ ἡ κλίνη γεννᾷ διαφορὰς καὶ λοιδορίας καὶ ὀργάς, οὐ ῥαδίον ἐστὶν ἐν ἄλλω τόπῳ καὶ χρόνῳ διαλυθῆναι. “Siempre y en cualquier lugar es preciso evitar el insulto a la esposa por parte del hombre y el insulto al hombre por parte de la mujer: y muy especialmente cuidar de ello en el momento de dormir y descansar juntos. [...] Las discrepancias, ultrajes y enojos engendrados en el lecho difícilmente pueden deshacerse en otro lugar”.

<sup>824</sup> La actitud marcadamente progresista de Jenofonte guarda similitud con la que en siglos posteriores presenta Plutarco; cf. *Moralia*, 142 b: ἂν δ’ ἄρα φύσει τις αὐστηρὰ καὶ ἄκρατος γένηται καὶ ἀνήδунτος, εὐγνωμονεῖν δεῖ τὸν ἄνδρα. “Si por naturaleza alguna esposa es ruda, violenta y sin atractivo, es necesario que el marido la trate con buenos sentimientos”. La educación de la mujer no es impuesta, sino sugerida, y requiere de la colaboración del marido para hacer que ella la acepte más fácilmente; cf. *Moralia*, 142 d-e: κρατεῖν δὲ δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικός, οὐκ ὡς δεσπότην κτήματος, ἀλλ’ ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ. “Ὡσπερ οὖν σώματος ἔστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, οὕτω γυναικὸς

partícipe de todas aquellas decisiones que afectaran al correcto funcionamiento del οἶκος:

ποία μὲν γὰρ ξυνουσία ἡδεῖα ἄνευ πίστεως τῆς πρὸς ἀλλήλους  
ποία δ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ τερπνὴ ἄνευ πίστεως ὁμιλία.<sup>825</sup>

c.

Jenofonte está de acuerdo con las pautas sociales de su época, admitiendo la necesidad de adecuar el carácter de la esposa al de su marido, como medida para obtener respeto y aceptación. En cambio, da menos valor social a la esposa de temperamento agrio e irascible<sup>826</sup>. Por ello, considera imprescindible dulcificar el carácter femenino para el posterior aprendizaje de los cuidados de la casa y sus obligaciones<sup>827</sup>. Pero además ese sosiego aportaba beneficios a la propia mujer, tales

---

ἄρχειν εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον. “Es preciso que el marido domine a su esposa, no como un dueño sobre su propiedad, sino como el alma sobre el cuerpo, compartiendo los sentimientos y uniéndose por la benevolencia. Pues, como hay que cuidar del cuerpo sin ser esclavos de los placeres y deseos, así hay que mandar sobre la esposa, alegrándola y agradándola”. Nótese el empleo del término εὐνοια para definir uno de los posibles acoplamientos en los caracteres de los esposos.

<sup>825</sup> X., *Hier.*, IV, 1: “¿Qué clase de relación de convivencia es agradable si no hay confianza entre el uno y el otro? ¿Qué trato es agradable si no hay confianza entre el hombre y la mujer?”

<sup>826</sup> El tema de la mujer de carácter violento que se niega a amoldarse al de su marido es frecuente en la literatura griega. Citemos, a este respecto, lo que nos dice Plutarco; *cf. Moralia*, 139 a: αἱ βουλόμεναι μᾶλλον ἀνοήτων κρατεῖν ἀνδρῶν ἢ φρονίμων ἀκούειν εἰκόμασι τοῖς ἐν ὁδῶ βουλομένοις μᾶλλον ὁδηγεῖν τυφλοὺς ἢ τοῖς γινώσκουσιν ἀκουλουθεῖν καὶ βλέπουσι. “Las que quieren dominar a esposos necios antes que escuchar a esposos prudentes se parecen más a las que quieren guiar a los ciegos en su camino que a las que obedecen a quienes saben y ven”. También en *Moralia*, 142 d: τοῦτο συμβαίνει καὶ περὶ τὰς γυναῖκας. Ὑποτάττουσαι μὲν γὰρ ἑαυτὰς τοῖς ἀνδράσι ἐπαινοῦνται, κρατεῖν δὲ βουλόμεναι μᾶλλον τῶν κρατουμένων ἀσχημονοῦσι. “Esto les sucede a las mujeres: las que se someten a sus esposos son alabadas y las que quieren dominarlos llegan a una deshonra mayor que las que son dominadas”.

<sup>827</sup> *Cf. Oec.*, VII 10: ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπεὶ ἤδη μοι χειροθήης ἦν καὶ ἐτετιθάσειτο ὥστε

como el sentimiento de orgullo que despertaba en su marido<sup>828</sup> o, incluso, el nacimiento de un sentimiento erótico-afectivo a raíz de su moderación emocional<sup>829</sup>.

d.

Si en el momento de adaptar los caracteres Jenofonte defiende una participación conjunta de ambos cónyuges, también va a defender la educación realizada por el marido de modo individual. Esta educación individual no es otra cosa que el aprendizaje que debía aplicar a su esposa para convertirla en una correcta administradora del οἶκος<sup>830</sup>. La citada administración era desconocida por la mujer en el momento de la boda pues no había sido enseñada por su madre en la infancia, debido a que las mujeres ignoraban las finanzas. La administración de la hacienda masculina debía ser proporcionada por su esposo con la intención de asegurar la prosperidad del οἶκος:

νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὐσαν πάνυ ἀντίρροπον  
εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν  
τοῦ ἀνδρὸς πράξεων τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν

---

διαλέγεσθαι, ἠρόμην αὐτὴν ὡδέ πως· “Sócrates -respondió-, cuando estaba acostumbrada a mí y domesticada para dialogar, le pregunté lo siguiente.

<sup>828</sup> Cf. *Oec.*, X 13: καὶ νῦν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὕτως εὖ ἴσθι ἢ γυνὴ μου κατεσκευασμένη βιοτεύει ὥσπερ ἐγὼ ἐδίδασκον αὐτὴν καὶ ὥσπερ νῦν σοι λέγω. “Ahora, Sócrates -respondió- entérate bien que mi esposa está preparada y ya vive como yo la instruí y como ahora te acabo de decir”.

<sup>829</sup> X., *Cyr.*, VII 5, 60.

<sup>830</sup> Con respecto a otras virtudes, como la de evitar la gula, Jenofonte cree que las mujeres eran enseñadas por sus madres antes del matrimonio; cf. *Oec.*, VII 6: ἐπεὶ τὰ γε ἀμφὶ γαστέρα, ἔφη, πάνυ καλῶς, ὦ Σώκρατες, ἦλθε πεπαιδευμένη· “En cuanto a la glotonería, Sócrates -le dijo-, vino muy bien instruida”.

τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων τὰ πλείστα· καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων αὔξονται οἱ οἴκοι, κακῶς δὲ τούτων πραπτομένων οἱ οἴκοι μειοῦνται.<sup>831</sup>

Las enseñanzas financieras proporcionadas por el marido tras la entrada de la mujer en su casa<sup>832</sup> son consideradas por Jenofonte la única garantía con la que contaba el marido, si quería administrar de modo correcto la casa, ya que tras el aprendizaje se le encomendaría a la mujer toda la responsabilidad en dicha materia:

ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὃ με ἐπήρου, οὐδαμῶς ἔνδον διατρίβω. Καὶ γὰρ δὴ ἔφη, τά γε ἐν τῇ οἰκίᾳ μου πάνυ καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ἐστὶν ἰκανὴ διοικεῖν. [...] πότερα αὐτὸς σὺ ἐπαίδευσας τὴν γυναῖκα ὥστε εἶναι οἷαν δεῖ ἢ ἐπισταμένην ἔλαβες παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς διοικεῖν τὰ προσήκοντα αὐτῇ. Καὶ τί ἂν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπισταμένην αὐτὴν παρέλαβον, ἢ ἔτη μὲν οὕτω πεντεκαίδεκα γεγυῖα ἦλθε πρὸς ἐμέ, τὸν δ' ἔμπροσθεν χρόνον ἔζη ὑπὸ πολλῆς ἐπιμελείας ὅπως ὡς ἐλάχιστα μὲν ὄψοιτο, ἐλάχιστα δ' ἀκούσοιτο, ἐλάχιστα δ' ἔροιτο;<sup>833</sup>

---

<sup>831</sup> X., *Oec.*, III 15: “Creo que la esposa que es una buena co-partícipe del οἶκος es un contrapeso perfecto para el marido en lo que respecta a los bienes. La fortuna llega a la casa por los negocios del hombre pero una gran parte de ella se gasta por la administración de la esposa. Así, si ésta la conoce bien, los οἴκοι crecen pero, si la lleva mal, los οἴκοι decrecen”.

<sup>832</sup> Cf. *Oec.*, VII 7: τὰ δ' ἄλλα, ἔφην ἐγὼ, ὦ Ἰσχόμαχε, αὐτὸς ἐπαίδευσας τὴν γυναῖκα ὥστε ἰκανὴν εἶναι ὣν προσήκει ἐπιμελεῖσθαι; “Y en las demás cosas -le dije- ¿instruiste tú mismo a tu esposa, Isómaco, hasta que fuera capaz de ocuparse de los deberes que le correspondían?”

<sup>833</sup> X., *Oec.*, VII 3-5: “Sócrates -le dijo-, sobre esto que me preguntas te respondo: nunca paso el día dentro, porque mi esposa por sí sola es capaz de administrar por completo las cosas [...] ¿Instruiste tú mismo a tu esposa para que fuera así o la tomaste de su padre y de su madre ya con dominio de la administración doméstica? Sócrates, -le respondió- ¿qué podía saber cuando la tomé como esposa? Llegó a mi casa sin tener aún quince años y antes había vivido bajo una gran vigilancia para que viera, escuchara y preguntara lo menos posible”.

Los detalles acerca de los conocimientos precisos que debía aprender una esposa para tutelar con corrección todos los asuntos económicos de la casa resultan bastante interesantes, pues de nuevo se insiste en la participación conjunta entre hombre y mujer para que el aprendizaje fuera más rápido<sup>834</sup>. Jenofonte considera que el orden es el punto de partida necesario para llevar a cabo cualquier labor con eficacia<sup>835</sup>, ya que con él se podía administrar correctamente un οἶκος<sup>836</sup>. No obstante, tampoco en esta tarea permanece el esposo al margen del aprendizaje femenino sino que se mantiene solidario con su esposa y practica una actitud proteccionista y comprensiva en el caso de que tal conocimiento le resultara demasiado difícil:

---

<sup>834</sup> Cf. *Oec.*, VIII 10: καὶ σὺ οὖν, ὦ γύναι, (εἰ) τοῦ μὲν παράχου τούτου μὴ δέοιο, βούλοιο δ' ἀκριβῶς δοικεῖν τὰ ὄντα εἰδέσθαι καὶ τῶν ὄντων εὐπόρως λαμβάνουσα ὅτῳ ἂν δέῃ χρῆσθαι, καὶ ἐμοί, εἴαν τι αἰτῶ, ἐν χάριτι διδόναι, χώραν τε δοκιμασώμεθα τὴν προσήκουσαν ἐκάστοις ἔχειν καὶ ἐν ταύτῃ θέντες διδάξωμεν τὴν διάκονον λαμβάνειν τε ἐντεῦθεν καὶ κατατιθέναι πάλιν εἰς ταύτην. “Esposa, no necesitas de ese desorden, puesto que quieres saber administrar perfectamente los bienes para tomar de ellos lo que necesitas con comodidad; respecto a mí, si te pido algo, concédemelo y admitamos que cada una de las cosas de la casa tenga un lugar; así, al colocarlas cada una en su sitio, instruiremos a la criada para que la coja de donde esté y la deposite de nuevo en su sitio”.

<sup>835</sup> No es extraño que Jenofonte defienda el orden como la base sobre la que debe asentarse toda la administración del οἶκος, pues no hace otra cosa que reflejar la moral de su época cuando se tomaba como ejemplo la moderación.

<sup>836</sup> La correcta disposición de los objetos de la casa es la base del orden que debe tener la mujer para administrar las finanzas; cf. *Oec.*, VIII 17: ἐγὼ οὖν κατιδὼν ταύτην τὴν ἀκρίβειαν τῆς κατασκευῆς ἔλεγον τῇ γυναικὶ ὅτι πάνυ ἂν ἡμῶν εἴη βλακικόν, εἰ οἱ μὲν ἐν τοῖς πλοίοις καὶ μικροῖς οὔσι χώρας εὐρίσκουσι, καὶ σαλεύοντες ἰσχυρῶς ὅμως σώζουσι τὴν τάξιν, καὶ ὑπερφοβούμενοι ὅμως εὐρίσκουσι τὸ δέον λαμβάνειν, ἡμεῖς δὲ καὶ διηρημένων ἐκάστοις θηκῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ μεγάλων καὶ βεβηκυίας τῆς οἰκίας ἐν δαπέδῳ, εἰ μὴ εὐρήσομεν καλὴν καὶ εὐεύρετον χώραν ἐκάστοις αὐτῶν, πῶς οὐκ ἂν πολλὴ ἡμῶν ἀσυνεσία εἴη; “Al contemplar la exactitud de la organización, le dije a mi esposa que, al igual que los que están en los barcos pequeños tienen espacio y, al ser agitados vigorosamente mantienen el orden e, incluso en los momentos de miedo, encuentran de igual manera lo que necesitan coger; sería completamente necio por nuestra parte, si nosotros, que tenemos dispuestos en la casa grandes cofres para cada cosa, aunque ésta esté fijada al suelo, somos incapaces de encontrar un lugar conveniente y fácil de descubrir para guardarlo todo, ¿no sería enorme nuestra necesidad?”

εἰ δὲ ἀληθῆ ταῦτα λέγω, ἕξεστιν, ἔφην, ὦ γυναῖ, καὶ πείραν λαμβάνειν αὐτῶν οὔτε τι ζημιωθέντας οὔτε τι πολλὰ πονήσαντας. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτο δεῖ ἀθυμῆσαι ὦ γυναῖ, ἔφην ἐγώ, ὡς χαλεπὸν εὐρεῖν τὸν μαθησόμενόν τε τὰς χώρας καὶ μεμνησόμενον καταχωρίζειν ἕκαστα.<sup>837</sup>

e.

La imagen presentada por Jenofonte respecto de este aprendizaje no refleja la postura tradicional de la literatura de época clásica, donde se describe a una mujer obligada a adaptarse al carácter de su marido y sin posibilidad de manifestar su opinión, tal y como sucedía cuando su padre decidía entregarla como esposa. Pero tampoco puede decirse que Jenofonte refleje una realidad diferente a la de su época, dado que admite la necesidad de instruir a la mujer.

Sin embargo, sí debe advertirse una cierta actitud innovadora y avanzada al permitir la participación femenina en el οἶκος de una forma diferente a la acostumbrada: mostrando su conformidad y su buena disposición.

#### 4.2.3. τιμή y αἰδώς.

Si hemos expresado con anterioridad que la εὐνοια y la ὁμόνοια eran las cualidades de toda buena esposa que quisiera adaptarse a su marido, no serán éstas las únicas virtudes femeninas apreciadas por la sociedad griega. Existían otras cualidades

---

<sup>837</sup> X., *Oec.*, VIII 21: “Si te digo la verdad, creo que es posible, mujer, llevar a cabo todo esto sin perjudicarnos en nada y sin fatigarnos demasiado. Pero es preciso, esposa -insistí-, que esto te preocupe: que sea difícil encontrar a alguien que pueda aprenderse de memoria los diferentes lugares y los recuerde cuando vaya a colocar ordenadamente cada cosa”.

que definían la estima de la mujer: la τιμή y la αἰδώς. Si atendemos a la opinión de nuestros autores, la primera se adquiriría progresivamente con el paso del tiempo, aunque más adelante veremos que para su desarrollo se requería su existencia innata. La segunda, la αἰδώς, era inherente al matrimonio y no debía perderse tras su adquisición.

Valiéndonos de estas dos cualidades, así como de otras que guardan relación con ellas, perfilaremos una imagen de lo que puede considerarse la esposa ideal, o dicho con otros términos, la imagen que, según nuestros autores, debía proyectar de sí misma la esposa honrada. Empezaremos con una primera consideración sobre el valor que en nuestras obras adquiere la τιμή, para ello debemos analizar la procedencia social de la honra femenina.

a.

De las descripciones literarias deducimos que la honra surgía por la capacidad para procrear hijos legítimos<sup>838</sup>; así toda aquella mujer engendradora, τεκνοποιός, saldaba, con la maternidad, su deuda con la sociedad. Como ya sabemos, en el mundo griego y especialmente en la época clásica, la maternidad era el principal deber de una esposa. Por tanto, la esposa fértil gozaba de una considerable estima tras el

---

<sup>838</sup> Esta idea ha sido tratada con mayor detalle en el apartado dedicado a la τεκνοποιία por lo que no estimamos oportuno profundizar nuevamente en ello. Si es relevante destacar la relación que se establecía entre el honor de una esposa y el nacimiento de hijos legítimos. Dado que la honra femenina de época clásica es casi idéntica a la de época helenística, citaremos un pasaje de Plutarco donde se aprecia, claramente, la importancia social de la maternidad; cf. Plu., *Lyc.*, 27, 3: ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξῃν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς [τῶν] λεχοῦς ἀποθανόντων. “No se podía escribir el nombre del muerto en la sepultura, a no ser que fuera un hombre que moría en la guerra o una mujer recién parida”.

alumbramiento, especialmente si el vástago era varón, aunque en un buen número de ocasiones sus elogios provenían de personas ajenas al οἶκος de su marido<sup>839</sup>.

I. La honra de la mujer está representada por el verbo τιμάω o por el sustantivo τιμή, sin que el empleo de uno u otro tenga un significado especial<sup>840</sup>. La única particularidad que comparten es que, a mayor número de hijos, se genera mayor honra. Asimismo, las mujeres engendradoras de hijos valerosos para el Estado adquieren una consideración social mucho más respetada que las restantes mujeres<sup>841</sup>.

El alumbramiento no es la única circunstancia que refleja la τιμή en la buena esposa<sup>842</sup>; ésta se desprendía del trato recibido por los hijos, orgullosos de la fertilidad de sus madres. Ese orgullo mueve a Cléobis y Bitón a transportar a su madre en carro durante una fiesta en honor a Hera<sup>843</sup>, dado que los bueyes no habían llegado aún del

---

<sup>839</sup> A pesar de que cabría esperar lo contrario, el honor producido por la maternidad era más apreciado por personas ajenas al οἶκος que por el propio κύριος, quien podía olvidar a su esposa para dedicar atenciones a sus concubinas.

<sup>840</sup> Hemos elegido para dar título a este apartado el sustantivo, dado que, de ese modo, guarda relación con los restantes apartados en los que dividimos este capítulo.

<sup>841</sup> Esto puede verse en X., *HG*, IV 4, 19: ὥστε μακαρίζεσθαι αὐτῶν τὴν μητέρα, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ὧν ἔτεκεν ὁ μὲν κατὰ γῆν τὰ τεῖχη τῶν πολεμίων, ὁ δὲ κατὰ θάλατταν τὰς ναῦς καὶ τὰ νεώρια ἤρηκε. “De modo que su madre consideró dichosos estos actos porque, en el mismo día en el que los parió, uno tomó por tierra las murallas de los enemigos y el otro tomó por mar las naves y los arsenales”.

<sup>842</sup> Obviamente, el honor de una mujer viene dado por la maternidad pero no siempre se hace público en el momento del parto. Desde que la mujer ha parido su primer hijo para el marido, su consideración social aumenta a la par que su estima personal. Sin embargo, esta opinión favorable hacia ella no era motivo de alabanza debido a que, al tiempo que era elogiada por la maternidad, estaba obligada a engendrar.

<sup>843</sup> Al contrario de lo que sucedía en la vida pública y política de la ciudad donde se marginaba a la mujer, en la vida religiosa éstas gozaban de una participación bastante activa. A menudo, eran sacerdotisas de las divinidades femeninas, mientras que los hombres lo eran de las masculinas; *cf.* ARRIGONI (1985: 299). Si las sacerdotisas se ocupaban, principalmente, de las tareas del cuidado y vigilancia de los templos, las profetisas tenían encomendado el deber de la adivinación y de la transmisión de las palabras del dios; *cf.*

campo. Ante tal imprevisto los hijos actúan como bestias de carga, circunstancia admirable y curiosa que lleva a la mujer a recibir entusiasmados elogios por parte de las restantes argivas presentes:

έούσης όρτῆς τῆ "Ηρη τοῖσι Ἄργείοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγεϊ κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δέ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀργοῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ· ἐκκληιόμενοι δὲ τῆ ὄρῃ οἱ νεηνίαὶ ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην εἴλκον τὴν ἄμαξαν [...] Ἄργειοὶ μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἄργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἴων τέκνων ἐκύρησε. ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς έούσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῆ φήμῃ, σταῖσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὐχέτο Κλεόβι τε καὶ Βίτῳι τοῖσι έωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν έστι.<sup>844</sup>

Esta circunstancia conlleva un reconocimiento público del honor de la madre, pero también el aumento de su consideración social al haber dado a luz a unos hijos tan

---

PLACES (1969: 143). Pero también existía participación de las mujeres en las fiestas y rituales, especialmente los relacionados con el culto de la fertilidad, como Deméter o Hera, aunque no se excluían otras diosas como Ártemis, Afrodita o Atenea. La participación de las mujeres en las fiestas se hacía por medio de las procesiones a las que no podían asistir las prostitutas y las esclavas.

<sup>844</sup> Hdt., I 31, 2-4: “En una fiesta en honor a Hera, celebrada por los argivos, se hacía necesario transportar a la madre en carro hasta el santuario, pero sucedió que sus bueyes no habían llegado del campo. Entonces, los hijos, apurados por el tiempo, se pusieron sobre la gamella y arrastraron el carro [...]. Los argivos, colocándose alrededor, celebraban el vigor de los jóvenes mientras que las argivas elogiaban a la madre por haber parido unos hijos de tal clase. Ella, completamente feliz por el acto y por su buena reputación, se puso en pie frente a la estatua y suplicó a la divinidad que concediera a sus hijos Cléobis y Bitón, que la habían honrado inmensamente, lo mejor que puede alcanzar un hombre”.

atentos<sup>845</sup>. La actuación de los hijos resulta perfectamente comprensible, dado que su madre era la persona más importante para ellos y a la que debían honrar en todo momento. Si ella no hubiera podido participar de la fiesta, habría recibido una clara ofensa social<sup>846</sup>. No deja de ser curioso que sean las mujeres quienes elogian a esta madre, como si la maternidad fuera valorada tan sólo dentro del ámbito femenino<sup>847</sup>.

II. La maternidad era igualmente valorada por mujeres y hombres: no debemos olvidar que eran éstos los que aspiraban a una descendencia legítima para asegurar la continuidad de su linaje<sup>848</sup>. La relación entre la τιμή y la maternidad se desprende también de las causas que motivan a Masistes a continuar casado con su mujer, rechazando así, una propuesta de divorcio<sup>849</sup> y un posterior matrimonio sugerido por

---

<sup>845</sup> El afecto de los hijos se debe al amor que profesaban hacia su madre y, principalmente, a la deshonra que también caería sobre ellos, si su madre no podía tomar parte en una procesión a la que asistían todas las mujeres dignas de consideración de la ciudad.

<sup>846</sup> La presencia de una mujer en una fiesta religiosa era señal de su honor, aunque investigadores como MASSEY (1988: 10) consideren que era una forma de ocupar una posición social privilegiada. El hecho de que la madre de nuestro ejemplo se vea impedida para participar en la celebración religiosa era una considerable deshonra para ella puesto que la ubicaba junto a las esclavas y heteras.

<sup>847</sup> Cabría esperar que Heródoto mencionara la actitud de toda la comunidad ante esta hazaña que él destaca como insólita. Sin embargo, su referencia exclusiva a la opinión de las mujeres parece indicar que la ausencia de esta madre sólo habría sido advertida por las mujeres, como si los hombres situaran la honra de una mujer sólo en otros aspectos y comportamientos, posiblemente en la castidad y el decoro.

<sup>848</sup> A tal fin se había promulgado una legislación donde se recogían todos y cada uno de los requisitos exigidos a la mujer que pariera hijos legítimos para su marido.

<sup>849</sup> Aunque no existen suficientes datos para considerar cuáles eran los motivos que podían inducir a un hombre al divorcio, ἀπόπειμις, existen diversos testimonios que señalan la esterilidad como una de estas causas; cf. COHN-HAFT (1995: 9). Téngase en cuenta que en el mundo griego la mujer se valoraba, principalmente, por su fertilidad, pero también por su movilidad, entendiendo este sustantivo como la facilidad con que podía ser conducida del οἶκος de su padre al de su marido; cf. REDFIELD (1982: 185). Obviamente, existían otros motivos que inducían a un esposo a solicitar el divorcio y éstos debieron ser más variados a medida que empezaban a tener importancia los sentimientos de ambos cónyuges, así como su compenetración y adaptación tras el matrimonio. Seis siglos más tarde, CORSU (1981: 78-81),

Jerjes. El principal motivo aducido por Masistes para oponerse al divorcio es precisamente la maternidad de su esposa<sup>850</sup>, mujer digna de honor que no merecía su repudio:

Ἦ δέσποτα, τίνα μοι λόγον λέγεις ἄχρηστον, κελεύων με γυναῖκα,  
ἐκ τῆς μοι παῖδες τε νεηνῖαι εἰσὶ καὶ θυγατέρες, [...] ταύτην με  
κελεύεις μετέντα θυγατέρα τὴν σὴν γῆμαι;<sup>851</sup>

La honra adquirida por la mujer tras el alumbramiento era notablemente importante, hasta el punto de que la maternidad servía de argumento sólido para mantener el matrimonio. De la misma manera, la esterilidad se convertía en una de las principales causas de divorcio porque suponía un gran obstáculo para el hombre que quería perpetuar su οἶκος<sup>852</sup>.

La valoración social de la maternidad era reconocida incluso por los propios hijos, quienes no sólo llevaban a cabo hazañas como las protagonizadas por Cléobis y

---

tomando como referencia la obra de Plutarco, éste nos habla del estado de humor de la mujer, de su mala conducta o del padecimiento de alguna enfermedad.

<sup>850</sup> El motivo escogido por Masistes parece indicar que Heródoto tenía conocimiento de esta supuesta causa de divorcio pues, de no ser así, no la habría presentado con tanto interés.

<sup>851</sup> Hdt., IX 111, 3: “Señor, ¿qué clase de mandato siniestro me propones, cuando me ordenas repudiar a mi esposa, de la que tengo hijos e hijas adolescentes [...] para casarme con tu hija?”

<sup>852</sup> La forma más habitual de transmitir la herencia era la procreación. Sin embargo, no era éste el único medio válido para hacerlo. La legislación de Solón permitió al hombre que careciera de hijos legítimos dejar sus bienes en testamento a quien considerara oportuno. Pero esta opción presentaba algunos inconvenientes, ya que para considerar válido un testamento era imprescindible que el testante tuviera la mente clara, estuviera libre de enfermedad alguna, de efectos de drogas y de la influencia de una mujer; cf. SCHAPS (1979: 21). Ante tal imposición, existía una alternativa más fácil: adoptar a un hombre adulto como hijo y convertirlo, de ese modo, en heredero tras casarlo con su hija.

Bitón, sino también hacían alarde público de su admiración y afecto. Es éste el caso del propio Ciro, de quien Jenofonte indica que en su infancia repartió comida en un banquete, explicando a cada comensal la causa por la que le entregaba el alimento. Entre estas causas destaca la de honrar a su madre:

σοι δ' ὅτι τὸν πάππον καλῶς θεραπεύεις, σοὶ δ' ὅτι μου τὴν  
μητέρα τιμᾷς.<sup>853</sup>

Si acabamos de señalar que la τιμή era conocida y valorada por la sociedad y por los propios hombres<sup>854</sup>, debemos suponer que también era apreciada entre las mujeres. A pesar de su desconocimiento generalizado de la vida en el exterior del οἶκος, las mujeres no eran ignorantes del valor del “recipiente”<sup>855</sup> que portaban en sus cuerpos. De hecho, algunos investigadores sostienen la hipótesis de que la gran mayoría de ellas sólo se sentían realizadas con el cumplimiento de esta función<sup>856</sup>, como bien sabemos

---

<sup>853</sup> X., *Cyr.*, I 3, 7: “Te lo doy a ti porque sirves excelentemente a mi abuelo y a ti, porque honras a mi madre”.

<sup>854</sup> Hipótesis sostenida por los investigadores que defienden la teoría reclusionista; véase, por ejemplo, SELTMAN (1955: 120).

<sup>855</sup> El empleo del término “recipiente” se ajusta perfectamente a la valoración social de la maternidad en el mundo griego, en el que el cuerpo de la mujer era concebido como un receptáculo donde se desarrollaba y alimentaba la semilla del marido.

<sup>856</sup> JUST (1989: 40) afirma que las mujeres griegas deseaban el matrimonio y la maternidad como el único modo para cumplir la principal función de sus vidas. Otros investigadores, como REDFIELD (1982: 190) creen que la mujer sólo alcanza la perfección con el matrimonio.

sobre las mujeres espartanas, de quienes se ha transmitido su sentimiento de orgullo al ser capaces de engendrar guerreros valerosos<sup>857</sup>.

Heródoto nos muestra su opinión personal favorable a la τιμή originada tras la maternidad, cuando manifiesta la decepción personal de Casandane, la esposa de Ciro, quien ocupa un segundo lugar frente a una concubina egipcia de la que se había encaprichado su esposo<sup>858</sup>. Ciro se sentía más halagado por los encantos y artimañas sexuales de la egipcia que por ella misma, actitud nada reprochable puesto que las concubinas estaban en los οἶκοι para satisfacer los deseos sexuales de los hombres. La queja de Casandane ante la ἀτιμία es una pequeña reflexión herodotea acerca de lo que para él debía tener más valor en la sociedad, una prole fuerte y sana:

λέγεται δὲ καὶ ὄδε λόγος, ἐμοὶ μὲν οὐ πιθανός, ὡς τῶν Περσίδων  
γυναικῶν ἐσελθοῦσά τις παρὰ τὰς Κύρου γυναῖκας, ὡς εἶδε τῇ  
Κασσανδάνῃ παρεστῶτα τέκνα εὐεῖδέα τε καὶ μεγάλα πολλῶ ἔχρᾶτο τῷ  
ἐπαίνῳ ὑπερθωμάζουσα, ἥ δὲ Κασσανδάνῃ, ἐοῦσα τοῦ Κύρου γυνή, εἶπε

---

<sup>857</sup> Vid. Plu., *Moralia*, 240 e: ἐρωτηθεῖσα δὲ ὑπὸ τινος Ἀττικῆς Διὰ τί ὑμεῖς ἄρχετε μόναι τῶν ἀνδρῶν αἱ Λάκαιναι; ὅτι, ἔφη, καὶ τίκτομεν μόναι ἄνδρας. “Al ser preguntada por alguien del Ática, ¿por qué vosotras las laconias sois las únicas que mandáis sobre los hombres? Le respondió: porque somos las únicas que parimos hombres”. Una idea similar en Plu., *Moralia*, 241 d: σεμννομένης γυναικὸς τινος Ἰωνικῆς ἐπὶ τινι τῶν ἑαυτῆς ὑφασμάτων ὄντι πολυτελεῖ, Λάκαινα ἐπιδείξασα τοὺς τέτταρας υἱοὺς ὄντας κοσμητάτους, τοιαῦτα, ἔφη, δεῖ εἶναι τὰ τῆς καλῆς καὶ ἀγαθῆς γυναικὸς ἔργα καὶ ἐπὶ τούτοις ἐπαίρεσθαι καὶ μεγαλαυχεῖν. “Una mujer jonia alababa uno de sus costosos vestidos; una espartana, tras mostrarle a sus cuatro hijos, que eran cumplidores de sus deberes, le dijo: es preciso que éstas sean las acciones de una mujer noble y conveniente y también que se anime y se enorgullezca de ellas”.

<sup>858</sup> Evidentemente, la concubina ocupaba el segundo lugar en un οἶκος pues su deber era el de suplantar a la esposa, cuando ésta última era incapaz de llevar a cabo la tarea encomendada por la sociedad: la procreación. La ἀτιμία de Casandane se debe a que ella había cumplido con su tarea social pero el lugar al que la había relegado su esposo la privaba de todo honor.

τάδε· Τοιῶνδε μέντοι ἐμὲ παίδων μητέρα εἰδούσαν Κῦρος ἐν ἀτιμίῃ ἔχει,  
τὴν δὲ ἀπ’ Αἰγύπτου ἐπικτήτων ἐν τιμῇ τίθεται.<sup>859</sup>

b.

Además del honor que adquiriría una esposa tras la maternidad, era necesario que la mujer mantuviera una conducta recta, en la que mostrara su tendencia al recato<sup>860</sup>. Sobre esta conducta se constituía su dignidad: αἰδώς. La dignidad, evidentemente, estaba estrechamente vinculada con el recato, el pudor y la vergüenza<sup>861</sup>; es habitual que la presencia de αἰδώς se relacione con alguna de estas tres cualidades.

---

<sup>859</sup> Hdt., III 3, 1-2: “Éste es el rumor que circula, aunque no me resulta nada convincente: que una mujer persa se presentó ante las esposas de Ciro y, al ver junto a Casandane a unos hijos, hermosos y grandes, se admiró enormemente y los colmó de elogios. Pero Casandane, la esposa de Ciro, le dijo lo siguiente: a mí, que soy la madre de tales hijos, Ciro me deshonoró y enaltece a la mujer que trajo de Egipto”.

<sup>860</sup> Esta conducta era muy importante para la sociedad griega de época clásica y helenística, pues se tenía la idea de que las mujeres se sentían atraídas por toda clase de vicios, en especial, los sexuales. Plutarco nos aporta una serie de datos de interés a este respecto; cf. *Moralia*, 242 c: κρύφα τις διαπαρθευθεῖσα καὶ διαφθείρασα τὸ βρέφος οὕτως ἐνεκαρτέρησε μηδεμίαν προεινεγκαμένη φωνήν, ὥστε καὶ τὸν πατέρα καὶ ἄλλους πλησίον ὄντας λαθεῖν ἀποκησασα· τὸ γὰρ μέγεθος τῶν ἀλγηδόνων τῇ εὐχημοσύνῃ τὸ ἄσχημον προσπεσὸν ἐνίκησε. “Una mujer, que en secreto había sido desflorada, mató al feto y se mantuvo firme, sin proferir ningún grito mientras paría, para ocultarlo a su padre y a los que estaban cerca. La vergüenza que caería sobre su honor fue mayor a la intensidad de los dolores del parto”. Véase también la tendencia de las mujeres al adulterio en *Moralia*, 245 f: ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πώγωνα δεῖν ἐχούσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας. “Promulgaron una ley que ordenaba a las mujeres casadas que tuvieran un amante a saciarse también con sus maridos”. La honra se hacía necesaria para controlar la tendencia a la lujuria propia del sexo femenino. Esta honra sólo podía provenir de la procreación legítima; cf. Plu., *Lyc.*, 15, 11: τοσαύτην δὲ τοῖς γάμοις ἐπιστήσας αἰδῶ καὶ τάξιν, οὐδὲν ἦπτον ἐξέβαλε τὴν κενὴν καὶ γυναικῶδη ζηλοτυπίαν, ἐν καλῷ καταστήσας ὕβριν μὲν καὶ ἀταξίαν πᾶσαν εἴργειν ἀπὸ τοῦ γάμου, παίδων δὲ καὶ τεκνώσεως κοινωνίαν εἶναι τοῖς ἀξίοις. “Tras prescribir esta dignidad y orden en los matrimonios alejó la celotipia vana y mujeril, considerando bueno apartar del matrimonio todo desenfreno y desorden, y, al mismo tiempo, que las personas dignas participaran de la procreación”.

<sup>861</sup> La dignidad era la manifestación externa de una mujer virtuosa y capaz de actuar con prudencia. De esa forma se demostraba la fortaleza de la virtud frente al temperamento. Si se tiene en cuenta la creencia de que la mujer tenía más dificultad que el hombre en mantenerse firme ante las tentaciones irracionales, se puede comprender la importancia de la castidad y la decencia en una mujer.

En cualquier caso, existen diferencias entre la dignidad de la mujer y su honra. La más importante de ellas es que la honra surgía tras el parto, pues la mujer había engendrado un hijo para su marido. No es, por tanto, una virtud innata sino adquirida. La dignidad, en cambio, sí nace con la mujer<sup>862</sup> y no puede ser enseñada por el marido, ni adquirida tras el matrimonio:

οἷς δὲ σὺ λέγεις ἀγαθὰς εἶναι γυναῖκας, ὦ Σώκρατες, ἢ αὐτοὶ  
ταύτας ἐπαίδευσαν;<sup>863</sup>

Si el honor de una esposa se adquiere con la maternidad, la dignidad surge con el recato y el pudor. La esposa que tiene αἰδώς es discreta y prudente: σώφρων. Los textos nos indican que el adjetivo σώφρων adquiere un valor diferente si se aplica a una mujer o a un hombre. En el caso del hombre, σώφρων se aplica a quien tiene un dominio completo de la mente y la dirige hacia las buenas acciones y hacia la rectitud. La mujer decente puede controlar su mente para ser firme ante las tentaciones sexuales. Esa mujer permanece en una continua actitud de tranquilidad y recato ante los demás, pues así lo ha aprendido de su madre, como describe Jenofonte en relación con la mujer de Isómaco:

---

<sup>862</sup> La tendencia de las mujeres a sentirse atraídas por los placeres sexuales era considerada como un defecto innato que perjudicaba considerablemente al matrimonio pues conducía a la mujer al adulterio, μοιχεία. Esta ofensa tenía castigo en la legislación griega, como explica BLUNDELL (1995: 125), pero el castigo no evitaba las consecuencias de una relación sexual adúltera ni la posible entrada de un hijo ilegal en el οἶκος. Por ello, se creía que las mujeres eran decentes y prudentes desde su nacimiento, en la idea de que una mujer sin recato difícilmente podría alcanzarlo tras el matrimonio.

<sup>863</sup> X., *Oec.*, III 14: “De quienes dices que tienen esposas rectas, Sócrates, ¿acaso fueron ellos quienes las instruyeron?”

ἐμὸν δ' ἔφησεν ἡ μήτηρ ἔργον εἶναι σωφρονεῖν.<sup>864</sup>

El recato femenino se observa en la imagen tónica de la buena esposa, siempre sentada en el hogar<sup>865</sup> en una posición de recogimiento, haciendo visible su discreción y su prudencia<sup>866</sup> tanto en su modo de ser como en su modo de actuar. Una esposa decente y cauta, con una buena dosis de pudor, lleva a cabo acciones distinguidas, πρεπώδεις:

νῦν δὲ ἃ μὲν δοκεῖ κάλλιστα καὶ πρεπωδέστατα γυναικὶ εἶναι  
ἐπίστανται, ὡς ἔοικε.<sup>867</sup>

---

<sup>864</sup> X., *Oec.*, VII 14: “Mi madre dijo que mi deber era ser discreta”.

<sup>865</sup> La posición en que se describe a esta mujer nos recuerda a la adoptada por la esposa cuando se dedicaba a tejer. La ocupación tradicional de la esposa griega era la tejeduría, considerada como una habilidad refinada; cf. BLUNDELL (1995: 141). Esta actividad se llevaba a cabo sentada en el interior de la casa y presentaba a la mujer en una actitud laboriosa y refinada. La imagen de una mujer en el interior de su casa, ocupada en sus tareas, simboliza la prudencia y el decoro, pues permanece recogida en el gineceo, alejada de los rumores y comentarios.

<sup>866</sup> Otras formas de apelar al recato son verdaderas imposiciones sociales, como es el caso de la vestimenta. Las mujeres debían utilizar ropas adecuadas a su respetabilidad, a diferencia de las heteras que se servían de colores llamativos, como los rojos y los púrpuras. Los vestidos de las esposas, y de todas las mujeres que quisieran ser conocidas por su decencia, debían ser lo más discretos posible; cf. X., *Lac.*, XI 3: εἷς γε μὴν τὸν ἐν τοῖς ὄπλοις ἀγῶνα τοιάδ' ἐμηχανήσατο, στολὴν μὲν ἔχειν φοινικίδα, ταύτην νομίζων ἤκιστα μὲν γυναικεῖα κοινωνεῖν. “Ideó lo siguiente para el enfrentamiento armado: tener un vestido rojo púrpura, considerando que ése no tiene nada que ver con el de las mujeres”. Un ejemplo similar en X., *Oec.*, X 12: καὶ ὄψις δέ, ὅποταν ἀνταγωνίζηται διακόνῳ καθαρωτέρα οὔσα πρεπόντως τε μᾶλλον ἡμφιεσμένη, κινητικὸν γίγνεται ἄλλως τε καὶ ὅποταν τὸ ἐκοῦσαν χαρίζεσθαι προσῆ ἀντὶ τοῦ ἀναγκαζομένην ὑπηρετεῖν. “También la apariencia de la esposa es conmovedora cuando rivaliza con la esclava y está más limpia y dignamente vestida, pero, principalmente, cuando prefiere agrandar de buena gana a servir contrariada”.

<sup>867</sup> X., *Mem.*, II 7, 10: “Como es natural, conocen las cosas que parecen ser en apariencia las más honrosas y convenientes para la mujer”.

I. Nuestros textos presentan una estrecha relación entre αἰδώς y αἰσχύνη. Si la esposa debe ser recatada y sentir pudor, es lógico esperar el concepto de vergüenza en los contextos donde se alude a su dignidad. Y si la dignidad se manifiesta en el decoro y la compostura, también deberá aparecer la vergüenza cuando la mujer sea objeto de humillación.

En referencia a una mujer lidia, Heródoto nos proporciona un pasaje donde se pone de relieve la importancia que tenía el pudor para una mujer de familia acomodada. La mujer de Candaules<sup>868</sup> es contemplada por Giges, un amigo de su marido, mientras se desnuda. Tal acto constituye una ofensa al honor de dicha mujer y el propio autor lo pone de manifiesto por medio de las palabras de un hombre, Giges. De sus palabras se deduce que la relación existente entre αἰδώς y αἰσχύνη no era percibida únicamente por las mujeres, sino por todo el grueso de la sociedad<sup>869</sup>.

En este pasaje, donde se observa con total claridad un nuevo ejemplo de *interpretatio graeca*, Heródoto plasma su conformidad con la moral de su época. La ofensa ocasionada se acentúa, porque se trata de una esposa honrada y de condición social elevada, como la mujer de Candaules, aun cuando ésta era oriental. Heródoto describe detalladamente ese desafortunado acto, fruto del poder de un ἔρως enérgico y descontrolado, para llamar la atención sobre la importancia del honor de una esposa. Candaules actúa bajo la influencia de un sentimiento amoroso irracional que lo conduce a comportarse de un modo indigno de su realeza. En cambio, su oficial, Giges, muestra

---

<sup>868</sup> I 8- 13.

<sup>869</sup> Hdt., I 8, 3: ἅμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. “La mujer, al mismo tiempo que se despoja de su *quitón*, se despoja de su dignidad”.

mayor cordura, atreviéndose a contradecir las órdenes de su superior al explicarle que el acto es deshonoroso para la mujer, οὐκ ὑγίεια:

Δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγίεια, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνὴν; ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μαθηθάνειν δεῖ. ἐν τοῖσι ἐν τόδῃ ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ.<sup>870</sup>

Por segunda vez, el esposo insiste en ese comportamiento indecoroso e indigno de su clase social y trata de preparar la situación para que Giges contemple desnuda a su esposa sin que ella lo advierta. Esta actuación premeditada pone de manifiesto la ingente pérdida de control mental de Candaules, quien olvida por completo que la hazaña propuesta a su amigo es totalmente ignominiosa:

Θάρσει, Γύγη, καὶ μὴ φοβεῦ μήτε ἐμέ, ὡς σεο πειρώμενος λέγω λόγον τόνδε, μήτε γυναῖκα τὴν ἐμὴν, μὴ τί τοι ἐξ αὐτῆς γένηται βλάβος. ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι, οὕτω ὥστε μηδὲ μαθεῖν μιν ὀφθεῖσαν ὑπὸ σεῦ.<sup>871</sup>

---

<sup>870</sup> Hdt., I 8, 3-4: “Señor, ¿qué clase de mandato siniestro me propones cuando me ordenas contemplar desnuda a mi soberana? Pues la mujer, al mismo tiempo que se despoja de su *quitón*, se despoja de su dignidad. Desde tiempos remotos existe el honor entre los hombres y de eso es necesario informarse. Entre las normas hay una singular: que cada uno contemple sólo lo que es suyo”.

<sup>871</sup> Hdt., I 9, 1: “Ten confianza en mí, Giges, y no me temas, creyendo que te hago esta propuesta para probarte; ni temas tampoco a mi esposa, pues no recibirás ningún daño por parte de ella. Lo planearé todo desde el principio de modo que ella no descubra que la has visto”.

Como *interpretatio graeca* debemos entender la descripción que hace Heródoto de la reparación de la ofensa, una vez que Gíges ha podido admirar la desnudez de la esposa de Candaules<sup>872</sup>. En un primer momento, destaca la actitud de la mujer quien, al saberse contemplada, no actúa con irracionalidad, como acababa de hacer su marido, sino con astucia femenina. Su reacción es la de permanecer en silencio, aunque tiene muy presente la intención de llevar a cabo una venganza premeditada. En su modo de comportarse Heródoto describe la relación entre dignidad y vergüenza que había en la sociedad griega: la pérdida de la dignidad conlleva vergüenza para la mujer:

καὶ ἡ γυνὴ ἐπορᾶ μιν ἐξιόντα. μαθοῦσα δὲ τὸ ποιηθὲν ἐκ τοῦ ἀνδρὸς οὔτε ἀνέβωσε αἰσχυνθεῖσα οὔτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νόῳ ἔχουσα τεῖσασθαι τὸν Κανδαύλεα· παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι, καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει.<sup>873</sup>

La contemplación de una mujer desnuda suponía, en términos generales, una ofensa contra su dignidad. Heródoto, en lo que consideramos un nuevo ejemplo de *interpretatio graeca*, hace esta afirmación respecto de algunos pueblos bárbaros quizás para constatar en otros pueblos lo que consideraba un comportamiento correcto, tal y como se tenía por costumbre hacer en Atenas. Quizás también su apelación a la

---

<sup>872</sup> El recato femenino da lugar a traducciones de carácter moralista, como la del jesuita Bartolomé Pou. Sobre el papel del pundonor en esta traducción, *vid.* RAMÓN PALERM (2000: 123-128).

<sup>873</sup> Hdt., I 10, 2-3: “Ella lo vio salir pero, al comprender lo que había hecho su marido, ni gritó al sentirse avergonzada ni pareció darse cuenta. Sin embargo, meditó vengarse de Candaules, pues para los lidios y,

moralidad de estos pueblos no griegos pueda deberse a la intención de poner de relieve que las costumbres espartanas conllevaban para él un alto grado de amoralidad<sup>874</sup>.

En nuestra opinión, Heródoto se sirve de esta costumbre bárbara para exponer su moralidad, describiendo pormenorizadamente lo que, desde su punto de vista, era necesario hacer, dadas las circunstancias, reparar la ofensa cometida. Según su concepción griega, la dignidad de una esposa exigía que sólo la pudiera contemplar desnuda un hombre: su marido. Y, dado que, en el caso de la esposa de Gíges, la habían visto dos, uno de ellos debía dejar de existir<sup>875</sup>. Esta solución drástica es perfectamente comprensible para Heródoto, puesto que en la sociedad griega una esposa era decente si

---

prácticamente, para los restantes bárbaros, supone una grave ofensa que incluso un hombre sea visto desnudo”.

<sup>874</sup> Contamos con diversos testimonios acerca de la comúnmente llamada relajación de las costumbres espartanas y de la permisividad de las mujeres para practicar ejercicios desnudas, tal y como lo hacían los hombres, sin que ello comportara ofensa alguna para ellas. Veamos algunos ejemplos: *Plu., Lyc.*, 14, 7: ἡ δὲ γύμνωσις τῶν παρθένων οὐδὲν αἰσχρὸν εἶχειν, αἰδοῦς μὲν παρούσης, ἀκρασίας δ’ ἀπούσης, ἀλλ’ ἐθισμὸν ἀφελείας καὶ ζῆλον εὐεξίας ἐνειργάζετο, καὶ φρονήματος τὸ θῆλυ παρέγευεν οὐκ ἀγεινοῦς, ὡς μηδὲν ἦπτον αὐτῷ καὶ ἀρετῆς καὶ φιλοτιμίας μετουσίαν οὔσαν. “La desnudez de las jóvenes no conllevaba ninguna vergüenza, porque estaba presente la dignidad y estaba ausente la falta de control; en cambio, producía el hábito de la sencillez y la admiración del vigor físico. También hacía probar al sexo femenino una confianza en sí mismas nada innoble al hacerlas ver que no tenían menos participación en la virtud y en el pundonor”. Un planteamiento similar se encuentra en *Pl., R.*, 452 a-b: ἢ δῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαίστραις γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἤδη τὰς πρεσβυτέρας, ὥσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὁμῶς φιλογυμναστῶσιν; “¿Acaso no es bueno que las mujeres hagan ejercicios en la palestra desnudas con los hombres tanto jóvenes como ancianas, al igual que lo hacen los viejos en los gimnasios, quienes arrugados y desagradables para la vista gustan del ejercicio físico?”. Veamos también *R.*, 457 a: ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπεὶπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται, καὶ κοινωνητέον πολέμου τε καὶ τῆς ἄλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, καὶ οὐκ ἄλλα πρακτέον· τούτων δ’ αὐτῶν τὰ ἐλαφρότερα ταῖς γυναιξίν ἢ τοῖς ἀνδράσι δοτέον διὰ τὴν τοῦ γένους ἀσθένειαν. “Se debe hacer desnudar a las mujeres de los guardianes, puesto que deben cubrirse con la virtud y no con los vestidos y se las debe hacer participar en la guerra y en la defensa de la ciudad. De todas estas tareas deben darse las más ligeras a las mujeres por la debilidad de su sexo”.

<sup>875</sup> A través de este pasaje Heródoto aplica a una sociedad oriental los valores morales de la sociedad griega y concede gran importancia a la decencia y a la castidad. Una mujer que quisiera mantener su dignidad tenía que guardarse de ser vista por otro hombre distinto a su marido. El suceso ocurrido a la mujer de Gíges la ponía en una situación deshonrosa y la única solución posible para no ver mancillado su honor era que sólo fuera contemplada desnuda por su esposo.

mantenía relaciones sexuales únicamente con su marido<sup>876</sup>, en clara oposición con las heteras y concubinas, que tenían mayor libertad sexual.

Por supuesto, en la reparación de la ofensa Heródoto no encuentra mejor solución que el asesinato de Candaules a manos de Giges, a fin de que éste último pueda tomar por esposa a la viuda. De esa forma, la ofensa queda resuelta ante los ojos de la mujer, ya que no parece que el resto de la sociedad lidia tuviera noticias de la deshonra sufrida por ella:

ὥς δὲ ὁ Γύγης ἀπίκετο, ἔλεγε ἡ γυνή τάδε· νῦν τοι δυῶν ὀδῶν  
παρουσέων, Γύνη, δίδωμι αἴρεσιν, ὀκοτέρην βούλει τραπέσθαι· ἢ γὰρ  
Κανδαύλεα ἀποκτείνεις ἐμέ τε καὶ τὴν βασιλῆην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτόν  
σε αὐτίκα οὕτω ἀποθνήσκειν δεῖ, ὥς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη  
τοῦ λοιποῦ ἴδῃς τὰ μή σε δεῖ. Ἄλλ' ἦτοι κείνόν γε τὸν ταῦτα  
βουλεύσαντα δεῖ ἀπόλλυσθαι ἢ σὲ τὸν ἐμέ γυμνήν θεησάμενον καὶ  
ποιήσαντα οὐ νομιζόμενα.<sup>877</sup>

La actuación de esta esposa deshonrada pone de manifiesto que las mujeres eran conecedoras de los valores personales y morales que la sociedad esperaba y apreciaba

---

<sup>876</sup> La esposa decente tenía contacto masculino con su marido; de hecho estaba completamente imposibilitada para mantener cualquier tipo de relación amistosa o afectiva con otro hombre, a no ser un amigo del marido. Con el fin de que no pudiera salir a la calle y relacionarse con otros hombres apela a la costumbre de esconder a las mujeres los vestidos y zapatos nuevos; *cf.* GARLAND (1990: 229).

<sup>877</sup> Hdt., I 11, 2-3: “Cuando llegó Giges, la mujer hizo la siguiente propuesta: de los dos caminos que se presentan ante ti, te doy la elección de escoger uno de ellos, el que quieras; o me tienes a mí como esposa y al reino de los lidios, después de haber matado a Candaules, o es preciso que tú mueras ahora mismo para que, por obedecer en todo a Candaules, de ahora en adelante no veas lo que no debes. Es necesario que muera quien ha planeado estas cosas; o tú, que me has contemplado desnuda y has hecho lo ilícito”.

en ellas<sup>878</sup>. El pudor era imprescindible en la decencia y el respeto social de una esposa. Pero el pudor no se manifiesta sólo en la vergüenza física por la desnudez ante un hombre extraño, sino que emergía de su actitud ante la vida y de su modo de permanecer en el interior de la casa.

II. Para profundizar en la descripción de la esposa digna y honrada, acudimos a las imágenes proporcionadas por Jenofonte, en las que deja entrever su opinión personal. Estas imágenes nos muestran la exigencia del pudor en la esposa y su obligación de permanecer en el gineceo al margen de la actividad pública de la ciudad<sup>879</sup>, actitud en la que coincide con Tucídides, como sabemos a través del discurso de Pericles<sup>880</sup>.

---

<sup>878</sup> Dado que los valores morales de la época clásica y helenística eran similares, los pasajes de Plutarco que veremos a continuación nos sirven para exponer algunas de las virtudes que debía mostrar una esposa honrada: *cf.* Plu., *Moralia*, 141 c: ἄμαχον οὖν τι γίνεται πράγμα γαμετῆ γυνῆ καὶ νόμιμος, ἂν ἐν αὐτῇ πάντα θεμένη, καὶ προῖκα καὶ γένος καὶ φάρμακα καὶ τὸν κεστὸν αὐτόν, ἦθει καὶ ἀρετῇ κατεργάσῃται τὴν εὐνοίαν. “Sin duda, una mujer casada según la legislación es la tentación más invencible, si teniendo asignadas todas las responsabilidades (la dote, el linaje, las pócimas amorosas y el propio cinturón) lleva a cabo su afecto guiada por la moral y por la virtud”. También en 141 d: τί οὖν, ἂν καὶ σώφρων γένωμαι; τῇ γὰρ αἰσχρᾷ σεμνὸν εἰ φιλεῖται διὰ τὸ ἦθος μᾶλλον ἢ τὸ κάλλος. “¿Qué llegaré a ser con mi prudencia? Pues para la mujer fea es honroso ser querida por su moral más que por su belleza”. Otro ejemplo en 142 c: δεῖ δὲ μὴ μόνον τὸν πῆχυν, ἀλλὰ μηδὲ τὸν λόγον δημόσιον εἶναι τῆς σώφρονος, καὶ τὴν φωνὴν ὡς ἀπογύμνωσιν αἰδεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι πρὸς τοὺς ἑκτός· ἐνορᾶται γὰρ αὐτῇ καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις λαλούσης. “Es preciso que no sólo el brazo sino las palabras de la mujer decente permanezcan ocultas; que tenga vergüenza de mostrar su opinión y que se guarde con respeto de las personas de fuera. Pues en tal actitud residen la disposición moral, la manera de ser y la índole de la que habla”.

<sup>879</sup> X., *Oec.*, VII 30: τῇ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν. “Para la mujer es más hermoso permanecer dentro de la casa que pasar el tiempo en la puerta de la calle”. La permanencia de la esposa en el interior del οἶκος es una constante que se manifiesta con bastante frecuencia en la prosa de época clásica. Citamos un ejemplo de Aristóteles en la idea de que, en su descripción de un estado óptimo, retrata lo que, según su opinión, debe definir el pudor de una esposa; *cf.*, *Pol.*, 1260 a: διὸ δεῖ, ὡς περὶ ὁ ποιητῆς εἶρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων· γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴν φέρει, ἀλλ’ ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο. “Como dice el poeta sobre la mujer, es preciso creer que esto es así: el silencio conlleva la decencia en la mujer, pero no sucede así en el hombre”.

i. La castidad y la decencia eran virtudes imprescindibles para ser una esposa honrada<sup>881</sup>, por eso las mujeres fuertes ante las pasiones adquirirían dignidad y honra. De una extensa descripción de *Memorabilia*, podemos inferir que para Jenofonte existen dos clases de mujeres totalmente opuestas. Una de ellas representa todos los vicios y defectos; la otra posee las cualidades que convertían a la mujer en una esposa digna y honrada. Las cualidades destacadas por Jenofonte en estas caracterizaciones de bondad y maldad son la apariencia física y la vestimenta, donde prefiere el color blanco:

καὶ φανῆναι αὐτῷ δύο γυναικείας προσιέναι μεγάλας, τὴν μὲν ἑτέραν  
εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα

---

<sup>880</sup> Th., II 45, 2: εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεία παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χείροσι γενέσθαι ἡμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἥς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ. “Y si es preciso que en algo apele a la virtud femenina para cuantas a partir de ahora van a estar en viudedad, les aconsejaré todo esto que a continuación explico: vuestra reputación será grande si no sois peores que vuestra naturaleza y será grande la reputación de aquélla de quien su virtud o su conducta reprochable sean lo más secretas posible para los hombres”. Plutarco difiere del planteamiento de Tucídides al considerar que el honor y la dignidad de una mujer deben ser hechos públicos; cf. *Moralia*, 242 e-f: περὶ ἀρετῆς. ὦ Κλέα, γυναικῶν οὐ τὴν αὐτὴν τῷ Θουκυδίδῃ γνώμην ἔχομεν. ὁ μὲν γάρ, ἥς ἂν ἐλάχιστος ἦ παρὰ τοῖς ἐκτὸς ψόγου πέρι ἢ ἐπαίνου λόγος, ἀρίστην ἀποφαίνεται, καθάπερ τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα τῆς ἀγαθῆς γυναικὸς οἰόμενος δεῖν κατὰκλειστον εἶναι καὶ ἀνέξοδον. ἡμῖν δὲ κομψότερος μὲν ὁ Γοργίας φαίνεται, κελεύων μὴ τὸ εἶδος ἀλλὰ τὴν δόξαν εἶναι πολλοῖς γνώριμον τῆς γυναικός. “Acerca de la virtud de las mujeres, Clea, no tenemos la misma opinión que Tucídides. Aquél presentaba como la mejor mujer a aquélla de quien no se comenta nada por parte de las personas de fuera del οἶκος, ya sea un reproche o una alabanza. También cree que es preciso que la persona y el nombre de una mujer noble se oculten. A nosotras Gorgias nos parece más astuto, porque aconseja que el aspecto físico de una mujer no sea conocido por muchos individuos sino su reputación”. El propio Plutarco admite, en otras partes de su obra, que las mujeres deben guardarse de estar en boca de los hombres, si quieren conservar intacto su honor y su dignidad; cf. *Moralia*, 143 f: τότ' οὖν δεῖ μάλιστα τὴν νοῦν ἔχουσαν ἀποκλείειν τὰ ὠτα καὶ φυλάττεσθαι τὸν ψιθυρισμόν, ἵνα μὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ γένηται. “Es preciso que la que tiene prudencia cierre los oídos y se guarde de la murmuración para no añadir fuego al fuego”.

<sup>881</sup> Cf. *Lac.*, III 4: ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν

καθαρότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη, ἐσθῆτι δὲ  
λευκῇ.<sup>882</sup>

ii. La descripción precedente muestra a la mujer virtuosa en una clara actitud diferente de las demás: moderada y prudente. Tiene un andar parsimonioso y solemne, opuesto al apresuramiento y la irracionalidad de la mala mujer<sup>883</sup>. Es de naturaleza honrosa, hasta el punto de guiar al hombre para que la siga hacia actos hermosos y nobles:

εἰ τὴν πρὸς ἐμὲ ὁδὸν τράποιο, σφόδρ' ἄν σε τῶν καλῶν καὶ  
σεμνῶν ἀγαθὸν ἐργάτην γενέσθαι καὶ ἐμὲ ἔτι πολὺ ἐντιμότεραν καὶ ἐπ'  
ἀγαθοῖς διαπρεπεστέραν φανῆσαι.<sup>884</sup>

Otra descripción también amplia y detallada de la esposa digna y honrada se encuentra presente en *Ciropedia*. En esta ocasión se describen las virtudes de la esposa de Abradatas y, tomándola como modelo, resalta Jenofonte todos los aspectos que, a su parecer, provocaban respeto y admiración. Lo más destacable de esta mujer es su actitud

---

ἰσχυρότερόν ἐστι [τῶν] τῆς θηλείας φύσεως. “Allí también se ha hecho evidente que en la castidad el sexo masculino es más firme que el femenino”.

<sup>882</sup> X., *Mem.*, II 1, 22: “Se le aparecieron dos mujeres altas que avanzaban hacia él; a una la vio decente y de naturaleza noble, el cuerpo adornado con pureza, los ojos con dignidad, el carácter con prudencia y el vestido de color blanco”.

<sup>883</sup> X., *Mem.*, II 1, 23: τὴν μὲν πρόσθεν ῥηθείσαν ἰέναι τὸν αὐτὸν τρόπον. “La que fue anunciada primero avanzaba de la misma forma”.

<sup>884</sup> X., *Mem.*, II 1, 27: “Si me sigues, llegarás a hacer cosas convenientes y respetables y yo me mostraré mucho más honrada y distinguida en las buenas acciones”.

diferente a la de las esclavas, tanto por su modo de moverse como por su decencia y su virtud:

χαμαί τε γὰρ ἐκάθητο καὶ αἱ θεράπαινοι πᾶσαι περὶ αὐτήν· καὶ τοίνυν ὁμοίαν ταῖς δούλαις εἶχε τὴν ἐσθῆτα· ἐπεὶ δὲ γινῶναι βουλόμενοι ποία εἴη ἡ δέσποινα πάσας περιεβλέψαμεν, ταχὺ πάνυ καὶ πασῶν ἐφαίνετο διαφέρουσα τῶν ἄλλων, καίπερ καθημένη κεκαλυμμένη τε καὶ εἰς γῆν ὀρώσα. Ὡς δὲ ἀναστῆναι αὐτήν ἐκελεύσαμεν, συνανέστησαν μὲν αὐτῇ ἅπασαι αἱ ἀμφ’ αὐτήν, διήνεγκε δ’ ἐνταῦθα πρῶτον μὲν τῷ μεγέθει, ἔπειτα δὲ καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ εὐσχημοσύνῃ, καίπερ ἐν ταπεινῷ σχήματι ἐστηκυῖα.<sup>885</sup>

iii. La estatura de la mujer era un símbolo de la belleza femenina y una cualidad que tendría valor erótico si se le aplicara a una hetera. En el caso de las esposas, la belleza carecía de valor pues no era deber de éstas atraer sexualmente a sus maridos. Frente a las esposas, las heteras tenían un refinamiento superior y una exagerada feminidad de la que se servían en sus tratos con los hombres. Para atraerlos solían valerse de sus encantos naturales, exaltados mediante los poderes de la cosmética, por lo que la belleza de las esposas quedaba relegada a un segundo plano<sup>886</sup>. Si el cometido de

---

<sup>885</sup> X., *Cyr.*, V 1, 4-5: “Estaba sentada en el suelo con todas sus esclavas alrededor de ella y tenía un vestido similar al de las esclavas. Cuando quisimos descubrir quién era la señora, las miramos en derredor a todas y en seguida se hizo evidente que ella se diferenciaba de las demás, aunque permanecía sentada con la cabeza cubierta y miraba hacia el suelo. Al ordenarle que se pusiera en pie, todas las demás se levantaron. Allí, se vio primero que era diferente en altura y luego también en virtud y decencia, a pesar de su actitud humilde”.

<sup>886</sup> La verdadera intención de las heteras era hacer que los hombres se sintieran a gusto con ellas e importantes para la sociedad; *cf.* HIBLER (1988: 52).

una esposa no era despertar el deseo erótico de su marido, es obvio que la belleza de una mujer virtuosa debía ser diferente de la de una hetera.

La belleza de la esposa era la manifestación externa de su virtud, mientras que la de la hetera era artificial, pues se falseaba con la cosmética. Por ese motivo, la estatura de una esposa realzaría su virtud y su dignidad para diferenciarla de la de una hetera.

iii. A diferencia de la belleza, cualidad poco relevante, existen otras más importantes, como el carácter. La naturaleza de la esposa honrada se evidenciaba por su modo de comportarse. Jenofonte presenta a esta clase de esposa como una mujer carente de intenciones masculinas<sup>887</sup> y procede a denominar “virtud” al conjunto de estas cualidades<sup>888</sup>:

λέγε· ὡς ἐμοὶ πολὺ ἴδιον ζώσης ἀρετὴν γυναικὸς καταμανθάνειν ἢ  
εἰ Ζεῦξις μοι καλὴν εἰκάσας γραφῆ γυναικα ἐπεδείκνυεν.<sup>889</sup>

---

<sup>887</sup> En un pasaje anterior se expresa el claro rechazo de Sócrates ante la actitud de una mujer poco sumisa, denominando este carácter emprendedor e independiente de ella como intención masculina, lo que no es otra cosa que el reflejo de una mentalidad social opuesta a la independencia y la capacidad de tomar decisiones de las mujeres. Citamos, a continuación, el pasaje mencionado; *cf.* X., *Oec.*, X 1: Νῆ τὴν Ἥραν, ἔφην, ὦ Ἰσχόμαχε, ἀνδρικήν γε ἐπιδεικνύεις τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός. “¡Por Hera! -exclamó- Isómaco, me presentas un pensamiento viril en tu esposa”.

<sup>888</sup> Una mujer con intenciones masculinas no permanecería en la actitud de recogimiento que exigía la sociedad griega. No sería tampoco una mujer sumisa ni obediente a su esposo. Por el contrario, habría grandes posibilidades de que gustara de salir a la calle y relacionarse con otros hombres; o, simplemente, de causar rumores y habladurías acerca de su persona en nada favorecedoras al recato y a la obediencia.

<sup>889</sup> X., *Oec.*, X 1-2: “Háblame porque me resulta mucho más agradable conocer por tus palabras la virtud de una mujer viva que si me lo muestra Zeuxis, con el cuadro de una mujer decente”.

La imagen de la virtud femenina que acabamos de ver proporciona honra a la mujer pero requiere una actitud pudorosa por su parte. Por tanto, la relación entre honra y moderación, σωφροσύνη, era la base de la estima de una mujer:

ἀλλ' ἐγὼ σε καὶ σωφροσύνης ἕνεκα καὶ πάσης ἀρετῆς καὶ τὰλλα  
τιμήσω καὶ συστήσω ὅστις ἀποκομιεῖ σε ὅποι ἂν αὐτὴ ἐθέλῃς.<sup>890</sup>

Para Jenofonte la virtud femenina, aunque fuera en buena parte innata, se engrandecía con los años pues el honor se originaba con la maternidad y, como es obvio, requería tiempo. Además, también aumentaba porque la naturaleza noble y discreta de la mujer sólo podía descubrirse a medida que desempeñaba adecuadamente sus funciones como esposa:

καὶ μὴ δέῃ σε φοβεῖσθαι μὴ προϊούσης τῆς ἡλικίας ἀτιμωτέρα ἐν  
τῷ οἴκῳ γένη, ἀλλὰ πιστεύῃς ὅτι πρεσβυτέρα γιγνομένη ὅσω ἂν καὶ ἐμοὶ  
κοινωνὸς καὶ παισὶν οἴκου φύλαξ ἀμείνων γίγνη, τοσούτῳ καὶ τιμιωτέρα  
ἐν τῷ οἴκῳ ἔσει.<sup>891</sup>

c.

---

<sup>890</sup> X., *Cyr.*, VII 3, 12: “Merced a tu decencia, toda tu virtud y tus restantes cualidades, te honraré y te uniré con cualquiera que te lleve adonde quieras”.

<sup>891</sup> X., *Oec.*, VII 42: “No temas que al hacerte vieja llegues a tener menos honra dentro del οἶκος; confía en que con los años serás más honrada en cuanto te conviertas en la mejor guardiana de los bienes del οἶκος y en tanto que permanezcas en mi casa”.

El conjunto de virtudes femeninas presentadas por Jenofonte define a la buena esposa. Asimismo, esas virtudes permiten que la mujer alcance el mismo grado de ciudadanía ordenada que los hombres. Si el ideal de hombre recto y prudente de la Atenas de época clásica se definía por medio del sintagma *καλὸς κάγαθός*<sup>892</sup>, el conjunto de las virtudes de la esposa honrada y digna es definido por Jenofonte como *καλοκάγαθία*<sup>893</sup>:

Ὁ δὲ νεανίσκος ἅμα μὲν ὁρῶν καλὴν τὴν γυναῖκα, ἅμα δὲ  
αἰσθανόμενος τὴν καλοκάγαθίαν αὐτῆς.<sup>894</sup>

La descripción de la máxima estima que podía alcanzar la mujer, denominada *καλοκάγαθία*, consiste en llevar a cabo con destreza y con dignidad el manejo de las tareas que se le habían encomendado como esposa. El valor de una mujer con esta cualidad era tan importante que se llega a comparar con el poder de ἔρως, capaz de hacer surgir el amor en un hombre<sup>895</sup>:

---

<sup>892</sup> En los contextos históricos el hombre designado como *καλὸς κάγαθός* tenía un completo dominio de su mente. Cuando este adjetivo se aplica a cualidades bélicas suele indicar valor militar. Para CREED (1973: 219) esta acepción parte de la relación entre ἀρετή y el valor del guerrero homérico.

<sup>893</sup> La *καλοκάγαθία* femenina no tiene nada que ver con el temperamento militar de los hombres. La virtud de las mujeres debía adaptarse a las cualidades y valores exigidos a la mujer. Por eso tienen tanta importancia τιμή y αἰδώς.

<sup>894</sup> X., *Cyr.*, V 1, 18: “El joven miraba a la hermosa mujer al mismo tiempo que se daba cuenta de su honra y dignidad”.

<sup>895</sup> Plutarco coincide con Jenofonte en este razonamiento, admitiendo el deber femenino de prestar gran esmero a los cuidados de su esposo. Estas atenciones son una manifestación más de la virtud de la mujer; cf. *Moralia*, 142 b: διὸ δεῖ καὶ τὴν οἰκοδέσποιναν ὅτι πᾶν τὸ περιττὸν καὶ ἔταιρικόν καὶ πανηγυρικόν, εὐ ποιούσα, φεύγει καὶ παραιτεῖται, μᾶλλον φιλοτεχνεῖν ἐν ταῖς ἠθικαῖς καὶ

ἐπιμελομένην διὰ τῶν αὐτῆς οἰκετῶν ὡς καὶ εἰσιόντι εἴη αὐτῷ τὰ  
δέοντα καὶ εἴ ποτε ἀσθενήσειεν, ὡς μηδενὸς ἐνδέοιτο, ἐκ πάντων τούτων  
ἠλίσκετο ἔρωτι, καὶ ἴσως οὐδὲν θαυμαστὸν ἔπασχε.<sup>896</sup>

La caracterización de la dignidad femenina por medio de la expresión *καλοκάγαθία*<sup>897</sup> induce a conjeturar un paralelismo en el tratamiento recibido por hombres y mujeres en la obra de Jenofonte<sup>898</sup>. El hombre de época clásica aspiraba a la moderación y total dominio de sus pasiones, pero del ejemplo precedente podemos inferir que la mujer tenía que desarrollar unos valores morales similares a los del hombre, aunque en el ámbito que la sociedad le encomendaba.

---

βιωτικαῖς χάρισι πρὸς τὸν ἄνδρα, τῷ καλῷ μεθ' ἡδονῆς συνεθίζουσεν αὐτὸν. “Es preciso que la señora de un οἶκος, si obra correctamente, rehuya y se aleje de lo presuntuoso, de lo relativo a las heteras y de lo pomposo; que se ejercite más en los valores éticos y en los cuidados diarios a su marido y que lo acostumbre de modo agradable a la prudencia”.

<sup>896</sup> X., *Cyr.*, V 1, 18: “Se preocupaba, por medio de sus esclavas, de que él tuviera todo lo que necesitaba desde que entraba en la casa y de que, si alguna vez se ponía enfermo, no precisara de nada. Todas estas cosas hicieron que él fuera vencido por el ἔρωσ hacia ella y que no fuera un suceso extraordinario”.

<sup>897</sup> Esta expresión es sustituida por el adjetivo ἀγαθή en otra parte de la obra de Jenofonte; cf. *Oec.*, III 14: οἷς δὲ σὺ λέγεις ἀγαθὰς εἶναι γυναῖκας. “De quienes dices que tienen buenas esposas”.

<sup>898</sup> Este paralelismo no es desconocido en la literatura griega, pues algunos autores sitúan la virtud femenina en el mismo lugar de importancia y de reconocimiento que el control masculino de la mente; véase, a este respecto, entre otros, Plu., *Moralia*, 242 f- 243 a: τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀρετὴν προσανέγραψά σοι. “Te redactaré por escrito el resto de lo que dije: que la virtud del hombre y de la mujer era la misma y una sola cosa”. La misma idea en *Moralia*, 243 b: καὶ μὴν οὐ ἔστιν ἀρετῆς γυναικείας καὶ ἀνδρείας ὁμοιότητα καὶ διαφορὰν ἄλλοθεν καταμαθεῖν μᾶλλον. “Y por otro lado, no es posible conocer más la semejanza y la diferencia de la virtud femenina y de la masculina”. Vid. además, 243 d: ἐπεὶ δὲ πολλὰ καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ γυναιξὶν ἄξια λόγου πέπρακται. “Puesto que muchas acciones dignas de mención han sido llevadas a cabo en común, o en particular, por mujeres”.

La equiparación de la terminología καλὸς κάγαθός a los valores exigidos a las mujeres sugiere, por parte de Jenofonte, una actitud innovadora con respecto al mundo femenino. Atendiendo a este planteamiento, las mujeres podían lograr la misma reputación e importancia social que los hombres pero, para alcanzarla, debían poseer una serie de cualidades, como se les exigía a ellos<sup>899</sup>. Si los hombres debían ser moderados en sus pasiones y prudentes en sus actos, ellas debían ser igualmente moderadas, actuando con recato; y ser igualmente prudentes, evitando cualquier acto que causase vergüenza y deshonor. Por tanto, la condición masculina no se diferenciaba tanto de la femenina, si se trataba de reflejar los valores morales de la época.

La estima xenofontea de la esposa se basa en la búsqueda de la καλοκάγαθία, por lo que el paralelismo efectivo entre el modo de vida de hombres y mujeres obliga a la esposa a aportar pruebas que constaten su virtud. Con todo, la existencia de un estado de καλοκάγαθία para la mujer es una aportación destacable de la obra de Jenofonte.

#### 4.2.4. ἔργα γυναικεῖα.

---

<sup>899</sup> La καλοκάγαθία femenina no era un valor adquirido tras el alumbramiento sino un sinónimo de la virtud. Esta idea se encuentra presente también en la obra de Plutarco, quien expresa claramente que sólo puede recibir el apelativo de señora aquella mujer que se ha ganado la dignidad y el honor; cf. *Lyc.*, 14, 2: οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν, ἐπιχειρήσας σωφρονίζειν τὰς γυναῖκας ἐπαύσατο, μὴ κρατῶν τῆς πολλῆς ἀνέσεως καὶ γυναικοκρατίας διὰ τὰς πολλὰς στρατείας τῶν ἀνδρῶν, ἐν αἷς ἠναγκάζοντο κυρίας ἀπολείπειν ἐκείνας, καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον τοῦ προσήκοντος αὐτὰς ἐθεράπευον καὶ δεσποίνας προσηγόρευον. “Como dice Aristóteles, no cesó en su intento de reprender a las mujeres sin vencer el poderoso desenfreno femenino que aumentaba por las numerosas expediciones militares de los hombres, donde estaban obligados a dejarlas a ellas como κύριοι cuidándolas más de lo conveniente y llamándolas señoras”.

Como podemos suponer, a raíz de lo analizado en apartados anteriores, la obligación de una mujer casada era permanecer junto a su marido en todo momento<sup>900</sup>, teniendo prohibida su presencia en determinados actos sociales como los banquetes<sup>901</sup> donde las heteras ocupaban un lugar destacado<sup>902</sup>. En la vida familiar el lugar de la esposa era el interior de la casa, especialmente el gineceo<sup>903</sup>, en el que esperaba la visita de su marido<sup>904</sup>. Tan estricta era la separación de sexos reinante en el interior del οἶκος

---

<sup>900</sup> No era correcto para la sociedad griega que el hombre fuera separado de su esposa e hijos, a no ser por causa de una contienda militar. Esta situación es recogida por Heródoto, quien muestra claramente su desacuerdo con la desafortunada decisión de Ciro de tomar a un médico a su servicio, alejándolo de su familia; *vid.* III 1, 1: ὃς μεμφόμενος Ἀμάσι ἐπρήξε ταῦτα ὅτιμιν ἐξ ἀπάντων τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἰητρῶν ἀποσπάσας ἀπὸ γυναικός τε καὶ τέκνων ἔκδοτον ἐποίησε ἐς Πέρσας. “Este actuó así para reprender a Ámasis porque, de entre todos los médicos de Egipto, lo entregó a él a los persas, apartándolo de su mujer y de sus hijos”.

<sup>901</sup> Heródoto manifiesta la prohibición entre los griegos de la asistencia femenina a los banquetes, V 18, 3: ὦ Πέρσαι, νόμος μὲν ἡμῖν γέ ἐστι οὐκ οὔτος, ἀλλὰ κεχωρίσθαι ἄνδρας γυναικῶν· “Persas, nosotros no tenemos tal costumbre, sino que los hombres estén separados de las mujeres”. En el caso contrario, ilustra esta posibilidad respecto de las mujeres caunias, I 172, 1: τοῖσι γὰρ κάλλιστόν ἐστι κατ’ ἡλικίην τε καὶ φιλότητα ἰλαδὸν συγγίνεσθαι ἐς πόσιν, καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ καὶ παισὶ. “Para ellos es lo más natural del mundo que, por edad y amistad, se reúnan en grupos para beber, tanto hombres como mujeres y niños” En lo que se refiere a las mujeres persas, también había diferencias con las griegas; Jenofonte nos indica que las hijas tenían posibilidad de cenar junto a sus padres y a los amigos de éstos, *Cyr.*, I 3, 4: δειπνῶν δὲ δὴ ὁ Ἀστυάγης σὺν τῇ θυγατρὶ καὶ τῷ Κύρῳ. “Mientras Astiages cenaba con su hija y con Ciro”. De la misma forma, las esposas persas tomaban parte en los banquetes y hacían pública su opinión. Es el caso de los dos ejemplos siguientes, *Cyr.*, I 3, 11: καὶ ἡ μήτηρ εἶπεν· ἀλλὰ τί ποτε σύ, ὦ παῖ, τῷ Σάκῃ οὕτω πολεμεῖς; “Y su madre le preguntó: pero hijo, ¿por qué luchas así contra Sacas?”. *Cyr.*, VI 1, 49: καὶ ὁ Κύρος εἶπεν· ἐγὼ δὲ δέχομαι· καὶ νῦν μὲν σε ἀφίημι, ἔφη, σὺν τῇ γυναικὶ δειπνεῖν· “Y Ciro añadió: Acepto. Ahora te permito que cenes con tu esposa”.

<sup>902</sup> La separación entre la hetera y la esposa legítima se manifestaba en muchos aspectos de la vida social griega, ya que la legislación se tomaba gran interés a la hora de marcar diferencias que había entre unas y otras, delimitando el lugar en el que debían permanecer cada una y el tipo de ropas que debían utilizar. Como manifiesta MILLS (2000: 24), se trataba de mantener aislados dos modos de vida opuestos, el del lujo, al que pertenecían las heteras, y el de la moderación, al que estaban obligadas a amoldarse las esposas.

<sup>903</sup> Al margen de consideraciones tradicionales que ubican a la esposa en una reclusión constante, se destacan opiniones contrarias, preocupadas por demostrar la participación femenina en la esfera pública. A este respecto citamos el artículo de BURTON (1998: 143-165).

<sup>904</sup> Éste acudía al gineceo para mantener relaciones sexuales con ella. El asentimiento tácito de las esposas ante las visitas esporádicas de sus maridos es recogido por Heródoto en III 69, 3: ἐπεάν σοι συνεύδη καὶ

que incluso el alojamiento de los esclavos estaba separado del de las esclavas, con la finalidad de que el κύριος pudiera mantener un perfecto control sobre todas las personas de su casa<sup>905</sup>. La reclusión de la mujer no conllevaba una vida sedentaria y pasiva, dado que la sociedad le tenía encomendadas otras tareas además del obligado deber de procrear.

Para la denominación de estas tareas femeninas, tomaremos como punto de partida a Heródoto, quien las llama ἔργα γυναικεῖα<sup>906</sup>. Nuestro autor emplea esta expresión para designar las ocupaciones tradicionales de las mujeres<sup>907</sup>. Cuando las menciona no hace una mera enumeración de ellas, sino una exposición contrastada con las actividades llevadas a cabo diariamente por otras mujeres, las amazonas, quienes no practicaban tareas femeninas:

---

μάθῃς αὐτὸν κατυπνωμένον. “Cuando venga a acostarse contigo y sepas que está profundamente dormido...”. La misma actitud sumisa se verifica en Hdt., III 84, 2: τάδε δὲ ἐς τὸ κοινὸν ἐβούλευσαν, παριέναι ἐς τὰ βασιλῆα πάντα τὸν βουλόμενον τῶν ἑπτα ἄνευ ἐσαγγελέος, ἢν μὴ τυγχάνῃ εὖδων μετὰ γυναικὸς βασιλεύς. “Decidieron lo siguiente con la aprobación de todos: que, quien lo quisiera de los siete, se acercara al rey sin necesidad de un introductor de la corte, a no ser que en ese momento él estuviera en la cama con una mujer”.

<sup>905</sup> X., *Oec.*, IX 5: ἔδειξα δὲ καὶ τὴν γυναικωῖτιν αὐτῇ, θύρα βαλανώτη ὠρισμένην ἀπὸ τῆς ἀνδρωνίτιδος, ἵνα μήτε ἐκφέρηται ἔνδοθεν ὅ τι μὴ δεῖ μήτε τεκνοποιῶνται οἱ οἰκέται ἄνευ τῆς ἡμετέρας γνώμης. “Le enseñé a ella el gineceo, separado de la habitación de los hombres por una puerta sujeta por fechillos, para que no se saque de dentro lo que no conviene y los esclavos no procreen sin nuestro conocimiento”.

<sup>906</sup> Para dar nombre a este apartado seguimos la definición empleada por Heródoto, ya que, como veremos a continuación, él mismo explica el significado concreto que aplica a esta terminología. Dado que Heródoto es uno de los prosistas que tratamos en este estudio, hemos creído razonable y conveniente atender a su propia denominación.

<sup>907</sup> Las tareas que denominamos ἔργα γυναικεῖα son aquellas ocupaciones de las que debía encargarse la mujer que entraba como señora de un οἶκος. Excluimos la obligación de procrear, debido a que tal acto no se consideraba una tarea, sino una imposición exigida a la esposa. Las tareas a las que nos referiremos en este apartado son todas aquellas ocupaciones de las que se encargaba la mujer y procederemos a enumerarlas, tomando como punto de partida la frecuencia en que aparecen en nuestros textos.

ἡμεῖς οὐκ ἂν δυναίμεθα οἰκέειν μετὰ τῶν ὑμετέρων γυναικῶν· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ νόμια ἡμῖν τε κἀκείνησί ἐστι. ἡμεῖς μὲν τοξεύομενέν τε καὶ ἀκοντίζομεν καὶ ἵππαζόμεθα, ἔργα δὲ γυναικῆια οὐκ ἐμάθομεν· αἱ δὲ ὑμέτεραι γυναῖκες τούτων μὲν οὐδὲν τῶν ἡμεῖς κατελέξαμεν ποιέῃσι, ἔργα δὲ γυναικῆια ἐργάζονται μένουσαι ἐν τῆσι ἀμάξεισι, οὐτ' ἐπὶ θήρην ἰοῦσαι οὔτε ἄλλη οὐδαμῆ. οὐκ ἂν ὦν δυναίμεθα ἐκείνησι συμφέρεσθαι.<sup>908</sup>

Heródoto explica que ἔργα γυναικῆια no era manejar el arco, lanzar venablos, montar a caballo, o cazar, como hacían las amazonas. "Ἐργα γυναικῆια designa todas las labores habituales (τὰ αὐτὰ νόμια) propias de las mujeres griegas. Partiendo de esta idea y, tomando como punto de apoyo su propia definición, pasaremos a la exposición de las ocupaciones clasificadas como tareas femeninas, sin olvidar en ningún momento la influencia de los contextos bélicos tan frecuentes en nuestras obras.

Respecto de los ἔργα γυναικῆια, sabemos que a las mujeres se les encomendaban quehaceres propios de su sexo, según la sociedad griega: las labores de la casa y el cuidado de los hijos en su primera infancia<sup>909</sup>. Se creía que la naturaleza

---

<sup>908</sup> Hdt., IV 114, 3-4. "No podríamos vivir con vuestras mujeres porque tenemos costumbres diferentes. Nosotras disparamos el arco, lanzamos venablos y vamos a caballo, pero desconocemos las ocupaciones de las mujeres. Por el contrario, vuestras mujeres no hacen nada de lo que hemos enumerado, sino que se dedican a las ocupaciones de las mujeres y permanecen en los carros sin cazar ni hacer otra cosa".

<sup>909</sup> Otras sociedades encomendaban tareas diferentes a las mujeres. Heródoto menciona, entre ellas, la obligación de mantener a los padres; cf. II 35, 4: τρέφειν τοὺς τοκέας τοῖσι μὲν παισὶ οὐδεμία ἀνάγκη μὴ βουλομένοισι, τῆσι δὲ θυγατράσι πᾶσα ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένησι. "Los hijos que no quisieran hacerlo estaban exentos de alimentar a sus padres; en cambio, las hijas, aunque no quisieran, estaban obligadas a hacerlo".

femenina nacía con una especial predisposición para tales ocupaciones<sup>910</sup> y esta afirmación era tan popular que no nos sorprenden opiniones como la de Jenofonte, considerando las citadas labores como apropiadas y convenientes para la naturaleza femenina:

εὐθὺς παρεσκεύασεν ὁ θεός, ὡς ἔμοι δοκεῖ, τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, [τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω].  
[...]τῆ δὲ γυναικὶ ἤττον τὸ σῶμα δυνατὸν πρὸς ταῦτα φύσας τὰ ἔνδον ἔργα αὐτῆ, φάναι ἔφη, προστάξαι μοι δοκεῖ ὁ θεός.<sup>911</sup>

Admitiendo, entonces, que la sociedad griega reconocía algunas actividades como propiamente femeninas o muy especialmente femeninas<sup>912</sup>, pasaremos a su

---

<sup>910</sup> Platón presenta una indiscutible separación entre las tareas apropiadas para las mujeres y las apropiadas para los hombres, contemplando, además, la imposibilidad de un intercambio de conocimiento entre hombres y mujeres; cf. *Alc.* I, 126 e: οἶει ἂν οὖν ὦ Ἀλκιβιάδη, ἄνδρα γυναικὶ περὶ/ταλασιουργίας δύνασθαι ὁμοιοεῖν, τὸν μὴ ἐπιστάμενον τῆ ἐπισταμενῆ; / οὐ δῆτα / οὐδέ γε δεῖ οὐδέν· γυναικεῖον γὰρ τοῦτό γε μάθημα / ναί. “¿Crees, Alcibíades, que el hombre puede adaptarse a su esposa en el oficio de la hilandería, él un inexperto, a ella, una experta? No, claro. Es preciso que él no sepa nada porque se trata de un conocimiento femenino. ¡Sin duda!”. Un tratamiento similar en *Pl., R.*, 455 c-d: οἴσθα τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τὴν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὐ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἠττώμενον; “¿Conoces algo practicado por los seres humanos donde el sexo masculino no aventaje por completo al sexo femenino? ¿O debemos hablar largo y tendido sobre el arte de tejer y sobre la vigilancia de las galletas y los guisos, donde el sexo femenino parece tener autoridad y donde es completamente absurdo que el sexo masculino sea aventajado?”

<sup>911</sup> X., *Oec.*, VII 22-23: “Creo que la divinidad preparó a la mujer para las ocupaciones del interior del οἶκος y al hombre para las de fuera [...] Pienso que la divinidad encomendó a la mujer las ocupaciones de dentro, porque su cuerpo estaba menos capacitado para las otras”.

<sup>912</sup> Posiblemente, siguiendo el texto de Jenofonte y admitiendo las teorías reclusionistas, llegamos a entender una de las causas por las que a las mujeres se les encomendaban las tareas del interior del οἶκος: su debilidad física y mental. Por tanto, las tareas más delicadas y las que requerían menor esfuerzo físico eran tareas femeninas. La inferioridad de la mujer se manifestaba claramente no sólo en las diferencias físicas sino también en las emocionales, por lo que se aconsejaba su reclusión. Una vez que ésta tenía

enumeración, atendiendo a su frecuencia en los textos. Resulta útil para ello el hecho de que nuestros prosistas aportan suficientes detalles, permitiéndonos así confeccionar una imagen bastante precisa del papel de la esposa en el seno de la familia.

a.

De entre las ocupaciones en las que sobresalen las mujeres citamos en primer lugar el trabajo de la lana<sup>913</sup> y el bordado. Tanto el uno como el otro eran actividades que podía llevar a cabo la mujer dentro de la casa<sup>914</sup>, sin haber accedido al matrimonio<sup>915</sup>. No obstante, el trabajo de la lana era una labor notablemente representativa de la buena esposa<sup>916</sup>, dada la gran cantidad de tiempo que pasaba en el interior del οἶκος.

---

lugar, se le encomendaban todas las labores del interior de la casa, en la idea de que nadie velaría mejor que ella por los intereses del οἶκος.

<sup>913</sup> Además de trabajar la lana, se trabajaba el lino. Sin embargo, éste último, dadas sus características, se empleaba sólo para los vestidos elegantes. Véase sobre este aspecto BLUNDELL (1995: 141).

<sup>914</sup> El trabajo de la lana era una actividad que se realizaba en todos los οἶκοι de condición social media o acomodada. En la mayoría de ellos esta actividad se llevaba a cabo con la finalidad de abastecer al propio οἶκος. Sin embargo, había familias cuya economía doméstica les permitía poder producir su propia lana, aunque ésta no era la situación habitual. SAVALLI (1983: 84) apunta la posibilidad de considerar el trabajo de la lana en el mundo griego como una economía sumergida de la que se abastecía toda la *polis*.

<sup>915</sup> La hilandería y el bordado solían llevarse a cabo por las esposas legítimas, dado que era una labor con la que éstas trataban de agradar a sus maridos. Pero no debemos pensar en tal circunstancia como razón suficiente para excluir a las hijas solteras de tal actividad, pues, como sus madres, pasaban el tiempo en el gineceo y llegaban al matrimonio con las enseñanzas que habían aprendido de ellas. Aunque no es habitual encontrar la imagen de una mujer soltera dedicada al trabajo de la lana y del bordado, suponemos que las muchachas practicaban las citadas labores antes del matrimonio. Por otra parte, se consideraba habitual que las mujeres llegaran al matrimonio con dichos conocimientos, como se deduce en X., *Oec.*, VII 6, donde se presenta a un marido asombrado por la ignorancia de su esposa en tales menesteres.

<sup>916</sup> Platón define el trabajo de la lana y el tejido como actividades exclusivamente femeninas. Sobre la lana, véase *Alc.*, I, 126 e: οἷε ἂν οὖν ὦ Ἄλκιβιάδη, ἄνδρα γυναικί περι/ ταλασιουργίας δύνασθαι ὁμοιοεῖν, τὸν μὴ / ἐπιστάμενον τῇ ἐπισταμενῇ; / οὐ δῆτα / οὐδέ γε δεῖ οὐδέν· γυναικεῖον γάρ

El arte de tejer gozaba de una considerable reputación en el mundo griego, hasta el punto de que una esposa valiosa y apreciada debía saber confeccionar mantos y túnicas, así como bordar tejidos<sup>917</sup>. Basta recordar, a este respecto, la imagen de la esposa virtuosa, sentada junto a su marido, mientras se ocupa del trabajo de la lana<sup>918</sup>:

ὁ δὲ ἐτύγχανε μὲν χωρὶς κατακείμενος ἔτι μετὰ δεῖπνον, καὶ  
ἢ γυνὴ ἐριουργοῦσα παρεκάθετο.<sup>919</sup>

Sin embargo, debido a la dureza de la fase de elaboración del hilo, la esposa sólo realizaba la confección acudiendo a la ayuda de las esclavas para la preparación del

---

τουτό γε μάθημα / ναί. “¿Crees, Alcibiades, que el hombre puede adaptarse a su esposa en el oficio de la hilandería, él un inexperto, a ella una experta? No, claro. Es preciso que él no sepa nada porque se trata de un conocimiento femenino. Sin duda!”. Sobre el tejido, véase *R.*, 455c-d: οἶσθα τι οὐ ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τὴν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὐ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡπτώμενον; “¿Conoces algo practicado por los seres humanos donde el sexo masculino no aventaje por completo al sexo femenino? ¿O debemos hablar largo y tendido sobre el arte de tejer y sobre la vigilancia de las galletas y los guisos, donde el sexo femenino parece tener autoridad y donde es completamente absurdo que el sexo masculino sea aventajado?”

<sup>917</sup> Esta consideración social favorable es recogida por nuestros autores en diversos momentos de sus obras. Véase, además de las citas tratadas a continuación, la referencia de Heródoto a la obra de Homero (*Il.*, VI 289-292), donde menciona la laboriosidad del bordado de las mujeres sidonias; *cf.* II 116, 3: ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμπούκιλοι, ἔργα γυναικῶν / Σιδονίων. “Donde están los peplos cubiertos de bordados, trabajo realizado por las mujeres sidonias”.

<sup>918</sup> El tejido era una actividad exclusivamente femenina; véase el asombro que despierta en Heródoto la noticia de que esta actividad pueda ser realizada entre los egipcios a manos de los hombres, II 35, 2: ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι. οἱ δὲ ἄνδρες κατ' οἶκους ἐόντες ὑφαίνουσι. “Entre los egipcios [rige esta costumbre:] las mujeres frecuentan el *ágora* y hacen las compras y los hombres permanecen en el οἶκος tejiendo. Aún cuando este acto pueda no ser todo lo fiable que debería ser (SCHRADER 1984: II n. 133), lo realmente interesante es la extrañeza que produce en Heródoto el hecho de que el trabajo de la lana pueda ser llevado a cabo por los hombres, que debían ocuparse de labores más propias de su sexo.

<sup>919</sup> X., *HG.*, V 4, 7: “Daba la casualidad de que él estaba aún reclinado y alejado de ella después de la cena, pero la mujer estaba sentada trabajando la lana”.

tejido<sup>920</sup>. Entre las familias acomodadas se acostumbraba a encargar a las esclavas las actividades laboriosas como el cardado de la lana, el tinte y la preparación del hilo<sup>921</sup>. La esposa sólo se dedicaba al trabajo final<sup>922</sup>, la confección de túnicas y mantos. También se encargaba del bordado que era considerado una actividad habilidosa y propia de la mujer respetable<sup>923</sup>.

La respetabilidad social alcanzada por la esposa capaz de realizar tejidos vistosos se desprende claramente de nuestros textos, donde encontramos mujeres de gran prestigio social y *status* elevado como las artífices de hermosos mantos y túnicas, aunque no fueran griegas<sup>924</sup>. Una de ellas es Amestris, quien regala un vistoso manto a su esposo con la intención de que lo luzca orgulloso:

---

<sup>920</sup> La esposa solía ayudarse de las esclavas en la preparación de la lana y parece que esta actividad se realizaba de modo conjunto; cf. Ar., *Ec.*, 214-220: ὡς δ' εἰσὶν ἡμῶν τοὺς τρόπους βελτίονες / ἐγὼ διδάξω. πρῶτα μὲν γὰρ τάρια / βάπτουσι θερμῷ κατὰ τὸν ἀρχαῖον νόμον / ἀπαξάπασαι, κούχῃ μεταπειρωμένας ἴδοις ἂν αὐτάς. ἢ δ' Ἀθηναίων πόλις, / εἴ ποῦ τι χρηστῶς εἶχεν, οὐκ ἂν ἐσφζετο, / εἰ μὴ τι καινὸν ἄλλο περιηργάζετο. “Yo te explicaré que nuestras costumbres son mejores. Primero, todas al mismo tiempo sumergen la lana en agua caliente, según la antigua costumbre, y no las verás hacerlo de otra manera. Y la ciudad de los atenienses, si en algo es útil, no se salva tampoco de esta práctica, a no ser que recientemente haya aprendido alguna técnica innovadora”.

<sup>921</sup> La preparación de la tela para su posterior bordado era un trabajo fatigoso pues conllevaba el lavado de la fibra, cardado, tinte y fabricación del tejido. Estas tareas, como todas las fatigosas, eran encomendadas a las esclavas, dejando para la esposa el deber de supervisarlas. La supervisión de la esposa se hacía tanto a esclavas como a esclavos, dado que eran éstos últimos, como señala FIDIO (1979: 207), los que solían encargarse del tinte. Otros investigadores más audaces incluyen entre las tareas realizadas por esclavos masculinos la de la limpieza y el cardado de la lana; así HERFST (1979: 20).

<sup>922</sup> No obstante, cuando el οἶκος se hallaba en apuros económicos, el trabajo de la hilandería podía suponer un medio de adquirir ingresos. Esta situación apuntada, entre otros, por SAVALLI (1983: 83) nos indica que, desde el punto de vista económico, la sociedad griega daba a la mujer la posibilidad de colaborar activamente en el desarrollo del οἶκος como lo hacía con la aportación de la dote.

<sup>923</sup> Esta idea surge porque la mayoría de las mujeres apresadas en las guerras eran dedicadas a la preparación del tejido que bordaría la esposa. Asimismo, cualquier mujer de un οἶκος agobiado por la pobreza estaba obligada a dedicarse a tareas fatigosas. En consecuencia, el bordado de la pieza era la ocupación de aquellas mujeres cuyo *status* y consideración social gozaba de gran prestigio.

<sup>924</sup> Tengamos presente la *interpretatio graeca* mencionada en diversas ocasiones.

ἔξυφήνασα Ἄμηστριν ἢ Ξέρξεω γυνὴ φᾶρος μέγα τε καὶ ποικίλον  
καὶ θέης ἄξιον διδοῖ Ξέρξη.<sup>925</sup>

Pantea es otra de las mujeres presentadas como habilidosas tras la realización de una lujosa túnica. También ella regala la túnica a su marido con ocasión de un combate para que éste la lleve siempre encima y haga público su talento y su virtuosismo en tales menesteres:

προσφέρει αὐτῷ ἢ Πάνθεια [...] καὶ χιτῶνα πορφυροῦν ποδήρη  
στολιδωτὸν τὰ κάτω καὶ λόφον ὑακινθινοβαφῆ.<sup>926</sup>

I. Dado que nuestros autores aceptan con bastante convencimiento la tejeduría y el bordado como labores propiamente femeninas<sup>927</sup> y dignas de la buena esposa, resulta interesante destacar la actitud tan personal de Jenofonte a este respecto. En primer lugar, coincide con Heródoto en la distribución del trabajo entre las esclavas y la señora. Las

---

<sup>925</sup> Hdt., IX 109, 1: “Amestris, la esposa de Jerjes, tras tejer un gran manto lleno de laboriosos bordados y digno de contemplación, se lo entregó a Jerjes”.

<sup>926</sup> X., *Cyr.*, VI 4, 2: “Pantea le entrega [...] una túnica púrpura que caía hasta los pies con la parte inferior plisada y el cuello teñido de color de jacinto”.

<sup>927</sup> Jenofonte considera como ocupación primordial de las mujeres dentro del οἶκος la confección de mantos y túnicas para el κύριος; *vid. Mem.*, II 7, 5: ἔφη, ἰμάτιά τε ἀνδρεῖα καὶ γυναικεῖα καὶ χιτωνίσκοι καὶ χλαμύδες καὶ ἐξωμίδες; Σφόδρα γ', ἔφη, καὶ πάντα ταῦτα χρήσιμα. Ἔπειτα, ἔφη, οἱ παρὰ σοὶ τούτων οὐδὲν ἐπίστανται ποιεῖν; πάντα μὲν οὖν ὡς ἐγῶμαι. “¿Qué dices de los vestidos de los hombres y de las mujeres, de los *quitones*, las *clámides* y las túnicas? Que todas esas cosas son muy útiles. Luego le preguntó: ¿Las personas que viven contigo no saben hacer nada de eso? Todas ellas, tengo entendido -le respondió”.

primeras se encargaban de realizar las labores más fatigosas y la señora trabajaba la lana ya preparada<sup>928</sup>:

οὐ γὰρ ἀγαπητόν σοι δοκεῖ εἶναι, εἰ μόνον ἦλθεν ἐπισταμένη  
ἔρια παραλαβοῦσα ἱμάτιον ἀποδείξει, καὶ ἑωρακυῖα ὡς ἔργα ταλάσια  
θεραπαίναις δίδοται;<sup>929</sup>

Jenofonte no coincide totalmente con Heródoto y, de hecho, manifiesta algunas discrepancias con éste y con la opinión tradicional del mundo griego, dado que considera el trabajo de la hilatura como una actividad compartida entre esposas y esclavas<sup>930</sup>, sin encomendar las labores arduas a las esclavas y las artísticas a la esposa<sup>931</sup>. Propone que la esposa no se limite únicamente a las tareas de la confección

---

<sup>928</sup> Esta coincidencia no es otra cosa que una aceptación tácita de la costumbre social griega.

<sup>929</sup> X., *Oec.*, VII 6: “Pero ¿no te parece suficiente el hecho de que haya venido aquí sabiendo hacer un manto tan sólo, si le daban madejas de lana y creyendo que se debían entregar los trabajos de hilandería a las esclavas?” Otro ejemplo similar lo encontramos en X., *Oec.*, VII 41: ὀπόταν ἀνεπιστήμονα ταλασίας λαβοῦσα ἐπιστήμονα ποιήσης καὶ διπλασίον σοι ἀξία γένηται. “Cuando, tras hacerte cargo de una esclava ignorante del trabajo de la hilandería, la hagas conocedora de él, será para ti el doble de valiosa”.

<sup>930</sup> Las esclavas dedicadas a la hilandería eran las χερνητίδες y entre sus funciones estaba tanto el hilado como los preparativos previos de la lana. Las esclavas dedicadas a la tejeduría se llamaban ὑφαστρίς, καιρωστρίς o καιρωστίς. En época helenística y, especialmente, en época imperial, cuando la mujer empezó a adquirir un sensible grado de independencia económica, la tejeduría empezó a considerarse como una profesión liberal que le permitía hacerse con una pequeña cantidad de ingresos.

<sup>931</sup> La igualdad propuesta por Jenofonte entre esclavas y esposas podría ser considerada como una situación de desprestigio para la señora del οἶκος, dado que las esclavas dedicadas a la hilandería eran las de peor consideración social. Sin embargo, el reparto del trabajo entre unas y otras no es tratado por Jenofonte como una causa de vituperio, sino como la mejor forma de colaborar a fin de producir las mejores rentas económicas para el οἶκος.

del tejido<sup>932</sup>, sino que su participación en el telar sea similar a la de las esclavas. No obstante, al colaborar con ellas debe mostrar una actitud diferente a sus esclavas y adecuada a su condición social de señora del οἶκος<sup>933</sup>:

καὶ ἐγὼ μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἔφη, συνεβούλευον αὐτῇ μὴ δουλικῶς  
ἀεὶ καθῆσθαι, ἀλλὰ σὺν τοῖς θεοῖς πειράσθαι δεσποτικῶς πρὸς μὲν τὸν  
ἴστον προστάσαν.<sup>934</sup>

La posición de esta esclava que trabaja en actitud servil no es la adoptada para el trabajo en el telar, sino para las facetas anteriores de la elaboración del tejido, pues el trabajo en el telar no podía realizarse sentada, dadas sus características: vertical y con una medida cercana al metro y setenta centímetros<sup>935</sup>. Además de la considerable altura, el tejido que se iba a confeccionar debía situarse en la rueda superior. Por ese motivo el

---

<sup>932</sup> La propuesta formulada por Jenofonte no es desconocida, pues sabemos de la existencia de esclavas cuyo trabajo era más especializado; así ocurría con las costureras, encargadas de los zurcidos y los remiendos, ἀκέστριαι; también con las esclavas que trabajaban como sastres, ῥάπτριαι. Algunos investigadores, como FIDIO (1979: 197), postulan la existencia de otro tipo de esclavas especializadas y sugieren para ellas el manejo del huso y de la rueca, ἡλακάστειαι, o el trasquilado de las ovejas, πέκτριαι.

<sup>933</sup> Sin duda, la búsqueda de una actitud diferente entre la señora y las esclavas se debe a la necesidad de hacer una distinción entre ésta, encargada de la continuidad de la *polis*, y las esclavas, indignas de tal consideración social. Aun cuando Jenofonte admita una especie de equiparación laboral entre ellas, no admite una equiparación social. La esposa goza del más alto grado de honor. Su colaboración en las tareas encomendadas a las esclavas no puede, ni debe conllevar, nunca un acercamiento de *status* entre ambas. Por ese motivo, la esposa participa de tareas serviles de modo diferente al de las esclavas, pues las últimas lo hacen porque su deber es obedecer mientras que la esposa lo hace para colaborar con la hacienda de su marido. La actuación de la esposa no es servil sino encomiable y no hace otra cosa que engrandecer su consideración social y su estima personal.

<sup>934</sup> X., *Oec.*, X 10: “Yo, Sócrates, le aconsejé que no estuviera sentada siempre en actitud de esclava sino que, con la ayuda de los dioses, se intentara colocar en el telar con talante de señora”.

<sup>935</sup> Sobre las características del telar griego, véase SAVALLI (1983: 83).

trabajo presentado en este ejemplo hace alusión sólo al quehacer realizado en el telar, dejando al margen la fatigosa preparación del tejido.

II. La segunda diferencia presentada por Jenofonte reside en su actitud favorable a compartir también el trabajo de la hilatura entre esposas y esclavas, entendiendo este reparto como una contribución económica al οἶκος que las está alimentando<sup>936</sup>. De ese modo, supone que ellas se sentirían recompensadas por ser alimentadas, circunstancia que, de otro modo, entenderían como un regalo inmerecido:

ἐὰν δὲ προστατήσης ὅπως ἐνεργοὶ ὦσι, σὺ μὲν ἐκείνας φιλήσεις,  
ὄρων ὠφελίμους σεαυτῷ οὐσας, ἐκείναι δὲ σὲ ἀγαπήσουσιν, αἰσθόμεναι  
χαίροντά σε αὐταῖς [...] μὴ οὖν ὄκνει, ἔφη, ταῦτα εἰσηγεῖσθαι αὐταῖς  
ἃ σοὶ τε λυσιτελήσει κάκειναις· καί, ὡς εἰκός, ἡδέως ὑπακούσονται [...] ἐκ  
τούτων δὲ ἐπορίσθη μὲν ἀφορμή, ἐωνήθη δὲ ἔρια· καὶ ἐργαζόμεναι μὲν  
ἡρίστων, ἐργασάμεναι δὲ ἐδειπνοῦν, ἰλαραὶ δὲ ἀντὶ σκυθρωπῶν ἦσαν·  
καὶ ὑφορωμένων ἑαυτοὺς ἡδέως ἀλλήλους ἐώρων καὶ αἱ μὲν ὡς κηδεμόνα  
ἐφίλουν, ὁ δὲ ὡς ὠφελίμους ἠγάπα.<sup>937</sup>

---

<sup>936</sup> Esta segunda aportación se hace necesaria para que las esclavas puedan entender la colaboración de su señora en las tareas realizadas por ellas. Al considerar el trabajo conjunto de unas y otras como una aportación común al οἶκος, es más fácil entender las diferencias de *status* entre esclavas y esposa.

<sup>937</sup> X., *Mem.*, II 7, 9-12: “Si llevas las cosas [de tu casa] de modo productivo, tú apreciarás a las mujeres al ver su utilidad y ellas te querrán al darse cuenta de que estás contento con ellas [...] No tengas miedo de proponerles eso que es tan conveniente para ti y para ellas porque te escucharán con agrado [...]. Él se procuró recursos para tal fin y compró madejas de lana. Ellas trabajaban mientras almorzaban y después de trabajar iban a cenar. Estaban alegres en lugar de malhumoradas y se miraban entre sí con agrado en lugar de mirarse con desconfianza. Le estimaban porque lo consideraban su protector y él las apreciaba por su utilidad”.

Parece deducirse de este ejemplo que Jenofonte supone la conciencia de la condición servil en las esclavas, factor que las hace desear trabajar en ocupaciones propias de su clase social a fin de ganarse el sustento diario. Su concepción del mundo femenino sitúa a las esclavas en una condición social similar a la de los trabajadores asalariados y no en la de las criadas. De ese modo, la contribución de estas esclavas al οἶκος les permite erigirse como mujeres económicamente productivas; esto es, mujeres laboralmente activas, actitud inusual en la época clásica a no ser en el caso de las heteras prestigiosas.

Con la intención de sostener su tesis, apela a la constitución de Licurgo donde se aboga por una igualdad entre el trabajo de la hilatura de las esclavas y el de las esposas. En defensa de su argumento, presenta una opinión de Licurgo donde se describe el trabajo de la lana como una labor perjudicial para las esposas ya que las volvía inactivas. A partir de ese razonamiento llega a la conclusión de que las esclavas estaban plenamente capacitadas para encargarse del tejido a fin de que las esposas se dedicaran con mayor exclusividad a la procreación<sup>938</sup>:

οὕτω καὶ τὰς κόρας οἱ ἄλλοι ἠρεμιζούσας ἐριουργεῖν  
ἀξιούσι. τὰς μὲν οὖν οὕτω τρεφομένας πῶς χρὴ προσδοκῆσαι μεγαλείον  
ἂν τι γεννησῶν; ὁ δὲ Λυκοῦργος ἐσθῆτας μὲν καὶ δούλας παρέχειν  
ἱκανὰς ἠγήσατο εἶναι, ταῖς δ' ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν

---

<sup>938</sup> La referencia a la procreación era el argumento más sólido del que podía servirse Jenofonte. La sociedad griega de su época entendería perfectamente cualquier medida tomada en defensa de la continuidad de la *polis*. Por tanto, el argumento de Licurgo era el más convincente que podía utilizar para hacer válida su propuesta económica, pues Jenofonte no desconoce el valor que tiene en su época la maternidad, como hemos visto en apartados anteriores.

III. La teoría de equiparación laboral presentada por Jenofonte no niega a las mujeres su habilidad en la elaboración de tejidos lujosos, ni tampoco desestima el valor social del bordado realizado por la esposa. Partiendo de estas premisas Jenofonte llega a la conclusión de que la hilatura no es una actividad exclusiva de las buenas y dignas esposas sino una labor que debe someterse siempre a las necesidades reales del οἶκος<sup>940</sup>. En tal caso, se hace absolutamente imprescindible la colaboración de la esposa con la esclava y ésta tiene el deber de asumir tal colaboración sin sentirse deshonrada<sup>941</sup>.

Con todo, si no había necesidad de hacer participar a la esposa de las tareas fatigosas porque la situación económica era holgada, las esclavas debían encargarse ellas solas de la preparación del tejido para la confección de los vestidos, así como de la terminación de éstos, entendiendo su trabajo como una contribución económica al οἶκος que las mantenía.

La actitud de Jenofonte en relación con una de las ocupaciones más tradicionalmente femeninas es, por tanto, un fiel reflejo de su actitud con las mujeres, a

---

<sup>939</sup> X., *Lac.*, I 3-4: “Los restantes griegos consideraron aceptable que las mujeres jóvenes trabajaran la lana mientras permanecían en reposo. ¿Cómo es posible esperar que las mujeres, criadas de ese modo, lleguen a engendrar algo grande? Licurgo creyó que las esclavas bastaban ellas solas para realizar vestidos porque creía que la procreación era el deber más importante de las mujeres libres”.

<sup>940</sup> Y, claro está, la principal necesidad del οἶκος es su continuidad, tarea imposible de realizar por las esclavas que fabricaban tejidos. La extinción de un οἶκος sólo podía evitarse con la procreación de la esposa legítima.

<sup>941</sup> No podría ser de otro modo en un autor que dedica numerosos fragmentos de su obra a explicar y defender la importancia de la buena consideración social de una esposa.

las que las pone en numerosas ocasiones en un plano bastante semejante al que confiere a los hombres.

b.

El segundo de los έργα γυναικεία que analizaremos es la preparación del alimento<sup>942</sup>, en concreto la preparación del pan<sup>943</sup>, actividad compartida también por esposas y esclavas<sup>944</sup>. Esta actividad goza de un tratamiento original por parte de

---

<sup>942</sup> Existían panaderos profesionales y éstos eran hombres, no mujeres; *cf.* Pl., *Grg.*, 518 a-b: ἦρεις δὲ ὀλίγον ὕστερον λέγων ὅτι ἄνθρωποι καλοὶ κάγαθοὶ γεγόνασιν πολῖται ἐν τῇ πόλει, καὶ ἐπειδὴν ἐγὼ ἐρωτῶ οἵτινες, δοκεῖς μοι ὁμοιοτάτους προτείνεσθαι ἀνθρώπους περὶ τὰ πολιτικά, ὥσπερ ἂ εἰ περὶ τὰ γυμναστικά ἐμοῦ ἐρωτῶντος οἵτινες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ἢ εἰσὶν σωματῶν θεραπευταί, ἔλεγες μοι πάνυ σπροδάζων Θεαρίων ὁ ἀρτοκόπος ὁ τὴν ὄψοποιίαν συγγεγραφῶς τὴν Σικελικὴν. “Poco después vienes y me dices que en la ciudad hay ciudadanos honrados y rectos; cuando te pregunto quiénes son, me señalas a los hombres más insignificantes en los asuntos de la ciudad; como si, preguntándote quiénes han llegado a ser o no buenos cuidadores del cuerpo, me respondes, completamente en serio, que Tearión, el panadero, que ha descrito el arte culinario siciliano”. Pese a que este pasaje demuestra la existencia de panaderos profesionales, el pan con el que se alimentaban los miembros de un οἶκος era el que preparaba la esposa.

<sup>943</sup> Platón define la cocción del alimento como una actividad encargada habitualmente a las mujeres; *cf.* R., 455c: οἴσθα τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τὴν τε ὕφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὐ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον; “¿conoces algo practicado por los seres humanos donde el sexo masculino no aventaje por completo al sexo femenino? ¿o debemos hablar largo y tendido sobre el arte de tejer y sobre la vigilancia de las galletas y los guisos donde el sexo femenino parece tener autoridad y donde es completamente absurdo que el sexo masculino sea aventajado?”.

<sup>944</sup> De la misma forma que sucede respecto de la hilandería, la cocción del pan conllevaba antes la preparación de la masa. Esta tarea fatigosa requería de una previa molienda del grano, trabajo realizado manualmente. Debido a la laboriosidad que conllevaba dicha tarea, solía encargarse a las esclavas bajo castigo; *cf.* Lys., I 18: ἐλλῶν δε οἴκαδε ἐκέλευον ἀκολουθεῖν μοι τὴν θεράπαιναν εἰς τὴν ἀγοράν, ἀγαγὼν δ’ αὐτὴν ὡς τῶν ἐπιτηδείων τινα ἔλεγον ὅτι ἐγὼ πάντα εἶην πεπυσμένος τὰ γιγνόμενα ἐν τῇ οἰκίᾳ. σοὶ οὖν ἔφην ἔξεστι δυοῖν ὁπότερον βούλει ἐλέσθαι, ἢ μαστιγῶθεῖσαν εἰς μύλωνα ἐμπεσεῖν καὶ μηδέποτε παύσασθαι κακοῖς τοιοῦτοις συνεχομένην, ἢ κατειπούσαν ἅπαντα τάληθῃ μηδὲν παθεῖν κακόν, ἀλλὰ συγγνώμης παρ’ ἐμοῦ τυχεῖν τῶν ἡμαρτημένων. “Al llegar a casa ordené a la esclava que me acompañara al *ágora*, pero la llevé a casa de uno de mis amigos y le dije que me había enterado de todo lo ocurrido en el οἶκος. Te es posible escoger cualquiera de las dos opciones que quieras -le dije: o caer sobre el molino tras mis azotes sin dejar de sufrir torturas por mí, o no sufrir ninguna tortura y contarme toda la verdad para alcanzar mi perdón por tus equivocaciones”.

nuestros autores al aparecer, principalmente, en conflictos bélicos y necesitar de una adaptación al contexto tanto en lo que se refiere a la labor en sí misma como a sus consecuencias finales<sup>945</sup>.

Frente a la hilatura, donde se distinguen claramente dos actividades, la preparación del tejido y la confección, la elaboración del alimento es tratada como una tarea única. Heródoto nos presenta ámbitos sociales de extremada pobreza donde las mujeres de condición social elevada están obligadas a asumir la elaboración completa del pan:

ἡ δὲ γυνὴ τοῦ βασιλέως αὐτὴ τὰ σιτία σφι ἔπεσσε. ὅκως δὲ ὀπτῶη,  
ὁ ἄρτος τοῦ παιδὸς τοῦ θητός, τοῦ Περδίκκεω, διπλήσιος ἐγίνετο αὐτὸς  
ἑωυτοῦ.<sup>946</sup>

Como hemos indicado, la mayoría de los pasajes de este tipo están insertos en medio de enfrentamientos bélicos, situación que condiciona, en gran manera, el trabajo realizado por las mujeres. Sucede, entonces, que la precariedad de la guerra y la dificultad de los acontecimientos políticos obligan a encomendar a las esposas todas las

---

<sup>945</sup> Las dificultades de toda índole que tenían lugar durante las guerras hacían especialmente complicada la vida de la ciudad. Es lógico suponer que, en condiciones de extrema dureza, los οἴκοι sufrieran un empobrecimiento generalizado que llevara a los κύριοι a prescindir de todos los gastos superfluos, entre los que estaban las esclavas. Pero la situación que se describe en nuestros textos no es la pobreza extrema sino las dificultades que surgen por la necesidad de resistir un asedio.

<sup>946</sup> Hdt., VIII 137, 2-3: “La propia esposa del rey cocía el pan para ellos. Pero cada vez que lo cocía, el trozo de pan de Pérdicas, el jornalero adolescente, adquiría doble tamaño”.

actividades, tanto los trabajos fatigosos llevados a cabo por las esclavas<sup>947</sup> como la cocción del pan.

La modificación de las actividades llevadas a cabo por la esposa en condiciones normales se imponía por la necesidad de reducir, a la menor cantidad posible, el número de mujeres que iban a permanecer con los hombres en los asedios, ya que no era un lugar seguro para ellas. Sin embargo, debían alimentarse y ello los obligaba a reservar algunas mujeres para tal fin: se trataba de dejar un reducido número de mujeres encargadas de la elaboración completa del pan<sup>948</sup>:

Πλαταιῆς δὲ παῖδας μὲν καὶ γυναῖκας καὶ τοὺς πρεσβυτάτους τε  
καὶ πλῆθος τὸ ἀρχεῖον τῶν ἀνθρώπων πρότερον ἐκκεκομισμένοι ἦσαν ἐς  
τὰς Ἀθήνας, αὐτοὶ δὲ ἐπολιορκούντο ἐγκαταλελειμμένοι τετρακόσιοι,  
Ἀθηναίων δὲ ὀγδοήκοντα, γυναῖκες δὲ δέκα καὶ ἑκατὸν σιτοποιοί.<sup>949</sup>

Nótese que el empleo del sustantivo γυναῖκες para designar a las ciento diez mujeres encargadas de la elaboración del pan no debe hacer referencia a las esposas<sup>950</sup>

---

<sup>947</sup> Era poco digno de una señora de clase acomodada dedicarse a tareas fatigosas y serviles, como las de la molienda del grano.

<sup>948</sup> La dificultad de la molienda del grano y de su preparación para el pan habían hecho aparecer diversas especialistas entre las esclavas; así, las encargadas de quitar la maleza a los granos para tostarlos, φρυγανίστριαι; las molineras, ἀλετρίδες ο μωλωθρίδες. En una posición superior estaban las encargadas de la cocción del pan, σιτοποιοί, ἀρτοποιοί ο ἀρτοκόποι.

<sup>949</sup> Th., II 78, 3: “Antes del comienzo de la batalla, los plateos llevaron a Atenas a los niños, mujeres, ancianos y todas las personas inútiles. Pero dejaron consigo en el asedio a cuatrocientos ochenta hombres y a ciento diez mujeres como panaderas”.

<sup>950</sup> El sustantivo γυνή designaba de modo genérico al sexo femenino pero generalmente se aplicaba a la esposa, dado que se relaciona con la mujer que porta en su vientre la facultad de engendrar hijos, τεκνοποιία; cf. LICHT (1931: 32).

sino a las esclavas, pues, dada la costumbre griega de alejar de la guerra tanto a mujeres como a niños<sup>951</sup>, es lógico suponer que las esposas no permanecían en los asedios. Además, la designación de estas mujeres como σιτοποιοί las acredita como esclavas encargadas de tostar el grano, aunque en estas circunstancias debían encargarse de la totalidad de las actividades.

Si nos percatamos del elevado número de mujeres que dejan consigo los plateos, advertimos la considerable reducción numérica, donde sólo se permite a cada hombre escoger una mujer y se estrangulan a las demás, ya que su presencia no sólo no era necesaria sino que se hacía perjudicial para el asedio:

τὴν δὲ μίαν ἕκαστος σιτοποιὸν ἐξαιρέετο. ἀπέπνιξαν δὲ αὐτάς, ἵνα  
μὴ σφῶν τὸν σίτον ἀνασιμώσωσι.<sup>952</sup>

Los pasajes de características similares no siempre especifican el número exacto de mujeres<sup>953</sup>, pero en todos ellos se emplea el sustantivo γυναῖκες, lo que refuerza nuestra hipótesis de que se trataba de esclavas y su designación como γυναῖκες viene dada por el uso de este sustantivo de modo genérico para englobar el sexo femenino.

---

<sup>951</sup> Idea expresada por diversos investigadores; *cf.*, por ejemplo, HARVEY (1985: 74) o HERFST (1979: 28).

<sup>952</sup> Hdt., III 150, 2: “Cada uno escogió a una [mujer] como panadera y a las demás mujeres las estrangulaban para que no consumieran alimentos”.

<sup>953</sup> Heródoto indica que los persas contaban en sus ejércitos con un número de mujeres para este fin; *cf.* VII 187, 1: οὗτος μὲν δὴ τοῦ συνάπαντος τοῦ Ξέρξεω στρατεύματος ἀριθμὸς, γυναικῶν δὲ σιτοποιῶν καὶ παλλακῶν καὶ εὐνούχων οὐδεὶς ἂν εἴποι ἀτρεκέα ἀριθμόν· “Ésa era la suma total de todo el ejército de Jerjes y nadie podía decir el número exacto de mujeres panaderas, de concubinas y de eunucos”.

Tal y como sucede respecto de la hilandería, en la obra de Jenofonte se presentan algunas diferencias frente a las obras de Heródoto y Tucídides. Jenofonte opta también aquí por la posibilidad de compartir el trabajo entre esposas y esclavas, evitando una diversificación que él considera perjudicial para el οἶκος. La argumentación sostenida en la defensa de su hipótesis toma como punto de partida la necesidad de velar por la salud física de las mujeres:

ἀγαθὸν δὲ ἔφην εἶναι γυμνάσιον καὶ τὸ δεῦσαι καὶ μάξαι.<sup>954</sup>

c.

El tercero de los ἔργα γυναικεῖα tiene un tratamiento bastante más específico ya que sólo aparece en la obra de Jenofonte. Nos referimos a la administración de los bienes del esposo y la supervisión del perfecto funcionamiento del οἶκος<sup>955</sup>. Jenofonte

---

<sup>954</sup> X., *Oec.*, X 11: “Le dije que humedecer la harina y amasarla era un excelente ejercicio corporal”.

<sup>955</sup> Aunque no existan referencias a la administración de la casa en la obra de Heródoto y Tucídides, esta labor se encomendaba a la esposa y se consideraba una ocupación femenina; cf., Plu., *Moralia*, 242 c: ἄλλη αἰχμαλωτισθεῖσα καὶ ἐρωτωμένη παραπλησίως εὐ οἰκεῖν οἶκον ἔφη. “Otra prisionera de guerra, al ser preguntada de la misma forma, dijo: administrar correctamente la casa”. Una idea similar consta en *Lyc.*, 14, 2: οὐ γὰρ, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν, ἐπιχειρήσας σωφρονίζειν τὰς γυναῖκας ἐπαύσατο, μὴ κρατῶν τῆς πολλῆς ἀνέσεως καὶ γυναικοκρατίας διὰ τὰς πολλὰς στρατείας τῶν ἀνδρῶν, ἐν αἷς ἠναγκάζοντο κυρίας ἀπολείπειν ἐκείνας, καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον τοῦ προσήκουτος αὐτὰς ἐθεράπευον καὶ δεσποίνας προσηγόρευον. “Como dice Aristóteles, no cesó en reprender a las mujeres sin vencer el poderoso desenfreno femenino que aumentaba por las numerosas expediciones militares de los hombres, donde estaban obligados a dejarlas a ellas como κύριοι cuidándolas más de lo conveniente y llamándolas señoras”. Aristóteles concede a la mujer dotes especiales para administrar la casa frente al hombre; cf. *Pol.*, 1277 b: δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνὴρ, εἰ οὕτως ἀνδρείος εἶη ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός· ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἑτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι,

admite la autoridad de la mujer en cuanto a la administración de los bienes, actitud en nada diferente a la de su época. Reconoce también la aceptación femenina de los deberes propios de una esposa y contempla a las mujeres como administradoras del dinero proporcionado por sus maridos:

ἡ γὰρ ἐμὴ φυλακὴ τῶν ἔνδον καὶ διανομὴ γελοία τις ἂν, οἶμαι,  
φαίνοιτο, εἰ μὴ σύγε ἐπιμελοῖο ὅπως ἔξωθὲν τι εἰσφέρειτο.<sup>956</sup>

La autoridad femenina respecto de este deber parece ser bastante provechosa para las mujeres pues Jenofonte se percata del interés de algunas esposas por administrar varios οἴκοι al mismo tiempo. Posiblemente, su hipótesis puede partir de que las mujeres sabían que la administración de un οἶκος les podía acarrear un cierto lucro personal al tener bajo su control las riquezas de los hombres<sup>957</sup>.

La aceptación de este supuesto interés femenino puede llegar a hacernos pensar en la consideración jenofontea de que algunas mujeres estuvieran más interesadas en su beneficio personal que en la correcta administración del οἶκος. Pero tal idea no subyace en la obra de Jenofonte, dado que, en la mayoría de los casos, se describe a la buena esposa como una correcta administradora. Por otro lado, nuestro autor estima la

---

τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστίν. “El hombre parecería cobarde si fuera valiente como el hombre recto y prudente; por eso la administración de la casa hecha por un hombre y por una mujer es distinta. El trabajo de él es adquirir y el de ella vigilar”.

<sup>956</sup> X., *Oec.*, VII 39: “Creo que mi custodia y distribución de los bienes del οἶκος sería ridícula si tú no te preocuparas por traer algo de fuera”.

<sup>957</sup> X., *Lac.*, I 9: αἱ τε γὰρ γυναῖκες διττοὺς οἴκους βούλονται κατέχειν. “Las mujeres quieren dirigir dos οἴκοι”.

administración de los bienes como una tarea encomendada a la mujer por la propia divinidad, para lo cual la había dotado de un carácter más débil que el hombre<sup>958</sup>:

ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ φυλάττειν τὰ εἰσενεχθέντα τῇ γυναικὶ προσέταξε,  
γιγνώσκων ὁ θεὸς ὅτι πρὸς τὸ φυλάττειν οὐ κάκιόν ἐστι φοβερὰν εἶναι  
τὴν ψυχὴν πλεόν μέρος καὶ τοῦ φόβου ἐδάσατο τῇ γυναικὶ ἢ τῷ ἀνδρί.<sup>959</sup>

I. Jenofonte llega así a la conclusión de que la administración de la casa debía estar, principalmente, en manos de la esposa por su carácter dócil, pero añade también que esa precisa administración caracteriza a la esposa noble y la diferencia de la que no lo es<sup>960</sup>. Con ese planteamiento, la primera meta personal de una buena esposa debe ser velar por los bienes de su marido, al considerarlos como suyos propios:

πεφυκέναι γὰρ δοκεῖ, ἔφη, ὥσπερ καὶ τέκνων τὸ ἐπιμελεῖσθαι τῇ  
σώφροιν τῶν ἑαυτῆς ἢ ἀμελεῖν, οὕτω καὶ τῶν κτημάτων ὅσα ἴδια ὄντα

---

<sup>958</sup> La idea de la debilidad femenina es una constante en la literatura griega, sin que ello indique una concepción misógina por parte de Jenofonte. El propio Platón, en su propuesta de estado ideal, partía de la inferioridad de la condición femenina como una ley natural a tener en cuenta en la asignación de las ocupaciones de las mujeres; *cf.*, *R.*, 455 d-e: καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. “De modo natural, la mujer participa de todas las actividades y el hombre también de todas ellas pero, en todas, la mujer es más débil que el hombre”. El tratamiento de Jenofonte no supone la inferioridad femenina sino una diferente distribución del trabajo asignado a cada sexo, pues en diversos fragmentos de su obra elogia la fortaleza del carácter femenino, en particular al arriesgar sus vidas con la maternidad; véase *Mem.*, II 2, 5.

<sup>959</sup> X., *Oec.*, VII 25: “Designó a la mujer la vigilancia de los bienes del οἶκος y, sabiendo la divinidad que para vigilar es bueno ser apocado, infundió mayor cantidad de miedo en la mujer que en el hombre”.

<sup>960</sup> Como hemos ido viendo a lo largo de este capítulo, había diversas y variadas virtudes propias de la buena esposa. Este cúmulo de condiciones exigidas sirve para entender la importancia de los elogios a la esposa y mucho más el valor semántico y, especialmente, social del que se recubre el verbo τιμάω cuando se aplica a una mujer casada.

εὐφραίνει ἥδιον τὸ ἐπιμελεῖσθαι νομίζειν ἔφη εἶναι τῇ σώφρονι τῶν  
ἐαυτῆς ἢ ἀμελεῖν.<sup>961</sup>

Si la esposa muestra un especial interés por la administración de la casa, el hombre tiene libertad para estar ocioso todo el día, seguro de que ella se encargará, con gran esmero, de sus bienes<sup>962</sup>.

Dependiendo de su correcta administración se verá acrecentada su valía personal como buena esposa<sup>963</sup>. Eso es muy importante para Jenofonte porque, desde su punto de vista, la riqueza del οἶκος no depende sólo de la aportación del marido, sino que se debe, en gran medida, a que la mujer sepa administrarlo:

νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθῆν οἴκου οὖσαν πάνυ ἀντίρροπον  
εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν  
τοῦ ἀνδρὸς πράξεων τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν  
τῆς γυναικὸς ταμιευμάτων τὰ πλείστα· καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων  
αὖξονται οἱ οἶκοι, κακῶς δὲ τούτων πραττομένων οἱ οἶκοι μειοῦνται.<sup>964</sup>

---

<sup>961</sup> X., *Oec.*, IX 19: “Parece que, tal y como corresponde a la mujer prudente preocuparse de los hijos más que despreocuparse, es más agradable para la mujer prudente preocuparse de los bienes del οἶκος, que reconfortan por ser propios, que descuidarse de ellos”.

<sup>962</sup> X., *Oec.*, VII 3: ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὃ με ἐπήρου, οὐδαμῶς ἔνδον διατρίβω. καὶ γὰρ δὴ, ἔφη, τά γε ἐν τῇ οἰκίᾳ μου πάνυ καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ἐστὶν ἱκανὴ διοικεῖν. “Yo, Sócrates, sobre lo que me preguntaste, nunca paso el día dentro del οἶκος pues mi esposa se basta para administrar por completo las cosas de mi casa”.

<sup>963</sup> La buena esposa, capaz de administrar y supervisar con corrección la totalidad de los asuntos del οἶκος, se designa con el sustantivo δέσποινα, pues no hace referencia a la maternidad, sino a las tareas de administración de bienes y supervisión del trabajo de las esclavas.

<sup>964</sup> X., *Oec.*, III 15: “Creo que la esposa, si es buena compañera, tiene igual importancia que el hombre en la prosperidad del οἶκος. Los bienes llegan a éste por los negocios del hombre, pero la mayoría se gasta

II. Sin embargo, la administración del οἶκος no consiste sólo en la distribución del dinero recibido, conlleva otra serie de actividades extra-económicas igualmente importantes. Una de ellas es el mantenimiento del orden de las cosas, tarea que Jenofonte considera útil tanto para los hombres como para las propias mujeres<sup>965</sup>.

En estrecha relación con el mantenimiento del orden dentro de la casa están las leyes que deben cumplirse en el οἶκος. De entre ellas se destaca la vigilancia de los esclavos<sup>966</sup>, con el fin de que lleven a cabo correctamente sus obligaciones<sup>967</sup>:

---

por la administración doméstica de la esposa. Si ésta la conoce bien, los οἶκοι crecen, pero, si la lleva mal, los οἶκοι empeoran”.

<sup>965</sup> X., *Oec.*, VIII 3: ἔστι δ' οὐδέν οὕτως, ὧ γύναι, οὐτ' εὐχρηστον οὔτε καλὸν ἀνθρώποις ὡς τάξις. “Mujer, no hay nada tan útil y hermoso para los hombres como el orden”. El orden tenía gran importancia para el esposo, como se desprende de *Oec.*, IX 14: ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν εἶπον ἔφη, ὧ Σώκρατες, ἐγὼ τῇ γυναικὶ ὅτι πάντων τούτων οὐδέν ὄφελος, εἰ, μὴ αὐτὴ ἐπιμελήσεται ὅπως διαμένη ἕκαστῳ ἢ τάξις. “Sócrates, le dije a mi esposa sobre el particular que ninguna utilidad tendrían si ella misma no se preocupaba de que persistiera el orden”.

<sup>966</sup> Generalmente, se trataba de la vigilancia de las esclavas femeninas. Jenofonte incluye en esta vigilancia la posibilidad de que la mujer aprenda algunas cosas de estas mujeres; *vid. Oec.*, X 10: καὶ ἐγὼ μέντοι, ὧ Σώκρατες, ἔφη, συνεβούλευον αὐτῇ [...] ἐπισκέψασθαι δὲ καὶ σιτοποιόν, παραστήναι δὲ καὶ ἀπομετρούσῃ τῇ ταμίᾳ, περιελθεῖν δ' ἐπισκοπούμενην καὶ εἰ κατὰ χώραν ἔχει ἢ δεῖ ἕκαστα. “Yo, Sócrates, le aconsejé [...] que pasara revisión a la panadera, tuviera a la vista al ama de llaves cuando hiciera los repartos y que vigilara, dando vueltas por el οἶκος, que cada cosa estuviera en su lugar correspondiente”. Por el contrario, cuando la mujer sabía hacer las tareas mejor que la esclava se hallaba en la obligación de enseñarla, *Oec.*, VII 41: ὁπόταν ἀνεπιστήμονα ταλασίας λαβοῦσα ἐπιστήμονα ποιήσης καὶ διπλασίῳ σοι ἀξία γένηται, καὶ ὁπόταν ἀνεπιστήμονα ταμειίας καὶ διακονίας παραλαβοῦσα ἐπιστήμονα καὶ πιστὴν καὶ διακονικὴν ποιησαμένη παντὸς ἀξίαν ἔχῃς, καὶ ὁπόταν τοὺς μὲν σῶφρονάς τε καὶ ὠφελίμους τῷ σῶ οἴκῳ ἔξῃ σοι εὖ ποιῆσαι, ἐὰν δὲ τις πονηρὸς φαίνηται, ἔξῃ σοι κολάσαι. “Cuando, tras hacerte cargo de una esclava ignorante del trabajo de la hilandería, la hagas conocedora de él, será para ti el doble de valiosa; o cuando te encuentres al llegar al οἶκος a una esclava ignorante de la administración y de la servidumbre la hagas conocedora, leal, diligente y digna de todo mérito; o cuando te sea posible premiar a los esclavos prudentes y útiles para tu οἶκος y, en caso de hacer algo mal, castigarlos”.

<sup>967</sup> Las mujeres de posición social acomodada contaban con la ayuda de esclavas para realizar diversas funciones en el οἶκος. Jenofonte nos ha hablado de la ταμίᾳ, una especie de ama de llaves que gobernaba a las demás esclavas. Había también esclavas de otra clase, como la ἄβρα o ἄβρα, que era una especie de criada de confianza; la βαλανίς, encargada de preparar los baños; o la κομμώτρια, que ayudaba a la mujer

νομίσαι οὖν ἐκέλευον, ἔφη, τὴν γυναῖκα καὶ αὐτὴν νομοφύλακα τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἶναι, καὶ ἐξετάζειν δέ, ὅταν δόξη αὐτῇ, τὰ σκεύη, ὡσπερ ὁ φρούραρχος τὰς φυλακὰς ἐξετάζει, καὶ δοκιμάζειν εἰ καλῶς ἕκαστον ἔχει, ὡσπερ ἡ βουλή ἵππους καὶ ἵππεάς δοκιμάζει, καὶ ἐπαινεῖν δὲ καὶ τιμᾶν ὡσπερ βασίλισσαν τὸν ἄξιον ἀπὸ τῆς παρούσης δυνάμεως, καὶ λοιδορεῖν καὶ κολάζειν τὸν τούτων δεόμενον.<sup>968</sup>

Nos parece conveniente, a este respecto, citar un texto en el que se enumeran las tareas concernientes a la correcta administración del οἶκος. El interés de este texto estriba en que en él no se especifica sólo aquello que debía realizar la mujer, sino que se dan algunas pautas del modo en que debía llevarlo a cabo con el propósito de obtener el mayor beneficio posible para su marido:

δεήσει μέντοι σε, ἔφην ἐγὼ, ἔνδον τε μένειν καὶ οἷς μὲν ἂν ἔξω τὸ ἔργον ἢ τῶν οἰκετῶν, τούτους συνεκπέμπειν, οἷς δ' ἂν ἔνδον ἔργον ἐργαστέον, τούτων σοι ἐπιστατητέον, καὶ τὰ τε εἰσφερόμενα ἀποδεκτέον καὶ ἃ μὲν ἂν αὐτῶν δέη δαπανᾶν σοὶ διανεμητέον, ἃ δ' ἂν περιττεύσειν δέη, προνοητέον καὶ φυλακτέον ὅπως μὴ ἢ εἰς τὸν ἐνιαυτὸν κειμένη δαπάνη εἰς τὸν μῆνα δαπανᾶται. καὶ ὅταν ἔρια εἰσενεχθῇ σοι,

---

con los utensilios necesarios para su aseo. Las diversas tareas encomendadas a estas mujeres están suficientemente desarrolladas en la obra de HERFST (1979: 63-68).

<sup>968</sup> X., *Oec.*, IX 15: “Ordené a mi esposa ser guardiana de los bienes del οἶκος y poner en orden los utensilios de la casa cada vez que le pareciera oportuno, del mismo modo que un comandante de guarnición pone en orden a sus centinelas para examinar si todo está bien, como la *Boulé* examina a sus caballos y jinetes. También le ordené que, como una reina, hiciera elogios y honrara con su autoridad a quien fuera digno de elogio pero que censurara y castigara a todo el que lo necesitara”.

ἐπιμελητέον ὅπως οἷς δεῖ ἰμάτια γίγνηται. καὶ ὁ γε ξηρὸς σίτος ὅπως  
καλῶς ἐδώδιμος γίγνηται ἐπιμελητέον. ἐν μέντοι τῶν σοι προσηκόντων,  
ἔφην ἐγώ, ἐπιμελημάτων ἴσως ἀχαριστότερον δόξει εἶναι, ὅτι ὅς ἂν  
κάμνη τῶν οἰκετῶν, τούτων σοι ἐπιμελητέον πάντων ὅπως  
θεραπεύηται.<sup>969</sup>

d.

Si en las páginas anteriores nos hemos dedicado al análisis de las ocupaciones femeninas más habituales, ἔργα γυναικεῖα, hay otras ocupaciones de menor importancia y a las que nuestros prosistas les dedican un reducido espacio en sus obras. Nos referimos al cuidado y atención de los huéspedes del marido<sup>970</sup> en el caso de la ausencia de éste:

ἐνταῦθα δὴ ξεινοῦται Ξεινοφῶν Ἑλλάδι τῇ Γογγύλου τοῦ Ἑρετριέως

---

<sup>969</sup> X., *Oec.*, VII 35-37: “Le expliqué lo siguiente: deberás permanecer dentro del οἶκος y enviar fuera a los esclavos cuyo trabajo se realice fuera; gobernar a quienes tengan que trabajar dentro; acoger con agrado lo que traigan; distribuir lo que hay que gastar de eso y lo que no; tomar medidas y vigilar para que el gasto de todo un año no se gaste en un mes. Cuando te traigan madejas de lana, deberás preocuparte de que se hagan mantos a quienes los necesiten. También deberás cuidar que el grano seco llegue a ser comestible y bueno. Y quizás te parezca que una de las ocupaciones que se te presenten es bastante desagradable; ésta: que, si alguno de los esclavos enferma, deberás cuidar, por todos los medios posibles, de que se cure”.

<sup>970</sup> Las atenciones de la esposa a los huéspedes están presentes en el mundo homérico, por lo que no supone un tratamiento especial en la obra de Jenofonte. No obstante, hemos señalado la prohibición de relacionarse con un hombre distinto al marido. Evidentemente, la relación masculina que citamos se refiere a la relación, o intimidación, con hombres ajenos al οἶκος. La mujer podía mantener una conversación con los amigos que trajera su marido; de hecho estaba obligada a hacerlo en presencia de su marido. Si éste se hallaba ausente por un motivo suficientemente justificado y algún amigo suyo requería hospedaje y atenciones, también era labor de la esposa y de sus esclavas encargarse de que éstos recibieran el trato que se merecían. Esta situación no sólo no era ofensiva para el esposo ausente, sino digna de todo orgullo. Y era deber de la esposa acoger a los huéspedes con los más grandes honores, así como brindarles la mejor hospitalidad.

γυναικὶ καὶ Γοργίωνος καὶ Γογγύλου μητρὶ.<sup>971</sup>

También deben mencionarse las atenciones que una mujer debía dedicar a su esposo:

ἡ δὲ Πάνθεια ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν ἑαυτῆς χρημάτων χρυσοῦν τε αὐτῷ θώρακα ἐποίησατο καὶ χρυσοῦν κράνος, ὡσαύτως δὲ καὶ περιβραχιόνια.<sup>972</sup>

e.

En un lugar destacado y como actividad importante, dado el valor social de la maternidad, mencionaremos la tarea que, posiblemente, se consideraba el más importante de los ἔργα γυναικεία: los cuidados del niño en su primera infancia<sup>973</sup>.

Sabemos que tanto la alimentación como los cuidados recibidos por los niños durante los primeros años de vida se encomendaban a sus madres<sup>974</sup>. Incluso, tenemos

---

<sup>971</sup> X., *An.*, VII 8, 8: “Jenofonte se hospeda allí en casa de Hélade, la esposa de Góngilo de Eretria, madre de Gorgión y Góngilo”.

<sup>972</sup> X., *Cyr.*, VI 1, 51: “Su esposa Pantea le hizo, con sus propias joyas, una coraza, un casco de oro y un brazalete de la misma manera”.

<sup>973</sup> En diversos fragmentos los cuidados de los recién nacidos son tratados por nuestros autores como si fueran impulsos incontrolables que llevaban las mujeres en su interior. Esto hace que sientan una especial atracción ante los niños aun cuando no fueran suyos. Destacamos el caso de la mujer del boyero de Astiages que, tras haber perdido a su propio hijo, acepta otro en su lugar y lo cría como suyo; Hdt., I 113, 3: καὶ τὸ μὲν ἐτέθαπτο, τὸν δὲ ὕστερον τούτων Κύρον ὀνομασθέντα παραλαβοῦσα ἔτρεφε ἡ γυνὴ τοῦ βουκόλου. “Enterró a uno de ellos y al otro, llamado Ciro, lo aceptó y lo crió la esposa del boyero”. Este mismo hecho es mencionado con posterioridad en I 122, 3: τραφήναι δὲ ἔλεγε ὑπὸ τῆς τοῦ βουκόλου γυναικός. “Dijo que fue criado por la esposa del boyero”.

noticias de que la crianza de los hijos era entendida por la sociedad griega como un deber natural. Tan importante era esta labor que Jenofonte llega a entenderla como una asignación hecha por los dioses a las mujeres<sup>975</sup>. Pero, para llevarla a cabo con corrección, estaban dotadas de un afecto innato hacia los hijos, lo que las lleva a cometer actos irracionales cuando ven amenazada la vida de sus hijos.

I. La crianza de los hijos estaba en manos de las madres hasta una edad concreta<sup>976</sup>, especialmente en el caso de los varones, pues las hijas debían permanecer junto a sus madres hasta el matrimonio<sup>977</sup>. La edad en la que los niños dejaban de recibir

---

<sup>974</sup> Existían algunas excepciones pues, cuando las madres no tenían leche para alimentar a sus hijos, los daban a las τίτθαι, esclavas que habían parido recientemente y se encargaban de alimentar a los hijos de otras mujeres.

<sup>975</sup> *Oec.*, VII 24: εἰδὼς δὲ ὅτι τῇ γυναικὶ καὶ ἐνέψυσε καὶ προσέταξε τὴν τῶν νεογνῶν τέκνων τροφήν, καὶ τοῦ στέργειν τὰ νεογνὰ βρέφη πλέον αὐτῇ ἐδάσατο ἢ τῷ ἀνδρὶ. “La divinidad, conocedora de que había hecho despertar en la mujer la maternidad y le había encomendado la crianza de los niños recién nacidos, también repartió mayor cantidad de amor hacia los recién nacidos a la mujer que al hombre”. Esta misma idea aparece en otro fragmento de su obra, *Mem.*, I 4, 7: τὸ δὲ ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας, ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν. “Hizo brotar el deseo animal de la procreación y en las recién paridas el deseo animal de criar a los hijos”. La mujer dedica sus cuidados al hijo porque la naturaleza se lo ha infundido así, sin pedir nada a cambio, *Mem.*, II 2, 5: ἡ δὲ γυνὴ ὑποδεξαμένη τε φέρει τὸ φορτίον τοῦτο, βαρυνομένη τε καὶ κινδυνδεύουσα περὶ τοῦ βίου καὶ μεταδιδοῦσα τῆς τροφῆς, ἣ καὶ αὐτὴ τρέφεται, καὶ σὺν πολλῶ πόνῳ διενεγκοῦσα καὶ τεκοῦσα τρέφει τε καὶ ἐπιμελεῖται, οὔτε προπεποιθυῖα οὐδὲν ἀγαθόν οὔτε γιγνώσκον τὸ βρέφος ὑφ’ ὅτου εὖ πάσχει. “La mujer, al llevarlo en su vientre, soporta el peso, sufre molestias, arriesga su vida y comparte con él su propia alimentación. Y después de llevar hasta su fin el embarazo, con gran trabajo, y de parir, lo alimenta y lo cuida, sin recibir a cambio nada bueno antes y sin que el recién nacido sepa de quién recibe tanto bien”.

<sup>976</sup> Los hijos pasaban su primera infancia en compañía de sus madres debido a que requerían una serie de atenciones que sólo podían darles éstas. Sin embargo, la diferencia de sexos marcaba también una diferencia en la educación, pues se creía que los niños necesitaban un aprendizaje más especializado que las niñas. Por ese motivo, estaban bajo la educación y supervisión de sus madres sólo hasta los siete años, edad en que pasaban a recibir instrucción de un pedagogo. Las niñas, por el contrario, permanecían con ellas hasta el momento del matrimonio y era labor de éstas últimas instruir las en todo lo que necesitaran saber para desempeñar correctamente los ἔργα γυναικεῖα.

<sup>977</sup> Sin embargo, en las familias de posición social acomodada solían emplearse nodrizas en la educación de los hijos. El aprendizaje de los niños a manos de nodrizas era habitual, pero también podían beneficiarse las niñas, aunque con una educación diferente. La mujer encargada de dar esta instrucción a

educación materna estaba alrededor de los siete años, pues se consideraba que alejarlos de sus madres a una edad inferior podría ser perjudicial para el niño, necesitado de alimentación y cuidados<sup>978</sup>. Sin embargo, a una edad superior también era perjudicial, pues podía producir afectación en su carácter, dada la inestabilidad emocional de las mujeres<sup>979</sup>.

Sólo se dejaba a los niños al cuidado de sus madres durante los primeros años de vida, pues eran ellas las que mejor podían ocuparse de sus necesidades<sup>980</sup>. Sobre este aspecto Heródoto advierte algunas particularidades concernientes al comportamiento maternal. Parece que las mujeres tenían en consideración algunas disposiciones legales a la hora de cuidar a sus pequeños. Una de ellas es la primogenitura en el momento de la alimentación, orden que podría contemplarse incluso en el caso de los gemelos, como lleva a cabo la mujer de Aristodemo:

ὑποθέσθαι δὲ τοῦτον τὸν Πανίτην τάδε τοῖσι Λακεδαιμονίοισι,

---

los niños era la τροφός, que se diferenciaba de la τίτθη, porque no debía amamentarlos, sino completar su educación y formar su carácter, hecho que creaba una φιλία especial entre ellos.

<sup>978</sup> Heródoto aplica las costumbres griegas a la sociedad persa; *vid.* I 136, 2: πρὶν δὲ ἢ πενταέτης γένηται, οὐκ ἀπικνέεται ἐς ὄψιν τῷ πατρί, ἀλλὰ παρὰ τῆσι γυναιξὶ δίαιταν ἔχει. “Antes de que el niño tenga cinco años no acude a la vista de su padre, sino que hace su vida junto a las mujeres”.

<sup>979</sup> De hecho, algunos investigadores defienden la tesis de que la τροφός influía notablemente en la educación del niño que tenía a su cargo, por lo que podía llegar a aprender la debilidad del carácter femenino. Para una mayor información acerca de este aspecto, véase HERFST (1979: 62-63).

<sup>980</sup> Hdt., V 92γ, 2: ἡ δὲ Λάβδα εἰδυῖα τε οὐδὲν τῶν εἴνεκα ἐκεῖνοι ἀπικοίατο καὶ δοκέουσα σφέας φιλοφροσύνης τοῦ πατρὸς εἴνεκα αἰτέειν φέρουσα ἐνεχείρισε αὐτῶν ἐνί. “Labda, sin saber nada del motivo por el que ellos habían venido y creyendo que se lo solicitaban por amabilidad hacia el padre, trajo [al niño] y se lo entregó a uno de ellos”. También se cita la permanencia del niño junto a su madre en X., Cyr., I 3, 1: ἐκ δὲ τούτου τοῦ χρόνου μετεπέμψατο Ἀστυάγης τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα καὶ τὸν παῖδα αὐτῆς. “Después de ese tiempo Astiages mandó a buscar a su hija y al hijo de ésta”.

φυλάξει τὴν γειναμένην ὀκότερον τῶν παιδίων πρότερον λούει καὶ σιτίζει· καὶ ἦν μὲν κατὰ ταῦτα φαίνηται αἰεὶ ποιεῦσα, τοὺς δὲ πᾶν ἕξειν ὅσον τι καὶ δίζηται καὶ θέλουσι εἰσευρεῖν, ἦν δὲ πλανᾶται καὶ ἐκείνη ἐναλλάξ ποιεῦσα, δηλὰ σφι ἔσεσθαι ὡς οὐδὲ ἐκείνη πλέον οὐδὲν οἶδε [...] ἐνταῦθα δὴ τοὺς Σπαρτιήτας κατὰ τὰς τοῦ Μεσσηνίου ὑποθήκας φυλάξαντας τὴν μητέρα τῶν Ἀριστοδήμου παίδων λαβεῖν κατὰ ταῦτα τιμῶσαν τὸν πρότερον καὶ σίτοισι καὶ λουτροῖσι.<sup>981</sup>

II. Durante el tiempo en que los niños estaban bajo los cuidados de sus madres, los padres podían realizar visitas; por ello no se puede excluir la participación paterna en la primera educación infantil. Como ejemplo ilustrativo de esta costumbre, citamos un pasaje de Jenofonte donde, en referencia a la formación de unos niños persas, presenta una participación conjunta del padre y de la madre<sup>982</sup>:

ὡσπερ καὶ ἄλλα ἔστιν ἃ εἰργόμενος καὶ ὑπὸ μητρὸς καὶ ὑπὸ πατρὸς ὑπὸ τῆς φύσεως πράττειν ἠναγκαζόμεν.<sup>983</sup>

---

<sup>981</sup> Hdt., VI 52, 6-7: “El tal Panitas sugirió a los lacedemonios lo siguiente: que vigilaran a cuál de los niños lavaba y daba de comer antes la recién parida. Y si lo hacía siempre del mismo modo, tendrían todo cuanto deseaban saber pero, si se confundía o lo hacía de modo indistinto, era evidente que ella no sabía más que ellos [...] Los espartiatas acataron esta orden, según los consejos del mesenio y, tras una estricta vigilancia, descubrieron que la madre de los hijos de Aristodemo, al cogerlos, prestaba una especial atención al primero tanto en la alimentación como en el aseo”.

<sup>982</sup> X., *Cyr.*, VIII 7, 14: οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σπέρματος φύντες καὶ ὑπὸ τῆς αὐτῆς μητρὸς τραφέντες καὶ ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ αὐξηθέντες καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γονέων ἀγαπώμενοι καὶ τὴν αὐτὴν μητέρα καὶ τὸν αὐτὸν πατέρα προσαγορεύοντες, πῶς οὐ πάντων οὔτοι οἰκειότατοι; “Quienes se han engendrado de la misma semilla, han sido criados por la misma madre, han crecido en el mismo οἶκος, han sido amados por los mismos progenitores y llaman padre y madre a la misma persona, ¿cómo no van a ser éstos los parientes más allegados?”

<sup>983</sup> X., *Cyr.*, II 3, 10: “Del mismo modo me sentía obligado a hacer cosas prohibidas por mi madre y por mi padre”.

El tratamiento tan natural de esta colaboración pone de manifiesto que los hombres no tenían vetada la participación en la educación de sus hijos y que la sociedad griega tenía conocimiento de su existencia, quizás bastante habitual. No obstante, el aprendizaje infantil era principalmente materno, dado que los hombres sólo realizaban visitas esporádicas y concretas. Los niños permanecían todo el tiempo junto a sus madres quienes les enseñaban la lengua materna<sup>984</sup>, conocimiento que se adquiría de modo natural<sup>985</sup>.

III. Si las circunstancias en las que se encontraban madre e hijo no eran las habituales, se producía un aprendizaje más completo; es el caso presentado por

---

<sup>984</sup> El carácter instintivo de este aprendizaje se pone de manifiesto en la actitud de Psamético. *Vid.* Hdt., II 2, 5: "Ἕλληνες δὲ λέγουσι ἄλλα τε μάταια πολλά καὶ ὡς γυναικῶν τὰς γλώσσας ὁ Ψαμμήτιχος ἔκταμὼν τὴν δίαιταν οὕτως ἐποίησατο τῶν παιδίων παρὰ ταύτησι τῆσι γυναιξί. "Los griegos dicen muchas insensateces, como que Psamético, tras cortarle la lengua a las mujeres, juzgó oportuna la vida de los niños junto a ellas en tales condiciones". El mismo carácter instintivo vuelve a aparecer en Hdt., VI 138, 2: ὡς δὲ τέκνων αὐται αἱ γυναῖκες ὑπεπλήσθησαν, γλώσσάν τε τὴν Ἀττικὴν καὶ τροποὺς τοὺς Ἀθηναίων ἐδίδασκον τοὺς παῖδας. "Cuando esas mujeres se fueron llenando poco a poco de hijos, enseñaron la lengua ática y las costumbres atenienses a los niños". Otros autores presentan el mismo tratamiento. Así, Pl., *R.*, 466 c-d: συγχωρεῖς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, τὴν γυναικῶν κοινωνίαν τοῖς ἀνδράσιν, ἦν διεληλύθαμεν παιδείας τε περί καὶ παίδων καὶ φυλακῆς τῶν ἄλλων πολιτῶν, κατὰ τε πόλιν μενούσας εἰς πόλεμόν τε ἰούσας καὶ ξυμφυλάττειν δεῖν καὶ ξυθηρεῦειν ὥσπερ κύνας, καὶ πάντα πάντη κατὰ τὸ δυνατὸν κοινωνεῖν, καὶ ταῦτα πραττούσας τά τε βέλτιστα πράξειν καὶ οὐ παρὰ φύσιν τὴν τοῦ θήλεος πρὸς τὸ ἄρρεν ἢ πεφύκατον πρὸς ἀλλήλων κοινωνεῖν; "Le dije: ¿eres de la misma opinión que yo respecto de la participación conjunta de las mujeres y los hombres en la educación de los niños y en la vigilancia del resto de los ciudadanos, y en que es necesario que las mujeres permanezcan en la ciudad, vayan a la guerra, vigilen juntamente y cacen juntamente como los perros y que se tenga todo en común con todo el mundo en todos los aspectos en la idea de que, si se hace así, se realizarán las mejores acciones con una actitud favorable a la naturaleza femenina que, en oposición al varón, acepta la colaboración?"

<sup>985</sup> Naturalidad debida a que el aprendizaje de la lengua materna no conllevaba el empleo de la escritura ni era un conocimiento profundo, sino una consecuencia espontánea surgida de la constante comunicación entre madre e hijo. Lo mismo ocurría con una serie de pequeños detalles que se transmitían a los niños, de forma sencilla, durante el desempeño de las actividades diarias.

Heródoto respecto de una mujer de la colonia de Istria. La enseñanza de este niño es bastante especial pues incluye el conocimiento de la escritura<sup>986</sup>:

ἐξ Ἰστρινῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐγχωρίης,  
τὸν ἢ μήτηρ αὐτὴ γλῶσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε.<sup>987</sup>

El momento exacto en el que el aprendizaje del niño se encomienda al maestro no aparece reflejado en la obra de Heródoto y Tucídides. Las únicas referencias con que contamos están proporcionadas por Jenofonte y se refieren a niños persas. Por tal motivo, nos resulta imposible realizar un análisis comparativo entre nuestros tres autores, teniendo que limitarnos a la aportación de Jenofonte respecto del aprendizaje persa y del griego.

De la comparación entre el aprendizaje griego y persa observamos semejanzas y diferencias. En cuanto a las semejanzas, destacamos, por parte de los niños persas, la asistencia a escuelas<sup>988</sup> donde aprendían de sus maestros diversas disciplinas, que iban desde materias tan honrosas como el conocimiento de la justicia<sup>989</sup> hasta el arte de saber

---

<sup>986</sup> Este dato es particularmente especial y significativo, dado que requiere de una madre con un nivel cultural más elevado del habitual. Téngase en cuenta, por ello, la procedencia de esta mujer, Istria, una colonia donde la vida de las mujeres no parece haber estado sujeta a las mismas restricciones socioculturales que la de las atenienses.

<sup>987</sup> Hdt., IV 78, 1: “Ἐστὶν ἄρα γε γέννηται ἀπὸ Ἰστρινῆς καὶ οὐκ ἀπὸ ἐπιχθίνου; ἵνα τὴν μητέρα αὐτῆς ἐδίδαξε τὴν γλῶσσαν καὶ τὰ γράμματα.”

<sup>988</sup> X., *Cyr.*, I 4, 1: τέλος δὲ ἢ μὲν μήτηρ ἀπῆλθε, Κύρος δὲ κατέμεινε καὶ αὐτοῦ ἐτρέφετο. “Finalmente su madre se fue pero Ciro permaneció allí y fue instruido”.

<sup>989</sup> X., *Cyr.*, I 3, 16: τὴν δὲ δικαιοσύνην, ὦ παῖ, πῶς μαθήσῃ ἐνθάδε ἐκεῖ ὄντων σοι τῶν διδασκάλων; “Hijo ¿cómo aprenderás ahora la justicia, si tus maestros están allí?”.

comer con corrección<sup>990</sup>. Destaca también en este aprendizaje el interés mostrado por las madres en relación con la educación de sus hijos<sup>991</sup>.

En referencia a la educación y al cuidado materno, señalaremos una original aportación de Jenofonte al concepto griego de buena esposa. Nos referimos a las características que conforman lo que debe ser una madre virtuosa y el tiempo que debe dedicar a su hijo, para que éste se lo agradezca al llegar a la edad adulta honrándola con respeto y afecto:

ἢ νομίζεις κακούνουν τὴν μητέρα σοι εἶναι; [...] σὺ ταύτην, εὖνουν  
τέ σοι οὖσαν καὶ ἐπιμελομένην ὡς μάλιστα δύναται κάμνοντος ὅπως  
υἰαίνης τε καὶ ὅπως τῶν ἐπιτηδείων μηδενὸς ἐνδεῆς ἔσει [...] χαλεπὴν  
εἶναι φής;<sup>992</sup>

---

<sup>990</sup> X., *Cyr.*, I 2, 8: διδάσκουσι δὲ καὶ ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ· μέγα δὲ καὶ εἰς τοῦτο συμβάλλεται [...] καὶ ὅτι οὐ παρὰ μητρὶ σιτοῦνται οἱ παῖδες, ἀλλὰ παρὰ τῷ διδασκαλῷ. “Les enseñan moderación en la comida y en la bebida. Y contribuye bastante a ello [...] que los niños no comen junto a sus madres sino junto a un maestro.

<sup>991</sup> La preocupación por la educación de los hijos no suele aparecer en los textos, posiblemente a causa de la ignorancia a la que estaba condenada la mujer griega. Esta ignorancia la hacía incapaz de discernir entre las mejores opciones que convenían a la educación de su hijo. Por tal motivo, acataba tácitamente la decisión tomada por su marido. Téngase en cuenta, por otro lado, que la mayoría de las esposas griegas ignoraban la escritura, pues sus conocimientos les habían sido legados por sus madres. Tomando como punto de partida esa perspectiva, parece bastante correcta la hipótesis de BLUNDELL (1995: 183), quien considera la ignorancia femenina como principal barrera que separaba a la mujer griega del exterior y la obligaba a permanecer confinada en el gineceo, alejada de toda vida social.

<sup>992</sup> X., *Mem.*, II 2, 9-10: “¿Acaso crees que tu madre es malintencionada contigo? [...] Ella que es benévola y se preocupa todo lo que puede para que recobres la salud cuando estás enfermo [...] ¿Acaso la llamas intransigente?”.

IV. Si las madres educaban de modo correcto a los hijos, éstos les correspondían con un profundo respeto en su edad adulta:

τὴν δὲ μητέρα τὴν πάντων μάλιστα σε φιλοῦσαν οὐκ οἶει  
θεραπεύει; [...] σὺ οὖν, ὦ παῖ, ἐὰν σωφρονῆς, τοὺς μὲν θεοὺς παραιτήσῃ  
συγγνώμονάς σοι εἶναι, εἴ τι παρημέληκας τῆς μητρός.<sup>993</sup>

La admiración de un hijo hacia su madre se convierte, de este modo, en una especie de pago a la dedicación, protección y cuidados recibidos desde la infancia<sup>994</sup>. Estamos ante la principal manifestación emotiva del sentimiento de afinidad y unión entre madre e hijo: la *φιλία*, sentimiento diferente al surgido entre la esposa y su marido<sup>995</sup>. El nacimiento de la *φιλία* tenía lugar desde la más tierna infancia cuando el niño estaba bajo la protección materna.

---

<sup>993</sup> X., *Mem.*, II 2, 13-14: “¿No crees que es preciso tratar con halagos a tu madre que te quiere muy por encima de todas las cosas? [...] Hijo, si eres sensato, suplicarás a los dioses que sean clementes contigo, en caso de que hayas descuidado en algo a tu madre, no sea que ellos vayan a hacerte daño por considerarte un ingrato”.

<sup>994</sup> No debe negarse tampoco que el respeto y veneración de los hijos a sus madres se deba también al nacimiento de un sentimiento afectivo intenso entre ambos.

<sup>995</sup> El afecto que une a las madres con los hijos se denomina *φιλία* y tenía un matiz diferente del que ligaba a los esposos, *ὁμόνοια* y *εὐνοια*. La fuerza de la *φιλία* podía ser muy grande, más de lo que llegaban a ser la *ὁμόνοια* y la *εὐνοια*. Por ello se daba la circunstancia de que la mujer prefería estar del lado de su hijo, aunque eso conllevaba distanciarse de su marido e incluso actuar en contra de la voluntad de éste. Investigadores, como CHARLIER y RAEPSAET (1971: 589), llegan a suponer que la fuerza de la *φιλία* frente a la *ὁμόνοια* y la *εὐνοια* se origina porque la primera era la condición necesaria para que surgieran las otras dos. Desde esta perspectiva podría ocurrir que la *φιλία* prevaleciera frente a las demás. En cualquier caso, la *φιλία* tenía carácter natural e innato, mientras que las otras dos virtudes se adquirían con el tiempo y requerían de un aprendizaje posterior al matrimonio. El afecto entre la madre y su hijo surgía de inmediato. En cambio, el afecto que podía tener una esposa por su marido era secundario, como se desprende a tenor de algunos autores; *cf.* Pl., *Alc.* 1, 126 e: ἐγὼ μὲν οἶμαι φιλίαν τε λέγειν καὶ ὁμόνοιαν, ἥπερ πατὴρ τε ὑδὸν φιλῶν ὁμονεῖ καὶ μήτηρ, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῶ καὶ γυνὴ ἀνδρί. “Creo hablar de *φιλία* y de *ὁμόνοια*: la que pone en concordia de sentimientos al padre y a la madre con su hijo, al hermano con la hermana y a la mujer con su esposo”.

V. La protección de la madre se consideraba irracional, como la mayoría de los comportamientos femeninos<sup>996</sup>. Ésa es la causa de que las mujeres antepusieran su afecto maternal al bien del propio Estado. Por ello se aceptaba y se esperaba que una madre se valiera de toda clase de actitudes irracionales y nocivas para la comunidad si sospechaba que su hijo se encontraba en un serio peligro<sup>997</sup>. Y esta irracionalidad femenina podía ocasionar actitudes extrañas e inusuales, como la presentada por Jenofonte en el siguiente pasaje:

Παρύσατις μὲν δὴ ἡ μήτηρ ὑπῆρχε τῷ Κύρῳ, φιλοῦσα αὐτὸν μᾶλλον  
ἢ τὸν βασιλεύοντα Ἄρταξέρξην.<sup>998</sup>

---

<sup>996</sup> Puede comprenderse la notable preocupación de la madre de Ciro al tener que dejar a su hijo en manos de unos educadores para que lo guiaran en su infancia, X., *Cyr.*, I 3, 13: ἐπεὶ δὲ ἡ Μανδάνη παρεσκευάζετο ὡς ἀπιούσα πάλιν πρὸς τὸν ἄνδρα, ἐδείτὸ αὐτῆς ὁ Ἀστιάγης καταλιπεῖν τὸν Κύρον. ἡ δὲ ἀπεκρίνατο ὅτι βούλοιο μὲν ἅπαντα τῷ πατρὶ χαρίζεσθαι ἄκοντα μέντοι τὸν παῖδα χαλεπὸν εἶναι νομίζειν καταλιπεῖν. “Cuando Mandane se preparaba para regresar junto a su esposo, Astiages le suplicó que dejara a Ciro. Ella le respondió que deseaba agradar a su padre, pero que creía que era una crueldad dejar al niño en contra de su voluntad”.

<sup>997</sup> Labda, ante el temor de que su hijo sufriera algún percance, lo escondió a los hombres del *demo* que habían venido a buscarlo para matarlo, provocando con su acto un daño mayor a Corinto; *vid.*, Hdt., V 92δ, 1: ἡ Λάβδα γὰρ πάντα ταῦτα ἤκουε ἐστεῶσα πρὸς αὐτῆσι τῆσι θύρῃσι· δείσασα δὲ μή σφι μεταδόξῃ καὶ τὸ δεύτερον λαβόντες τὸ παιδίον ἀποκτείνωσι, φέρουσα κατακρύπτει ἐς τὸ ἀφραστότατόν οἱ ἐφαίνετο εἶναι, ἐς κυψέλην. “Labda, de pie antes las puertas, lo había escuchado todo y, por temor a que se arrepintieran y cogieran de nuevo al niño para matarlo, se lo llevó y lo ocultó en el lugar que le pareció más inverosímil para ellos: en un cofre”. Este cofre al que se refiere κυψέλη es sometido a una investigación por parte de SCHRADER (1981: V n. 446). En relación con las actuaciones irracionales de las madres, destacamos el comportamiento de Argía, quien trata de lograr que sus dos hijos gemelos llegaran a ser reyes de Esparta por igual; *cf.* Hdt., VI 52, 4: τὴν δὲ οὐδὲ αὐτὴν φάναι διαγινώσκειν· εἰδύσαν μὲν καὶ τὸ κάρτα λέγειν ταῦτα, βουλομένην δὲ εἶ κως ἀμφοτέροι γενοῖατο βασιλέες. “Ella dijo que no los distinguía, respondiendo con audacia a esa pregunta, pues quería, si se producía esa casualidad, que ambos fueran reyes”.

<sup>998</sup> X., *An.*, I 1, 4: “Parisátide, su madre, estaba junto a Ciro, porque quería mucho más a éste que a Artajerjes, el rey”.

Para una sociedad que defendía con gran interés los derechos más elementales del niño, la actitud de la esposa del egipcio Sesostris era totalmente rechazada. Esta mujer, haciendo ostentación de una crueldad casi sin límites, propone a su marido matar a dos de sus hijos con el fin de salvar su vida<sup>999</sup>. El rechazo a comportamientos como éste se debe a que la madre tenía obligación de proteger a sus hijos aún a costa de su propia vida y esta mujer opta por la actitud contraria, lo que es un claro atentado contra la pervivencia de la ciudad:

τὸν δὲ ὡς μαθεῖν τοῦτο, αὐτίκα συμβουλεύεσθαι τῇ γυναικί· καὶ γὰρ δὴ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτὸν ἅμα ἄγεσθαι. τὴν δέ οἱ συμβουλεύεσθαι τῶν παίδων ἐόντων ἕξ τοὺς δύο ἐπὶ τὴν πυρῆν ἐκτείναντα γεφυρῶσαι τὸ καιόμενον, αὐτοὺς δ' ἐπ' ἐκείνων ἐπιβαίνοντας ἐκσώζεσθαι.<sup>1000</sup>

VI. La relación entre madre e hijo originaba un intenso y firme afecto que se mantenía vivo a lo largo de sus vidas. Tal sentimiento surgía del agradecimiento por los cuidados recibidos en la infancia y solía demostrarse cuando el hijo se hacía hombre y, como tal, le correspondía venerar a sus progenitores. Sin embargo, nada impide que el

---

<sup>999</sup> Si partimos de la premisa apuntada por JUST (1975: 164-165) que define a la mujer, a los ojos de los griegos, como la antítesis de las virtudes del hombre, resulta fácil entender la frialdad de Heródoto ante un acontecimiento de esta índole. La mujer en cuestión muestra tal crueldad por su naturaleza irracional que la hace incapaz de controlar sus instintos; el primero de ellos, la supervivencia.

<sup>1000</sup> Hdt., II 107, 2: “Tan pronto como [Sesostris] se enteró, lo consultó con su esposa, pues la llevaba consigo. Ella le aconsejó extender sobre el fuego, a modo de alfombra, a dos de sus seis hijos para utilizar como puente a los que se quemaban”.

cariño filial se despertara desde la infancia, especialmente cuando los hijos se percataban de alguna ofensa cometida contra sus madres<sup>1001</sup>.

La actuación del hijo en ese caso era la obediencia ciega a su madre para evitarle, de ahí en adelante, cualquier otra deshonra por parte de la sociedad. A este respecto, recordemos, entre otros fragmentos, el de unos hijos, Cléobis y Bitón, que arrastraron el carro de su madre durante una festividad religiosa<sup>1002</sup>.

Pero, si lo habitual era la obediencia, llama la atención la desobediencia a las órdenes maternas, como se indica respecto del aqueménida Sataspes:

ἀλλὰ δείσας τό τε μήκος τοῦ πλοῦ καὶ τὴν ἐρημίην ἀπῆλθε  
ὀπίσω, οὐδ' ἐπετέλεσε τὸν ἐπέταξέ οἱ ἡ μήτηρ ἄεθλον.<sup>1003</sup>

---

<sup>1001</sup> En el apartado anterior mencionamos la reacción de Cambises, el hijo de Casandane, al ver que su madre era deshonrada por su padre; *vid.* Hdt., III 3, 2-3: τὴν μὲν ἀχθομένην τῇ Νιτήτι εἰπεῖν ταῦτα, τῶν δέ οἱ παίδων τὸν πρεσβύτερον εἰπεῖν Καμβύσεια· τοιγάρ τοι, ὦ μήτηρ, ἐπεὰν ἐγὼ γένομαι ἀνὴρ, Αἰγύπτου τὰ μὲν ἄνω κάτω θήσω, τὰ δὲ κάτω ἄνω. “Ella disgustada con Nitetis dijo las palabras anteriores pero Cambises, el mayor de sus hijos, respondió: madre, cuando sea un hombre pondré abajo en Egipto lo que está arriba, y lo que está abajo, arriba”. De una forma semejante obran los hijos de las mujeres atenienses raptados por los pelagos y que se encontraban en una continua humillación frente a las esposas de éstos; *cf.* Hdt., VI 138, 3: μαθόντες δὲ ταῦτα οἱ Πελασγοὶ ἔωτοῖσι λόγους ἐδίδοσαν· καὶ σφι βουλευομένοισι δεινόν τι ἐσέδυνε, εἰ δὴ διαγινώσκοιεν σφίσι τε βοηθεῖν οἱ παῖδες πρὸς τῶν κουριδιέων γυναικῶν τοὺς παῖδας καὶ τούτων αὐτίκα ἄρχειν πειρώατο, τί δὴ ἀνδρωθέντες δῆθεν ποιήσουσι. “Al darse cuenta de ello los pelagos se pusieron a hablar entre sí y un terrible presagio se apoderó de los que deliberaban preguntándose qué harían cuando fueran hombres si de niños ya determinaban ayudarse entre sí frente a los hijos de sus esposas legítimas y trataban de gobernarlos”.

<sup>1002</sup> Hdt., I 31, 2-4: εἰούσης ὀρθῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγεϊ κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ· ἐκκλησίωμενοι δὲ τῇ ὄρῃ οἱ νεηνίαὶ ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην εἴλκον τὴν ἄμαξαν, ἐπὶ τῆς ἀμάξης δὲ σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ. “En una fiesta en honor a Hera celebrada por los argivos se hacía necesario transportar a la madre en carro hasta el santuario, pero sucedió que sus bueyes no habían llegado del campo. Entonces, los hijos, apurados por el tiempo, se pusieron sobre la gamella y arrastraron el carro; sobre él iba su madre”.

<sup>1003</sup> Hdt., IV 43, 1: “Por temor a la duración de la navegación y a la soledad, retrocedió y no cumplió la tarea encomendada por su madre”.

VII. Este ejemplo nos basta para admitir el reconocimiento del cariño filial entre madre e hijo por parte de la sociedad griega, aun cuando no aparezca en nuestros textos con la frecuencia esperada<sup>1004</sup>. Posiblemente, esta circunstancia se deba al contexto beligerante donde se desarrolla la mayor parte de los acontecimientos narrados. No obstante, nuestras obras no excluyen por completo los momentos de ternura<sup>1005</sup>: Jenofonte presenta pequeños trazos de ella en el comportamiento de la madre de Ciro respecto de las pequeñas hazañas de su hijo:

οὕτω δὲ στήσαντα τὸ πρόσωπον σπουδαίως καὶ εὐσχημόνως πῶς  
προσενεγκεῖν καὶ ἐνδοῦναι τὴν φιάλην τῷ πάππῳ ὥστε τῇ μητρὶ καὶ τῷ  
Ἄστυάγει πολὺν γέλωτα παρασχεῖν.<sup>1006</sup>

#### 4.2.5. γυνή y παλλακή.

Aunque la mujer era la auténtica protagonista del οἶκος<sup>1007</sup>, no era la única que convivía con el hombre<sup>1008</sup>. La sociedad griega, tan estricta en lo que a la legitimidad de

---

<sup>1004</sup> Heródoto y Tucídides excluyen las manifestaciones de ternura hacia los hijos, aunque sí presentan ejemplos en los que se hace evidente la lucha de las madres para proteger a sus hijos ante cualquier peligro. Esos ejemplos se sitúan en contextos donde la mujer está tremendamente preocupada. En estos contextos destaca el interés materno por proteger y defender al hijo. Sin embargo, resulta curiosa la ausencia de ejemplos que describan la satisfacción de una madre cuando el peligro ya ha pasado.

<sup>1005</sup> La relativa ausencia de rasgos de ternura en la prosa griega que estudiamos puede tener el mismo origen que la ausencia de manifestaciones afectivas de los esposos hacia sus mujeres: el interés por mostrar la diferencia entre el razonamiento masculino y el femenino. Pero esta ausencia no rechaza la ternura entre padres e hijos, de la misma forma que no excluye los sentimientos afectivos entre los cónyuges.

<sup>1006</sup> X., *Cyr.*, I 3, 9: “Puso una cara tan seria y solemne al llevar y ofrecer la copa a su abuelo que provocó gran hilaridad tanto en su madre como en Astiages”.

la esposa se refiere, permitía al hombre mantener otras mujeres en su casa<sup>1009</sup>. Estas mujeres adquirirían un carácter más o menos institucionalizado y se designaban concubinas<sup>1010</sup>, παλλακαί. Sin embargo, no tenían las mismas atribuciones sociales que las esposas<sup>1011</sup>, ni siquiera gozaban de similares derechos legales<sup>1012</sup>, pues su función era la de suplir a las primeras en sus carencias<sup>1013</sup>.

---

<sup>1007</sup> Su protagonismo surgía de la necesidad de regeneración de la πόλις y ésta sólo podía hacerse por medio de los hijos legítimos; *cf.* ROY (1999: 12).

<sup>1008</sup> En apartados anteriores hemos señalado que la composición de un οἶκος griego, término similar al contemporáneo concepto de familia, es bien diferente de lo que podemos admitir en la actualidad como una unidad familiar. Junto con la esposa y los hijos habidos del matrimonio, hay que contar con la presencia de las concubinas y las esclavas, que, en el caso de las primeras, compartían con las esposas las atenciones y requerimientos sexuales del marido. Habitualmente, existían habitaciones separadas para unas y otras. No obstante, esta condición no se cumplía en todos los casos; *vid.* BLUNDELL (1995: 124).

<sup>1009</sup> Estas mujeres son las concubinas, que hacían una vida en común junto con las esposas y estaban reconocidas socialmente, aunque se diferenciaban de las esposas legítimas, porque no habían sido casadas con ἐγγύη. Sin embargo, no debe considerarse que su presencia en el οἶκος perjudicara a la esposa. La diferencia entre ellas y las esposas estaba en que los hijos de las concubinas no llegaban a ser legítimos y se les denominaba νόθοι. Acerca de ellos y de sus derechos legales, véase JUST (1989: 53-55). Para una definición del concepto de concubinato, aunque no demasiado reciente, véase WOLFF (1944: 73-74).

<sup>1010</sup> En época clásica, dada la importancia de los requisitos legales, podía denominarse παλλακή a toda mujer que conviviera con un hombre sin haber sido entregada por medio de los rituales sociales de la ἐγγύη y la ἔκδοσις.

<sup>1011</sup> Tampoco tenían la misma procedencia social, pues las concubinas pertenecían a las clases sociales más desprotegidas, extranjeras, esclavas o mujeres de condición humilde. La explicación de esta procedencia social se debe a que un hombre de buena posición se opondría a entregar a su hija como esposa a quien no le proporcionara la honra adecuada, dado que su deshonor caería sobre sí mismo y sobre su propio οἶκος.

<sup>1012</sup> ROY (1997) sugiere en su artículo que la παλλακή sería una esclava adoptada por un hombre para el placer sexual. Según esta sugerencia, la concubina se ubica en un lugar apartado del de la esposa.

<sup>1013</sup> La introducción de una concubina en el οἶκος no se consideraba un acto de adulterio, porque la concubina tenía un cometido muy especial. Su finalidad era asegurar la perpetuación de una casa cuando la esposa legítima fuera incapaz de hacerlo. Por otro lado, y para evitar que las concubinas trataran de suplantar con sus hijos a los de las esposas, la legislación se encargaba de proteger a los hijos de éstas últimas, con la intención de que el hombre acudiera sólo a las concubinas en aquellos casos en que su colaboración social fuera estrictamente necesaria.

Su deber no era introducir hijos legítimos o herederos en el οἶκος, atribución encomendada a la esposa. Pero, ante la esterilidad de la última<sup>1014</sup>, la concubina llegaba a ser sumamente útil para la sociedad<sup>1015</sup>, ya que el hombre podía reconocer a los hijos varones nacidos de ella e incluirlos en su testamento<sup>1016</sup>.

---

<sup>1014</sup> Recuérdese, a este respecto, que la esterilidad femenina era una de las causas más habituales de repudio masculino. La mujer incapaz de engendrar perdía totalmente interés para su marido. Desde un punto de vista económico, podría entenderse que, mediante la procreación, la mujer debía saldar la deuda que contraía con su esposo tras el matrimonio.

<sup>1015</sup> De hecho, tenemos noticias de que las concubinas gozaban de una especie de protección legal que las amparaba; cf. Lys., I 30-31: ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι αὐτῷ τῷ δικαστηρίῳ τῷ ἐξ Ἀρείου πάγου, ᾧ καὶ πάτριόν ἐστι καὶ ἐφ' ἡμῶν ἀποδέδοται τοῦ φόνου τὰς δίκας δικάζειν, διαρρήδην εἴρηται τούτου μὴ καταγιγνώσκειν φόνον, ὃς ἂν ἐπὶ δάμαρτι τῇ ἑαυτοῦ μοιχὸν λαβὼν ταύτην τὴν τιμωρίαν ποιήσῃται. καὶ οὕτω σφόδρα ὁ νομοθέτης ἐπὶ ταῖς γαμεταῖς γυναιξὶ δίκαια ταῦτα ἡγήσατο εἶναι, ὥστε καὶ ἐπὶ ταῖς παλλακαῖς ταῖς ἐλάττονος ἀξίαις τὴν αὐτὴν δίκην ἐπέθηκε. καίτοι δῆλον ὅτι, εἴ τινα εἶχε ταύτης μείζω τιμωρίαν ἐπὶ ταῖς γαμεταῖς, ἐποίησεν ἄν. Νῦν δὲ οὐχ οἷός τε ὢν ταύτης ἰσχυροτέραν ἐπ' ἐκείναις ἐξευρεῖν, τὴν αὐτὴν καὶ ἐπὶ ταῖς παλλακαῖς ἡξίωσε γίγνεσθαι. “Escuchad, señores, que al propio tribunal del Areópago, al que corresponde por tradición juzgar los delitos de asesinato, se le ha dicho expresamente sobre este asunto que no condene por asesinato a quien descubra un adulterio de su mujer y lleve a cabo una venganza. Y tan estrictamente justas ha considerado el legislador estas cosas respecto de las mujeres casadas, que ha impuesto el mismo castigo a las concubinas, dignas de menos honra social. Está claro que si hubiera tenido en su poder una condena mayor para las mujeres casadas, la habría impuesto. Pero como en esos momentos no hallaba una condena más eficaz para aquéllas, consideró oportuno que fuera la misma que la de las concubinas”.

<sup>1016</sup> Los hijos de las concubinas tenían un *status* social indefinido, pues no eran herederos legales. Sin embargo, podían recibir una pequeña parte de la herencia de su padre, considerada, en cualquier caso, como una especie de porción ilegítima del testamento. Asimismo, parece que en tiempos de guerra y debido al fallecimiento de los descendientes legítimos, los hijos de las concubinas tenían posibilidad de acceder a la herencia; cf. D.L. II 26: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγέσθαι· προτέραν μὲν Ξανθίππην, ἐξ ἧς αὐτῷ γενέσθαι Λαμπροκλέα· δευτέραν δὲ Μυρτώ, τὴν Ἀριστείδου τοῦ δικαίου θυγατέρα, ἣν καὶ ἄπρικοιν λαβεῖν, ἐξ ἧς, γενέσθαι Σωφρονίσκον καὶ Μενέξενον. οἱ δὲ προτέραν γῆμαι τὴν Μυρτώ φασιν· εἶνοι δὲ καὶ ἀμφότερας σχεῖν ὁμοῦ, ὧν ἐστι Σάτυρός τε καὶ Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος· φασὶ γὰρ βουλευθέντας Ἀθηναίους διὰ τὸ λειπανδρεῖν συναυξῆσαι τὸ πλῆθος, ψηφίσασθαι γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας· ὅθεν τοῦτο ποιῆσαι καὶ Σωκράτην. “Aristóteles dice que ha tomado a dos mujeres como esposas: la primera es Jantipo, de la que le nació Lamprocles. La segunda es Mirto, hija de Aristides el justo, a quien tomó como esposa sin dote y de quien le nacieron Sofronisco y Menexeno. Pero otros dicen que primero se casó con Mirto y unos cuantos dicen que las tuvo a ambas como esposas al mismo tiempo, de entre los que destaca Sátiro y Jerónimo el rodio. Sostienen que los atenienses, queriendo aumentar la población debido a la escasez de hombres, decidieron por votación que un hombre se casara con una sola ciudadana pero que procreara hijos de otras. En virtud de esta decisión Sócrates hizo eso”.

La importancia social de las concubinas permite crear una imagen del posible interés que despertaban en los hombres<sup>1017</sup> y de la especial estima con que la sociedad podía beneficiarlas, aun cuando esta estima era, obviamente, inferior a la de las esposas legítimas. La importancia de estas mujeres hace que resulte particularmente interesante enfatizar en la escasa atención que les dedican nuestros autores. Las concubinas están ausentes de la obra de Tucídides y, por lo que a Heródoto y a Jenofonte respecta, aparecen sólo en contadas ocasiones y referidas a sociedades no griegas, lo que nos resulta extraño, dado que la presencia de concubinas en la sociedad de nuestros tres prosistas era habitual .

Acerca de ellas apenas se aportan datos que puedan ayudar a formarnos una idea sobre su cometido social, su importancia en el οἶκος, o su aportación a la vida de las ciudades. Tampoco se incluyen datos del tipo de relación existente entre estas mujeres y las esposas legítimas, tales como el léxico empleado en la designación de unas y otras o la referencia a la dote, la única diferencia legal entre ellas<sup>1018</sup>.

Los textos donde aparecen las παλλακαί se limitan a presentarlas en situaciones particulares y en momentos concretos, con especial preferencia en los contextos de

---

<sup>1017</sup> Este interés era principalmente sexual. La concubina podía actuar como una especie de hetera que el hombre introducía en su casa junto a la esposa legítima para obtener placer sexual con ella. KILMER (1993: 159-169) manifiesta la dificultad con que se encuentra al analizar las figuras de los vasos áticos para distinguir entre las heteras y otras mujeres libres.

<sup>1018</sup> Una de las principales diferencias sociales entre la esposa y la concubina era que la última llegaba al οἶκος sin necesidad de dote. Esa situación la llevaba a una clara posición de desprotección legal, pues la dote representaba, como ya hemos señalado, una garantía de que la mujer recibiría durante toda su vida el alimento diario. La ausencia de elementos rituales como la ἐγγύη o la ἔκδοσις no resultaban tan imprescindibles como el hecho de ser una γυνὴ ἄπρουκος.

carácter bélico<sup>1019</sup>. Así ocurre en los combates llevados a cabo por los persas de quienes se explica, con una cierta reiteración, que acostumbraban a acompañarse de estas mujeres en los campos de batalla<sup>1020</sup> y transportarlas en sus carros. En estos ejemplos debemos observar que las concubinas son nombradas en primer lugar, incluso antes que las esposas o las esclavas<sup>1021</sup>.

Si es obvio que la mención de la concubina en primer lugar deja pocas dudas acerca de su importancia social y del considerable grado de honor con el que eran distinguidas, no debe entenderse ni suponerse, por tal circunstancia, una situación de privilegio ante las esposas<sup>1022</sup>.

---

<sup>1019</sup> Aunque no siempre aparecen en esta clase de contextos; *vid.* Hdt., II 130, 2: ἀγχοῦ δὲ τῆς βοῦς ταύτης ἐν ἄλλῳ οἰκήματι εἰκόνες τῶν παλλακῶν τῶν Μυκερίνου ἐστάσι. “Cerca de esa vaca, en otro compartimento, están erigidas unas estatuas de las concubinas de Micerino”. Otro ejemplo de similares características en Hdt., I 173, 5: καὶ ἦν μὲν γε γυνὴ ἀστὴ δούλῳ συνοικίῃσιν, γενναῖα τὰ τέκνα νεομίσται· ἦν δὲ ἀνὴρ ἀστός, καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν, γυναῖκα ξείνην ἢ παλλακὴν ἔχη, ἄτιμα τὰ τέκνα γίνεσθαι. “Si una mujer ciudadana convive en matrimonio con un esclavo, los hijos son considerados legítimos consideran nobles, pero si un hombre ciudadano, aunque sea el primero de ellos, tiene como esposa a una mujer extranjera o a una concubina los hijos están privados de los derechos de ciudadanía”.

<sup>1020</sup> Hdt., VII 187, 1: οὗτος μὲν δὴ τοῦ συνάπαντος τοῦ Ξέρξεω στρατεύματος ἀριθμὸς, γυναικῶν δὲ σιτοποιῶν καὶ παλλακῶν καὶ εὐνούχων οὐδεὶς ἂν εἴποι ἀτρεκέα ἀριθμὸν. Ἔσα ἦν ἡ συνολὴ πάντων τῶν γυναικῶν καὶ εὐνούχων καὶ σιτοποιῶν. “Ésa era la suma total de todo el ejército de Jerjes y nadie podía decir el número exacto de mujeres panaderas, de concubinas y de eunucos”. También en Hdt., IX 76, 1: ἐοῦσα παλλακὴ Φαρανδάτεος τοῦ Τεάσπιος ἀνδρὸς Πέρσεω. “Concubina del persa Farándates, hijo de Teaspis”.

<sup>1021</sup> Hdt., V 18, 2: ξεῖνε Μακεδῶν, ἡμῖν νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσησι, ἐπεὶ δὲ δέλιπνον προτιθώμεθα μέγα, τότε καὶ τὰς παλλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναῖκας ἐσάγεσθαι παρέδρους. “Amigo macedonio, nosotros los persas tenemos esta costumbre: cuando ofrecemos una gran banquete incluimos como comensales a las concubinas y a las esposas legítimas”. La concubina se antepone a los esclavos en Hdt., VII 83, 2: ἀρμαμάξας τε ἅμα ἤγοντο, ἐν δὲ παλλακὰς καὶ θεραπήϊην πολλήν τε καὶ εὖ ἐσκευασμένην. “Llevaban consigo los carros y en ellos a sus concubinas y una innumerable servidumbre bien equipada”.

<sup>1022</sup> Esta situación no tendría cabida en la sociedad griega de época clásica, preocupada en exceso por una legislación que abarcaba casi todos los aspectos de la vida de la ciudad. Para un ciudadano ateniense la esposa legítima era la única que podía proporcionar herederos a su οἶκος y esa circunstancia prevalecía ante cualquier inclinación afectiva por una mujer diferente de la esposa tomada con ἐγγύη y ἔκδοσις. Por tanto, las concubinas no llegaban a gozar de los mismos privilegios que las esposas legítimas, dado que la propia legislación se encargaba de velar por la seguridad y protección de las últimas. Al mismo tiempo, el poder social de las leyes griegas ubicaba a las concubinas siempre en un segundo lugar: el de

Este hecho lo precisa Heródoto con suficiente claridad al relatar la preocupación de unos hombres persas que tratan de evitar que los enemigos ultrajen a sus mujeres. A tal fin, deciden sacrificarlas, comenzando por las esposas, lo que permite comprobar la diferencia social y la estima personal que, para la mentalidad del autor, tenían unas y otras. Por medio del turno escogido, Heródoto no hace sino trasladar su concepción helénica de la diferencia de *status* entre esposas y concubinas a la descripción del procedimiento de selección llevado a cabo por estos persas:

συννήσας πυρὴν μεγάλην ἔσφαξε τὰ τέκνα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ  
τὰς παλλακὰς καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ ἔπειτα ἐσέβαλε ἐς τὸ πῦρ.<sup>1023</sup>

No es ésta la única ocasión en la que se manifiesta la diferencia social entre esposas y concubinas: en los textos se encuentran otros pequeños detalles que acentúan dicha separación. Uno de ellos es la aplicación de determinados adjetivos para distinguirlas, como *κουριδία*, que las ubica en diferentes espacios sociales dentro del *οἶκος*<sup>1024</sup>:

---

unos vientres de reserva a los que el hombre recurría para evitar la extinción de su *οἶκος* y, con ella, la de la ciudad.

<sup>1023</sup> Hdt., VII 107, 2: “Tras amontonar una enorme pira, degolló a sus hijos, esposa, concubinas y esclavos y luego los arrojó al fuego”.

<sup>1024</sup> PATTERSON (1991: 69) considera que *κουριδία* distingue a la esposa legítima de aquellas mujeres de inferior categoría social, como las heteras y concubinas. Sin embargo, no cabe duda de que esta distinción tenía mayor importancia en época clásica que en épocas anteriores, debido a la influencia de la legislación y al interés por encontrar el heredero más adecuado para cada *οἶκος*, opinión en la que

γαμέουσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν πολλὰς μὲν κουριδίας γυναῖκας, πολλῶ  
δ' ἔτι πλεῖνας παλλακὰς κτῶνται.<sup>1025</sup>

En la obra de Jenofonte encontramos un tratamiento similar al de Heródoto, pues no presenta el concubinato en el seno de la sociedad helénica. Sin embargo, sus referencias son bastante más escasas que las de sus predecesores, aunque se sigue constatando el interés de las concubinas dentro del οἶκος y su valor social. Prueba de tal importancia es la vigilancia a la que, según nuestro autor, estaban sometidas:

ένος δὲ ἀνδρὸς πολὺ δυνατωτέρου ἢ ἐγὼ υἱόν, καὶ ἐκαίμου ἐταῖρον  
ὄντα ὡσπερ τὸν ἐμόν, συμπίνοντα παρ' ἐαυτῶ συλλαβὼν ἐξέτεμεν, ὡς μὲν  
τινες ἔφασαν, ὅτι ἡ παλλακὴ αὐτοῦ ἐπήγεσεν αὐτὸν ὡς καλὸς εἶη καὶ  
ἐμακάρισε τὴν μέλλουσαν αὐτῶ γυναῖκα ἔσεσθαι· ὡς δ' αὐτὸς νῦν λέγει,  
ὅτι ἐπέειρασεν αὐτοῦ τὴν παλλακίδα.<sup>1026</sup>

Si admitimos como cierta la hipótesis sugerida por Leduc<sup>1027</sup>, debemos suponer que Jenofonte conocía la existencia de alguna clase de sentimiento afectivo entre los hombres y sus concubinas. En este supuesto, dado que los hijos de las concubinas

---

coincidimos con VERNANT (1973: 58), quien hace énfasis en el contenido semántico del adjetivo κουριδία durante la época clásica.

<sup>1025</sup> Hdt., I 135, 1: “Cada uno de ellos se casa con muchas esposas legítimas y además se procuran concubinas en una cantidad mucho mayor”.

<sup>1026</sup> X., Cyr., V 2, 28: “Después de haber capturado al hijo de un hombre más poderoso que yo y compañero de bebida, como mi hijo, lo castró debido al rumor de que su concubina había alabado su belleza y había considerado dichosa a la mujer que se convirtiera en su esposa”.

<sup>1027</sup> PANTEL (1991: 290).

estaban excluidos del testamento, no era necesario ejercer una especial vigilancia sobre ellas para evitar la posible entrada de descendientes ajenos al οἶκος. Habría bastado con que el κύριος adoptara como heredero suyo al hijo de una concubina por la que sintiera un afecto particular y de quien tuviera la certeza de ser correspondido emocionalmente, a fin de asegurar su fidelidad.

Sin embargo, el control y posterior castigo que, según Jenofonte, emplea este hombre cuando descubre a su concubina interesada por otro, revela la existencia de alguna clase de sentimiento afectivo entre los κύριοι y las concubinas que tenían a su cargo. Ese sentimiento, que conlleva un cierto grado de posesión, nos induce a intuir una estrecha relación entre los κύριοι y sus concubinas; sin duda, algo más que un mero préstamo de vientre ante la esterilidad de una esposa legítima. Por otro lado, es claro que la condición humana no puede desvincularse por completo de la influencia del ἔρως<sup>1028</sup>, admitido en otros episodios por el propio Jenofonte.

En virtud de estas circunstancias, seguimos la hipótesis de Leduc<sup>1029</sup>, que concibe la unión entre un hombre y su concubina como una relación amplia y abierta, en la que podía surgir un sentimiento afectivo por parte del hombre, de modo similar al que sentía por su esposa. Y, ante el poder de tal sentimiento afectivo, el κύριος podía verse obligado a defender la castidad de su concubina, así como a salvaguardar su honor. Todo esto en una medida bastante parecida a la ejercida con su esposa.

---

<sup>1028</sup> Como señala JUST (1989: 62), algunos investigadores han tomado también en consideración esta suposición admitiendo, en consecuencia, la existencia de verdaderas relaciones erótico-afectivas entre algunos hombres y sus concubinas.

<sup>1029</sup> PANTEL (1991: 290).

### 4.3. Participación de la esposa en el οἶκος.

A modo de apéndice al estudio del papel de la mujer tras su entrada en el οἶκος como esposa, analizaremos la aportación femenina a éste. El motivo de esta adición al cuerpo del trabajo es destacar un concepto introducido por Jenofonte en su obra: la colaboración de la esposa en la economía del οἶκος. Tal participación femenina es particularmente innovadora para su época, pues se contempla desde el punto de vista de la economía<sup>1030</sup>.

Estamos acostumbrados a relacionar a la mujer con la descendencia, participando activamente en la transmisión de *status* como el principal legado femenino<sup>1031</sup>, una imagen que es fielmente reflejada por Heródoto<sup>1032</sup>. Pero Jenofonte admite otra clase de colaboración femenina: se trata de la participación de la mujer con su marido en la vida económica del οἶκος. Tal colaboración es estudiada en este

---

<sup>1030</sup> La colaboración de la esposa en el οἶκος se entendía en el mundo griego como un correcto cumplimiento de los ἔργα γυναικεῖα, en la idea de que la naturaleza femenina tenía grandes dificultades para llevar a cabo otras tareas. La participación de la esposa en la economía de un οἶκος abre nuevas perspectivas al estudio del mundo femenino pues significa que algunos de los ámbitos sociales, tradicionalmente definidos como masculinos, no excluían del todo a las mujeres, por lo que quizás podríamos estar ante las puertas de un nuevo ἔργον γυναικεῖον.

<sup>1031</sup> La imagen de mujer τεκνοποιός es destacada, con especial relevancia, en la época clásica, a consecuencia del marcado carácter legalista de la sociedad griega. La importancia de la legislación hace que la única colaboración reconocida en el οἶκος sea la procreación.

<sup>1032</sup> Los textos aportados por Heródoto siguen, en gran medida, los cánones sociales, por lo que no sorprende que su tratamiento del mundo femenino conceda tanta importancia a la maternidad.

apartado, exponiendo la innovación que supone esta concepción tan particular del mundo femenino<sup>1033</sup>.

a.

Para valorar la aportación original y personal de Jenofonte en este aspecto, debemos partir del concepto tradicional de cooperación femenina dentro de la casa y de la familia. Con esta citada cooperación nos referimos a la transmisión de su *status* social, aspecto tratado en apartados anteriores, especialmente en los matrimonios de carácter político<sup>1034</sup>. Sabemos también que en época clásica se dedicaba una especial atención a la procedencia social de la futura esposa<sup>1035</sup>, debido a la necesidad de velar por las nefastas consecuencias sobre la descendencia que acarrearía una unión no permitida legalmente. Las citadas consecuencias eran la incapacidad de transmitir la condición de ciudadanía a los hijos y la imposibilidad de acceder a la herencia paterna<sup>1036</sup>.

---

<sup>1033</sup> La participación de la esposa en la economía doméstica refleja la existencia de un papel femenino nuevo y desconocido. La mujer desempeña la administración del *oikos* pero el concepto de colaboración mutua a favor del enriquecimiento es novedoso porque encubre que la mujer y el hombre son un todo desde el momento del matrimonio, idea recogida y ampliada hasta sus últimas consecuencias por el Cristianismo.

<sup>1034</sup> Ya hemos señalado en diversas ocasiones que la mujer tenía un papel fundamental como procreadora de hijos útiles y algunas veces necesarios; es el caso de los reyes, obligados a encontrar un heredero para asegurar la continuidad de sus tronos; así como los hombres de elevado *status* político deseosos de concertar alianzas por medio de relaciones maritales.

<sup>1035</sup> Recordemos que los matrimonios con esclavas o extranjeras se evitaban a causa de las graves consecuencias sociales que conllevaban para el hombre. En esa circunstancia, se prefería tomar a la mujer como concubina y llevar a cabo el matrimonio con una mujer libre.

<sup>1036</sup> Sabemos que la ciudadanía de los padres era un requisito imprescindible para el reconocimiento legal de los hijos. No olvidemos tampoco la necesidad de efectuar el matrimonio por medio de una serie de ritos.

I. La importancia de la legislación durante la época clásica convierte la transmisión de *status* en una especie de legado femenino aportado por la mujer al matrimonio<sup>1037</sup>. Esa aportación era suficientemente conocida en el mundo griego, como nos muestra con claridad Heródoto<sup>1038</sup> al poner de manifiesto su sorpresa ante pueblos desconocedores de la carga biológica y social legada por la mujer a los hijos<sup>1039</sup>. Por otro lado, la transmisión de *status* se complementaba de manera equilibrada con la aportación social y biológica del hombre puesto que la legislación griega situaba en una posición muy semejante a hombres y mujeres en el momento de transmitir el derecho de ciudadanía<sup>1040</sup>.

---

<sup>1037</sup> El *status* social de la mujer repercutía en la descendencia de dos maneras: por la condición social de su familia biológica y por su condición personal de mujer libre o esclava. En ambos casos, el hijo recibía, a modo de herencia congénita, el *status* social de la madre, tanto en las ocasiones en que suponía un beneficio como en las que acarrearía un perjuicio para él.

<sup>1038</sup> A veces con pequeñas referencias acerca de la procedencia materna de un determinado personaje; *vid.*, por ejemplo, Hdt., IV 104, 1: ἐπίκουρον δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μείξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοὶ τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκῆοι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθει χρέωνται ἐς ἀλλήλους. “Copulan en común con las mujeres para que todos ellos sean parientes próximos entre sí y para evitar la envidia y el odio respectivos”.

<sup>1039</sup> Éste es el caso de los libios que atendían sólo a circunstancias físicas cuando necesitaban aportar pruebas de la supuesta maternidad de una mujer; *cf.* Hdt., IV 180, 5-6: μείξιν δὲ ἐπίκουρον τῶν γυναικῶν ποιεῦνται, οὔτε συνοικέοντες κτηνηδόν τε μισγόμενοι. ἐπεὰν δὲ γυναικὶ τὸ παιδίον ἄδρῶν γένηται, συμφοιτῶσι ἐς τῷπτό οἱ ἄνδρες τρίτου μηνός, καὶ ἂν οἴκη τῶν ἀνδρῶν τὸ παιδίον, τούτου παῖς νομίζεται. “Copulan con las mujeres en común y, sin convivir en matrimonio con ellas, practican el coito como las bestias. Pero, cuando a una mujer le nace un hijo fuerte, todos van a un lugar concreto al segundo mes y lo consideran hijo de aquél a quien se parece”.

<sup>1040</sup> La condición social materna no era la única que se tenía en cuenta en el momento del nacimiento de un hijo. Al hablar de los requisitos maternos necesarios en la concesión de la ciudadanía, debemos considerar las mismas obligaciones respecto del padre. Su *status* influía en el de su hijo en una medida muy similar al de la madre, excepto en el caso de la herencia real, donde se hacía imprescindible la condición regia del padre pues el trono no se heredaba por línea materna.

Por ese motivo, los hijos recibían diferentes aportaciones sociales y personales que variaban según la procedencia biológica de sus padres<sup>1041</sup>. De Amílcar se dice que tenía dos procedencias genéticas, cartaginés por parte de padre, pero siracusano por parte de madre<sup>1042</sup>. Igualmente, de Ciro se indica que su cuna social era elevada, porque la familia de su madre procedía de una condición social acomodada<sup>1043</sup>, al contrario que la de su padre<sup>1044</sup>. Si atendemos a ejemplos de este tipo, nos percatamos de la semejanza entre el legado social paterno y materno, aunque en algunas circunstancias, como la subida a un trono real, parece que la influencia paterna era decisoria<sup>1045</sup>.

II. La influencia social de la mujer no solía ser más importante que la de su marido ni llega a anular la de éste<sup>1046</sup>. Por eso, cuando en algunos pueblos no griegos se

---

<sup>1041</sup> Estas aportaciones diferentes se tenían en cuenta, principalmente, en los casos en que perjudicaban a la descendencia, debido a los numerosos impedimentos existentes de cara a obtener la ciudadanía.

<sup>1042</sup> Hdt., VII 166, 1: τὸν δὲ Ἀμίλκαν, Καρχηδόσιον ἔοντα πρὸς πατρός, μητρόθεν δὲ Συρηκόσιον. “Y que Amílcar era cartaginés por parte de padre y siracusano por línea materna”.

<sup>1043</sup> En este caso el *status* materno es suficientemente importante para influir en la condición del vástago, ya que ella es hija de un rey medo. Pero no debe olvidarse que nos encontramos en una sociedad diferente a la griega donde las exigencias legales eran mucho más relajadas.

<sup>1044</sup> Hdt., I 91, 5-6: ἐκ γὰρ δυῶν οὐκ ὁμοεθνέων ἐγγεγόνεε, μητρός ἀμείνουτος, πατρός δὲ ὑποδεεστέρου· ἡ μὲν ἦν Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως. “[Ciro] provenía de dos *status* sociales, de una madre de condición elevada y de un padre de condición inferior. Ella era meda e hija de Astiages, el rey de los medos”.

<sup>1045</sup> X., HG., III 3, 2: ἀλλ’ ὁ νόμος, ᾧ Ἀγησίλαε, οὐκ ἀδελφὸν ἀλλ’ υἱὸν βασιλέως βασιλεύειν κελεύει. “Pero, Agesilao, la ley ordena que suba al trono real no un hermano sino el hijo del rey”.

<sup>1046</sup> En una sociedad patriarcal como la griega y donde la situación de la mujer estaba relegada a un claro segundo plano, resulta imposible pensar que la condición social de una madre pueda ser más importante que la de un padre. Téngase en cuenta que la mujer no tenía, siquiera, la potestad de escoger a su marido, sino que se limitaba a acatar los dictámenes que sobre ella hubieran planeado su padre o, en ausencia de éste, su κύριος.

dan circunstancias así, resultan curiosas para nuestros autores<sup>1047</sup>. Tomemos como ejemplo lo que, según Heródoto, tenía lugar en Persia, donde la mujer ciudadana bastaba para transmitir dicha condición a sus hijos, incluso si su marido era extranjero:

Δαρείος δέ, [...] ἐποίησε κακὸν μὲν οὐδὲν Μητίοχον, ἀγαθὰ δὲ συχνά· καὶ γὰρ οἶκον καὶ κτήσιν ἔδωκε καὶ Περσίδα γυναῖκα, ἐκ τῆς οἱ τέκνα ἐγένετο τὰ ἐς Πέρσας κεκοσμέαται.<sup>1048</sup>

Más curiosa aún para la sociedad griega debía ser la actitud de un pueblo bárbaro para quienes la procedencia social de la madre decidía por completo el *status* de los hijos tanto si era una mujer libre como si se trataba de una esclava:

καὶ ἦν μέ γε γυνὴ ἀστὴ δούλῳ συνοικήσῃ, γειναῖα τὰ τέκνα νενομίσται· ἦν δὲ ἀνὴρ ἀστός, καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν, γυναῖκα ξείνην ἢ παλλακὴν ἔχῃ, ἄτιμα τὰ τέκνα γίνεταί.<sup>1049</sup>

III. La participación de modo equitativo en la transmisión de *status* se opone a la desigualdad legal existente entre hombre y mujer. No tendría demasiado sentido

---

<sup>1047</sup> Esta situación es tratada como una anomalía propia de entidades sociales poco civilizadas y cuya actitud no representa peligro alguno para la sociedad griega.

<sup>1048</sup> Hdt., VI 41, 4: “Darío [...] no hizo ningún mal a Metíoco, sino muchísimo bien. Le entregó un οἶκος, un patrimonio y una esposa persa de la que le nacieron hijos que se consideraron persas”.

<sup>1049</sup> Hdt., I 173, 5: “Si una mujer ciudadana convive en matrimonio con un esclavo, los hijos son considerados legítimos, pero si un hombre ciudadano, aunque sea el primero de ellos, tiene como esposa a una mujer extranjera o a una concubina, los hijos están privados de los derechos de ciudadanía”.

contemplar con excesivo interés la importancia del legado social materno, dado que se ignora la capacidad intelectual de las mujeres y su madurez personal, al estar sometidas durante toda su vida a las órdenes de un κύριος<sup>1050</sup>. Además, cualquier situación que conceda independencia legal a la mujer producía sorpresa, como podemos inferir del siguiente ejemplo:

ἄλλως δὲ δίκαιοι καὶ οὗτοι λέγονται εἶναι, ἰσοκρατέες δὲ ὁμοίως αἱ  
γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι.<sup>1051</sup>

Este ejemplo es una mera circunstancia anómala, pues la participación femenina en la ciudad es la que la convierte en portadora de la semilla de su marido y transmisora de los bienes de él a los hijos.

b.

Jenofonte presenta una aportación original en su obra al introducir una nueva forma de colaboración femenina en el οἶκος. Se trata de la contribución de la mujer a la

---

<sup>1050</sup> Quizás en los orígenes de esta contradicción social puede esconderse el interés de los hombres por tener, en todo momento, control absoluto sobre la vida de las mujeres. Visto desde esa perspectiva, la importancia del *status* social materno era otro modo de mantener el control sobre la población femenina, ya que la aceptación de las pautas legales exigidas por la época clásica eran un mero instrumento para coartar la independencia de las mujeres. La necesidad de obtener descendencia legítima obligaba a los padres a asegurarse de la efectividad de las uniones antes de concertarlas para lo cual las sometían a una estricta vigilancia que repercutía en la reclusión de la mujer y en la negación de su independencia.

<sup>1051</sup> Hdt., IV 26, 2: “También dicen que son justos y que las mujeres tienen iguales derechos que los hombres”.

economía doméstica, lo que le permite compartir con el hombre trabajos, esfuerzos y beneficios:

ἢ ἐμὴ γυνή, εἶπεν, ὦ Κύρε· ἐκείνη γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν καὶ τῶν  
μαλακῶν καὶ εὐφροσυνῶν πασῶν ἐμοὶ τὸ ἴσον μετέιχε.<sup>1052</sup>

Si bien esta cooperación tiene lugar en el seno de una familia no griega (se trata de la familia de un rey lidio), el acercamiento tan natural con que Jenofonte aborda el tema nos induce a pensar que tal circunstancia no le resultaba antinatural o contradictoria, frente a la de la sociedad griega. Todo lo contrario, nuestro autor se muestra divergente del alejamiento de la mujer en la participación económica en el οἶκος. Ésa es la causa de su discrepancia con la actitud adoptada por algunos hombres, incapaces de servirse de la aportación femenina como colaboradora en los beneficios<sup>1053</sup>. Tampoco tiene reparos a la hora de manifestar públicamente que los οἴκοι más opulentos se han servido de sus esposas como algo más que simples mujeres engendradoras de descendientes legítimos:

ἔχω δ' ἐπιδείξαι καὶ γυναιξὶ ταῖς γαμεταῖς τοὺς μὲν οὕτω

---

<sup>1052</sup> X., *Cyr.*, VII 2, 28: Mi esposa, Ciro -le respondió-, comparte totalmente conmigo mis bienes y todas mis alegrías e ilusiones.

<sup>1053</sup> Sin duda, su concepción del deber de una esposa resulta notablemente original debido a que alberga la idea de que el hombre contempla a su esposa como algo más que un vientre útil. La necesidad de colaboración de los cónyuges indica una visión diferente del matrimonio y un concepto también diferente de la unión de los esposos, donde no hay un κύριος que tome a su cargo a una menor de edad sino dos personas maduras que obran entre sí con la intención de obtener la mejor rentabilidad posible y el mejor beneficio para el οἶκος.

χρωμένους ὥστε νεργούς ἔχειν αὐτὰς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους,  
τοὺς δὲ ἥϊότι πλείστον λυμαίνονται.<sup>1054</sup>

La referencia a la existencia de κύριοι a favor y κύριοι en contra de la participación conjunta de hombres y mujeres es una clara prueba de que la actitud presentada aquí por Jenofonte resultaba innovadora para su época. Además, el propio autor apoya su tesis con una serie de extensas explicaciones detalladas sobre la correcta colaboración femenina, consistente, especialmente, en la vigilancia de las tareas producidas en el interior de la casa para hacerlas lo más rentables posible<sup>1055</sup>:

νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὐσαν πάνυ ἀντίρροπον  
εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν  
τοῦ ἀνδρὸς πράξεων τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν  
τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων τὰ πλείστα· καὶ εὖ μέντου τῶν γιγνομένων  
αὔξονται οἱ οἴκοι, κακῶς δὲ τούτων πραπτομένων οἱ οἴκοι μειοῦνται.<sup>1056</sup>

---

<sup>1054</sup> X., *Oec.*, III 10: “Te puedo demostrar que unos consideran a sus esposas colaboradoras en el crecimiento económico de sus οἴκοι, pero otros las tienen del modo en que más se perjudican”.

<sup>1055</sup> La innovación de esta teoría estriba en que no se alude a la administración doméstica de la señora como un ἔργον γυναικείον, sino como un auténtico trabajo digno de recompensa. Dicha recompensa no es otra cosa que el engrandecimiento del οἶκος, factor al que coadyuvan los dos cónyuges y no sólo el marido (como había sucedido hasta ese momento).

<sup>1056</sup> X., *Oec.*, III 15: “Creo que la esposa, si es buena compañera, tiene igual importancia que el hombre en la prosperidad del οἶκος. Los bienes llegan a éste por los negocios del hombre pero la mayoría se gasta por la administración doméstica de la esposa. Si ésta es buena, los οἴκοι prosperan pero, si ésta se hace de modo incorrecto, los οἴκοι empeoran”.

I. Su concepto de colaboración entre hombre y mujer no ignora las pautas sociales de su época<sup>1057</sup>, pues parte de la necesidad de considerar a la mujer vientre paridor de la descendencia del οἶκος y fiel colaboradora del marido en la seguridad de la casa. Veamos dos ejemplos:

ἀλλὰ σωφρόνων τοί ἐστί καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς οὕτω ποιεῖν, ὅπως  
τά τε ὄντα ὡς βέλτιστα ἔξει καὶ ἄλλα ὅτι πλείστα ἐκ τοῦ καλοῦ τε καὶ  
δικαίου προσγενήσεται. [...] ἐμοὶ γάρ τοι, ἔφη φάναι, καὶ οἱ θεοί, ὦ γύναι,  
δοκοῦσι πολὺ διεσκεμμένως μάλιστα τὸ ζεύγος τοῦτο συντεθεικέναι ὃ  
καλεῖται θῆλυ καὶ ἄρρεν, ὅπως ὅτι ὠφειλιμώτατον ἢ αὐτῷ εἰς τὴν  
κοινωνίαν. πρῶτον μὲν γὰρ τοῦ μὴ ἐκλιπεῖν ζῶων γένη τοῦτο τὸ ζεύγος  
κεῖται μετ' ἀλλήλων τεκνοποιούμενον, ἔπειτα τὸ γηροβοσκὸς κεκτῆσθαι  
ἑαυτοῖς ἐκ τούτου τοῦ ζεύγους τοῖς γούν ἀνθρώποις πορίζεται.<sup>1058</sup>

II. La visión de Jenofonte tiene un componente de tradición y otro de innovación. El primero se refleja por la maternidad<sup>1059</sup> y el segundo por la colaboración

---

<sup>1057</sup> La evolución del pensamiento de Jenofonte respecto del mundo femenino parte de la concepción tradicional. En ningún momento niega la importancia de la maternidad, que antepone al desempeño de los ἔργα γυναικεῖα. La visión de Jenofonte propugna una evolución en la mentalidad de su época para permitir al hombre obtener el máximo rendimiento posible de un acto social como era el matrimonio.

<sup>1058</sup> X., *Oec.*, VII 15-19: “Es propio de personas prudentes, tanto del hombre como de la mujer, actuar así para obtener lo mejor posible y para que el resto resulte más útil al basarse en la honradez y en la justicia. [...] A mí me parece, mujer, que los dioses han dispuesto así las cosas tras examinar muy bien la unión denominada de hembra y macho, a fin de que con ella se produzca el mayor beneficio en dicha alianza. En primer lugar y para no renunciar a la especie, la mujer se sitúa en esta unión como procreadora de los hijos de ambos. En segundo lugar, desde esta unión se les proporciona a los hombres el sustento para su vejez”.

<sup>1059</sup> Incluimos también dentro del componente de tradición la aceptación de la voluntad del marido, idea presentada por THORNTON (1997: 178). Cuando aplicamos a la organización de la casa el concepto de aceptación de la voluntad masculina, nos referimos a que Jenofonte presenta esa actividad siempre bajo la supervisión del marido, obviando toda originalidad y toda iniciativa por parte de la mujer.

femenina, que llega a entenderse como una colaboración voluntaria y necesaria para el sostenimiento del οἶκος. La mujer complementa a su esposo en todas sus carencias o dificultades de modo que cada uno supla las deficiencias del otro:

διὰ δὲ τὸ τὴν φύσιν μὴ πρὸς πάντα ταῦτ᾽ ἀμφοτέρων εὖ πεφυκέναι,  
διὰ τοῦτο καὶ δέονται μᾶλλον ἀλλήλων καὶ τὸ ζεῦγος ὠφελιμώτερον ἑαυτῶ  
γεγένηται, ἃ τὸ ἕτερον ἐλλείπεται τὸ ἕτερον δυνάμενον. [...] συνεπαιεῖ  
δέ, ἔφη φάναι, καὶ ὁ νόμος αὐτά, συζευγνὺς ἄνδρα καὶ γυναῖκα· καὶ  
κοινωνοὺς ὥσπερ τῶν τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὕτω καὶ ὁ νόμος (τοῦ  
οἴκου) κοινωνοὺς καθίστησι.<sup>1060</sup>

Esta idea resulta anacrónica en una sociedad como la que le tocó vivir a Jenofonte en la que las esposas tenían designada, como única y exclusiva tarea, la maternidad y en la que sus vidas permanecían al margen de la de los hombres<sup>1061</sup>.

---

<sup>1060</sup> X., *Oec.*, VII 28-30: “A causa de que la naturaleza de ambos no se adapta por igual a las mismas cosas, por ello precisamente se necesitan el uno del otro. Y la unión llega a ser más útil por esto, porque uno se muestra inferior en lo que el otro puede hacer correctamente. [...] La ley aprueba estas circunstancias al unir al hombre y a la mujer. Y del mismo modo en que la divinidad los hace partícipes de los hijos, así la ley los hace partícipes del οἶκος”.

<sup>1061</sup> La contribución equitativa de los esposos que promulga Jenofonte nos recuerda, en cierta medida, a la que será promulgada siglos más tarde por el Cristianismo. Esta colaboración es notablemente opuesta a la que podía admitirse como válida socialmente en la sociedad griega de época clásica y donde sólo se contemplaba una colaboración femenina posible: la de engendrar para el οἶκος. La legislación griega, principal motor de la vida social de la época clásica, no admitía otra posibilidad de colaboración femenina que la de la sumisión al marido. Las esposas debían agrandar a sus maridos y producirles el mayor beneficio posible. En lo que a los maridos se refiere, se esperaba que valoraran a sus esposas si éstas desempeñaban con total corrección el papel asignado por la sociedad. Pero en ningún momento se pensaba en una unión de ambos para colaborar juntos y de modo complementario en la tarea de lograr el engrandecimiento de sus casas. Esta idea era completamente desconocida para el mundo griego de época clásica pero no podía ser de otra manera, dado que se ignoraba la capacidad de la mujer para decidir el rumbo de su vida o para manifestar una opinión personal y, especialmente, para contar con ella como colaboradora eficiente en el aspecto económico.

c.

Por tanto, la idea de una participación ecuánime entre esposo y esposa resulta una de las más interesantes aportaciones de Jenofonte al ámbito privado. Además, con la intención de hacer más creíble su teoría, indica que la contribución y cooperación económica de la esposa al οἶκος viene dada por la divinidad. Obviamente no debemos considerar que el apoyo divino, al que apela Jenofonte, sea un elemento precursor de lo que más tarde difundirá el Cristianismo. Debemos entenderlo como un interesante elemento de crédito del que pueden estar impregnadas algunas de las pautas socio-culturales de la época helenística e imperial.

La participación económica presentada por Jenofonte supone un nuevo concepto social y una nueva visión del mundo femenino, visión que nuestro autor reconoce como propia al contrastarla con la actitud generalizada de su época<sup>1062</sup>, cuando la mujer era un mero instrumento de procreación al servicio de una sociedad preocupada por su supervivencia. Esta concepción del mundo femenino pone de relieve la existencia de mujeres capaces de tomar consciencia de sus vidas tanto en beneficio de sí mismas como en beneficio de la sociedad. Y, al mismo tiempo, ese modo de entender la colaboración de la esposa abre un nuevo camino en la consideración del mundo femenino de época clásica.

Dado que autores como Jenofonte manifiestan una actitud proclive a una igualdad económica y legal para las mujeres, sería interesante estudiar, o al menos

---

<sup>1062</sup> X., *Oec.*, III 10.

preguntarse, si cabe la posibilidad de que tratamientos literarios como el de nuestro autor, que no son sino la expresión de un sentimiento social incipiente, pero, sin duda, ya existente, puedan fomentar el desarrollo de las actitudes de emancipación femenina de épocas posteriores.

## *Conclusiones*

## **5. Conclusiones.**

El punto de partida que ha suscitado la realización del presente trabajo ha sido el objetivo de presentar un análisis pormenorizado del tratamiento que se le daba al ámbito femenino en los prosistas de época clásica, dedicando especial interés a los datos aportados sobre la vida en el interior del οἶκος, entorno que hemos denominado “ámbito privado”.

Asimismo, hemos considerado oportuna la necesidad de acotar el período de tiempo que abarcaría este estudio con el fin de dibujar un perfil más homogéneo de la participación femenina en la época clásica, aun siendo plenamente conscientes de que esa acotación ha obstaculizado una posible aportación diacrónica. Pese a todo, no podemos hablar de un único acercamiento general al mundo femenino, pues nuestros prosistas presentan notables diferencias al respecto, como hemos mostrado en los capítulos precedentes y que ahora resumiremos. No obstante, antes de pasar a la exposición de cada una de ellas, consideramos acertado recordar la influencia del entorno socio-político en que se encuentran insertos la mayoría de los pasajes referidos a la mujer.

1°. El contexto de la guerra y los conflictos entre pueblos hace que en la vida de las mujeres se introduzcan situaciones poco habituales, si tomamos como prototipo de conducta la que reproduce fielmente las pautas sociales de la época clásica, pautas que

se percibirían con más claridad si nuestros textos se ubicaran lejos de los conflictos bélicos.

2°. La imagen femenina no está exenta de originalidad ni totalmente solapada, sino que emerge de modo espontáneo de los textos y se presenta ante nosotros con un notable grado de independencia, llegando a resultar sorprendente e inverosímil en diversas ocasiones, especialmente si atendemos a los cánones sociales de la época clásica.

3°. El análisis que hemos presentado en este trabajo no echa en falta una mayor participación femenina, de cuya existencia son buena prueba los numerosos pasajes citados, sino una mayor documentación por parte de nuestros autores acerca de esta cuestión. Es manifiesto su afán por la búsqueda de una prosa objetiva y veraz que limita la mención de relatos anecdóticos como los acontecimientos acaecidos a las mujeres. Esa carencia de testimonios impone ciertas limitaciones en el momento de presentar un perfil íntegro de la vida privada de las mujeres, pues en determinados aspectos sólo contamos con el punto de vista de dos de nuestros prosistas o incluso de uno solo<sup>1063</sup>. Pero no parece coherente considerar la citada ausencia de ejemplos como prueba fehaciente de un oculto sentimiento misógino, ya que, salvo excepciones, la imagen sobre el mundo femenino presentada por los textos es bastante positiva.

---

<sup>1063</sup> Recuérdese que el tratamiento de las hijas πατροῦχοι espartanas o el ritual espartano del rapto es mencionado únicamente por Heródoto. Otro ejemplo es la ausencia del verbo συνοικέω en la obra de Tucídides. Más digno de destacar son las manifestaciones erótico-afectivas de las mujeres, presentes sólo

4°. Es por ello que consideramos adecuado completar este análisis con el estudio de otros textos (filosóficos, médicos, judiciales) que confirmen, amplíen o maticen el alcance de nuestras conclusiones.

5°. Nuestros textos se ubican, preferentemente, en contextos políticos y militares. Recordemos a tal respecto que Heródoto y Tucídides dedican la totalidad de su obra a la narración de sucesos históricos y que incluso Jenofonte continúa en esa misma corriente, pese a que amplía la temática y elabora obras de carácter moral. Puesto que el contexto predominante ha sido el ámbito de la guerra, debemos recordar que la vida militar excluía, casi en su totalidad, la presencia de las mujeres. Por ese motivo no cabría esperar otra particularidad que una especial dedicación narrativa a los acontecimientos de índole política y militar, hasta el punto de dejar en un evidente segundo plano todos los actos cotidianos de escasa importancia como los asuntos domésticos y familiares.

6°. Ese papel de segundo orden al que está abocada la vida de las mujeres no es una actitud misógina, sino una consecuencia de la necesidad de aportar fiabilidad y rigor a los asuntos históricos, sociales, políticos, económicos o educativos verdaderamente significativos. Ello se comprueba por el aumento de la presencia femenina en todas aquellas obras de contenido no esencialmente histórico; en nuestro caso, las obras

---

en la obra de Jenofonte pero un lugar muy especial corresponde a la personal concepción jenofontea de la colaboración femenina en el οἶκος.

morales de Jenofonte. Pero incluso dentro de las obras propiamente históricas, la presencia femenina se acentúa cuando se acude a la narración de sucesos de carácter privado.

7°. Al comienzo de este capítulo aludíamos al diferente modo de abordar el ámbito femenino por parte de nuestros escritores, indicando que cada uno aportaba su particular concepción de la sociedad y la sometía a su modo particular de narrar los acontecimientos. Esta circunstancia da lugar a un tratamiento subjetivo y en ocasiones genuino.

7°a. Heródoto, deseoso de contar los sucesos que le causan admiración, destaca las situaciones en las que el comportamiento de las mujeres resulta llamativo e insólito, poniendo de manifiesto su curiosidad innata y su tendencia a apuntar los comportamientos opuestos a los que tienen lugar en la sociedad griega que conoce.

7°b. Tucídides es el que menor documentación proporciona sobre el mundo femenino, debido a su continuo interés por alcanzar una óptima exactitud narrativa, razonamiento que lo lleva a excluir cualquier clase de suceso que engendre la más mínima duda respecto de la fiabilidad de su relato o que pueda desviar la atención del objeto de su narración, la guerra del Peloponeso. Por eso sus alusiones al mundo femenino aparecen sólo cuando son realmente imprescindibles para la comprensión de los sucesos narrados. No cabe en su obra opción alguna al relato anecdótico y curioso como el presentado por Heródoto. En definitiva, la ausencia de mujeres no se debe al

repudio, al descuido o a una actitud misógina, sino a la objetividad y al rigor, dado que aplica la misma severidad al resto de los temas que aparecen en su obra.

7ºc. Jenofonte presenta un tratamiento sensiblemente diferente: de su obra destaca en primer lugar un elevado número de citas. Pero también resulta particularmente interesante el contenido de sus referencias al mundo femenino que, en muchos casos, son resultado de su visión particular y testimonio único que ha llegado a nosotros. El ámbito de sus obras, más amplio que el de los dos anteriores, le permite profundizar en la vida de las mujeres desde nuevos contextos y situaciones más concretas. Al mismo tiempo, el contenido de algunas de ellas, especialmente las de carácter moral, le abren un mayor abanico de posibilidades en la descripción del ámbito físico y social en el que se desarrollaba la vida de las mujeres. Es precisamente en sus obras morales en las que se encuentra la mayor parte de las ideas novedosas y originales que hemos presentado en este estudio. Pese a todo, no sería acertado afirmar que sea Jenofonte quien añade mayor grado de originalidad y novedad al tratamiento del mundo femenino, puesto que, como se verá más adelante, del análisis de cada uno de los diferentes apartados de este trabajo se desprenden conclusiones que no siempre lo contemplan como protagonista.

8º. Los apartados dedicados al compromiso matrimonial y a la entrega de la hija en matrimonio (1.1.1. 1.1.1.a. y 1.1.1.b.) proporcionan detalles significativos que enumeraremos a continuación.

8°a. En cuanto al compromiso matrimonial de la hija ἐπιπροικὸς observamos las dos formas de compromiso matrimonial, registradas ya en Homero, *matrimonio en nuera* y *matrimonio en yerno*<sup>1064</sup>, si bien es más frecuente el *matrimonio en nuera*, a consecuencia de la evolución sociocultural de las épocas arcaica y clásica.

8°b. Los verbos empleados para designar el *matrimonio en nuera* son δίδωμι y ἐκδίδωμι. Sin embargo, el empleo que hacen de ellos estos tres escritores se opone a la teoría defendida por la profesora Leduc, quien sostiene una diferencia semántica entre ambos verbos. Para ella δίδωμι señalaría la entrega de la mujer como esposa, mientras que ἐκδίδωμι señala esa misma entrega cuando se anuncia la dote<sup>1065</sup>. En nuestros textos, no obstante los dos verbos comparten un valor semántico común: reflejan la cesión voluntaria de la mujer por parte de su κύριος sin que la presencia o ausencia de la dote imprima matiz particular alguno.

8°c. El tratamiento del *matrimonio en yerno* en Heródoto y Jenofonte es también bastante innovador, pues refleja la evolución del matrimonio por certamen tan habitual en el mundo homérico. La designación del candidato con el sustantivo μνηστήρ nos recuerda el matrimonio por certamen. Sin embargo, las pautas sociales de la época clásica habrían rechazado el combate cuerpo a cuerpo como medio para determinar la elección del candidato, al considerarlo un elemento de juicio poco adecuado para una sociedad preocupada por el ideal de σωφροσύνη. Ese rechazo hacía necesaria la búsqueda de un sistema válido que gozara de suficiente aceptación y popularidad.

---

<sup>1064</sup> Cf. PANTEL (1991: 260).

<sup>1065</sup> Vid. PANTEL (1991: 251).

En el marco social de la época clásica y en una sociedad claramente influida por la oratoria surge un nuevo tipo de certamen que sustituye al combate armado, propio de la época arcaica. Este novedoso desafío de pretendientes rechaza el valor guerrero para aceptar como principal mérito el valor de la palabra. Por tanto, el certamen matrimonial no puede tomar como referencia la rivalidad física sino la rivalidad verbal.

8°d. No podemos obviar otro de los acontecimientos socioculturales que tuvieron lugar en la época clásica: la potestad absoluta de la legislación como mecanismo estatal para ratificar o aprobar las decisiones particulares de los individuos. La importancia de la legislación se refleja en todos los ámbitos de la vida social, incluso en lo relativo al compromiso matrimonial. Por eso estos autores manifiestan un vivo interés por la ratificación legal de la ἐγγύη, aun cuando se trate de un matrimonio por certamen, matrimonio válido por sí mismo en la época precedente. La necesidad de mencionar la ἐγγύη confirma la pérdida de valor que en época clásica tuvo el matrimonio por certamen así como la creciente importancia de la legislación.

8°e. Si hemos visto algunas particularidades en la entrega de la mujer como esposa, no menos habrá en su recepción. Para tal recepción se emplean mayoritariamente ἄγω y λαμβάνω con ciertas diferencias semánticas entre ellos. " Ἄγω aparece en los contextos en los que el pretendiente manifiesta sus preferencias personales y donde su posición social le permite estar por encima de condicionantes externos y de influencias políticas. Por tanto ἄγω aparece en los *matrimonios en nuera*, en los que el *status* del hombre es más fuerte que el de la familia de su futura esposa.

8<sup>o</sup>f. Λαμβάνω es el que introduce los *matrimonios en yerno* que revelan una clara posición de debilidad para el pretendiente. En ellos la aceptación de la esposa ya no es tan libre y voluntaria como la mencionada anteriormente. Además, está presente en algunos compromisos matrimoniales no designados por certamen donde existe, por parte del novio, un cierto matiz de sumisión ante la decisión tomada por el κύριος.

8<sup>o</sup>g. Heródoto presenta otros verbos como ἀρμόττω, αἰτέω y ὠνέομαι. Ἄρμόττω señala el momento exacto, en el que se hace pública la aceptación de la mujer como esposa. Αἰτέω se emplea en las peticiones de matrimonio notificadas por un heraldo y ὠνέομαι indica que el compromiso ha tenido lugar por medio de una compra pública de la novia.

8<sup>o</sup>h. La exposición más o menos extensa del compromiso matrimonial de las hijas ἐπιπρῶκοὶ hace intuir un tratamiento similar en las hijas ἐπίκληροι, pero eso no sucede. Salvo la descripción de un reglamento espartano mencionado por Heródoto, los ejemplos con que contamos son escasos y de poca relevancia. El ejemplo más interesante, el citado reglamento espartano, manifiesta la incapacidad legal de los reyes para imponer su decisión en un proceso de ἐπιδικασία, si los padres habían prometido en matrimonio a las hijas antes de fallecer. Esa incapacidad legal permite entender que Heródoto desconocía los rasgos de la celebración de la ἐγγύη, incluso en el caso de las hijas ἐπίκληροι y sería una prueba evidente de que la sociedad de su tiempo ya acusaba el influjo de la legislación.

9°. Del apartado dedicado a la dote (1.1.2.) destacaremos el empleo de tres sustantivos: φερνή, δῶρα y χρήματα, cuyos matices semánticos analizaremos a continuación.

9°a. Φερνή es el único que hace referencia al concepto de dote como una contribución material aportada por la mujer al matrimonio y representada tanto por dinero como por objetos cuyo valor podía calcularse en dinero. Los restantes sustantivos, aun presentándose en contextos matrimoniales, no designan la dote sino que se refieren indirectamente a ella.

9°b. Δῶρα, con ciertas reminiscencias del matiz homérico, define un conjunto de regalos valiosos entregados por el κύριος en el momento del matrimonio. Se designan con él todos los regalos entregados a la hija con motivo de su inminente matrimonio y deben considerarse como una aportación paterna a la hacienda del marido. Por tanto, en nuestros textos los δῶρα se relacionan claramente con aquellos regalos que se entregaban al padre en el mundo homérico y que simbolizaban la aceptación del compromiso.

Sin embargo, a diferencia de lo que nos muestra el mundo homérico, los δῶρα no aparecen en los *matrimonios en nuera*, donde el novio podía tratar de comprar de alguna forma a la mujer, sino en los *matrimonios en yerno* que no necesitaban ninguna muestra de agradecimiento por parte del padre, dado que era él quien escogía al candidato, en virtud de sus méritos personales.

9°c. El sustantivo χρήματα tiene un matiz similar al de δῶρα, ya que designa regalos valiosos entregados a la mujer con ocasión de sus nupcias. No obstante, presenta

una clara diferencia semántica con δῶρα porque los regalos designados como χρήματα podían ser aportados por hombres distintos al κύριος, pues su objetivo era servir de reclamo para futuros pretendientes.

10°. El tratamiento del γάμος (1.1.3.) carece de registros suficientemente representativos, hecho que no sorprende, dada la sobriedad de esta clase de prosa. En cambio, contamos, efectivamente, con interesantes datos concretos a tal respecto. El primero de ellos es la edad del matrimonio, bastante precoz en opinión de Jenofonte, quien defendía un mayor desarrollo corporal para llevar a buen término la maternidad. Su rechazo al matrimonio prematuro marca una notable oposición a la actitud generalizada de su época.

10°a. Del léxico matrimonial destaca el peculiar valor semántico que da Jenofonte al γάμος equiparándolo a la ἐγγύη, hasta percibirlo como un rito que daba legitimidad al matrimonio. Esa equiparación es debida a la necesidad de encontrar un ritual que llenara el vacío legal producido tras la pérdida de valor de la ἐγγύη a lo largo de la época clásica.

10°b. La escasez de documentación con que nos hemos encontrado se pone de manifiesto especialmente en los detalles referentes a la celebración del γάμος. De entre los pocos rituales presentados sobresalen algunas ἔκδοσες fastuosas, cuyo principal interés era captar la atención del pretendiente y mostrar la situación económica del padre. En esas ἔκδοσες resulta significativo el singular medio de transporte empleado,

pues, habida cuenta de que las procesiones tenían lugar en medio de conflictos bélicos, se utilizan navíos de guerra en sustitución de los carros.

10°c. La descripción de un rapto espartano por parte de Heródoto permite colegir que, al margen del acto puramente simbólico, debía existir un tipo de rapto que constituía el elemento principal de la ceremonia nupcial. En esa circunstancia, la ἐγγύη carecía de todo valor, si un hombre distinto al pretendiente se adelantaba a raptar a la novia.

11°. Especial interés en las conclusiones de este estudio tiene el referente al léxico con que se designa el acto de casarse: γαμέω, ἔχω γυναῖκα y συνοικέω.

11°a. Γαμέω adquiere en Heródoto un valor cercano al γάμος, aludiendo únicamente a la celebración pública matrimonial. Este verbo sufre una pequeña transformación semántica en la obra de Tucídides, pues se carga de matices sociales de respetabilidad y pasa a designar un acto público que proporciona respeto a la mujer. Pero es en la obra de Jenofonte donde adquiere el matiz más singular: γαμέω representa la institución legal y social del matrimonio. La importancia de la legislación de Pericles se evidencia al designar expresamente a la mujer casada según las leyes y plenamente capacitada para engendrar hijos legítimos.

11°b. La perífrasis ἔχω γυναῖκα no define la relación entre la mujer y el matrimonio sino la dependencia de ésta frente a su marido y, en cierto modo, la posesión ejercida por él sobre su persona. La perífrasis no sufre una evolución semántica como la sufrida por γαμέω, prueba fehaciente de que con ella no se alude

expresamente al matrimonio, sino a la relación de posesión entre el hombre y su esposa. Puesto que esa relación no cambia durante la época clásica, no cabe tampoco una evolución semántica.

11<sup>o</sup>c. Συνοικέω, ausente en la obra de Tucídides, sí manifiesta una clara evolución semántica. En Heródoto señala el momento de reconocer pública y socialmente una convivencia matrimonial, sin que exista una ceremonia con ἐγγύη y ἔκδοσις. En Jenofonte aparece con un significado bien distinto, pues se advierte que dicha unión no ha llevado a cabo los rituales legales constitutivos del matrimonio; se trata únicamente de una relación de convivencia y cópula de la que no pueden nacer herederos. La causa de ese particular matiz se debe a la importancia de la legislación, ya que para Jenofonte συνοικέω designa una unión de segunda categoría al no haber recibido legitimidad alguna.

12<sup>o</sup>. El ἔρως (1.1.4.) no está ausente en nuestros textos como podría suponerse, dado el contexto en que a menudo están ubicados los pasajes que citamos. El deseo erótico es tratado con un vivo interés, especialmente cuando se aplica a mujeres no griegas, circunstancia que surge por la curiosidad que originan algunas costumbres como la poligamia.

De su análisis destacamos el reconocimiento de una sexualidad femenina por parte de Jenofonte, hecho que se manifiesta en el léxico utilizado en la definición del acto sexual y de la relación entre la mujer y la sexualidad.

13°. Al estudiar el léxico empleado para designar la cópula (1.1.4.a.) se observa el uso de cuatro verbos: μίσγω, χράομαι, φοιτάω y ὀμιλέω. Μίσγω, empleado sólo por Heródoto, designa las relaciones sexuales de tipo carnal que guardan una estrecha similitud con el mundo animal. Χράομαι se destaca en aquellos contextos, en los que el hombre obtiene un determinado provecho sexual del acto y donde la mujer muestra una actitud pasiva. Φοιτάω y ὀμιλέω evidencian un mayor protagonismo de la mujer. Φοιτάω expresa el consentimiento femenino respecto de la cópula y posibilita que la mujer manifieste su sexualidad. Ὀμιλέω, empleado sólo por Jenofonte, alude al placer sexual que proporciona la mujer al hombre.

14°. Desde el punto de vista de la relación entre la mujer y la sexualidad (1.1.4.b.), podemos distinguir tres estados en las mujeres: casada, soltera y doncella (estado que la excluye del mundo de la sexualidad). El estudio del léxico griego aplicado a estos tres estados de la mujer aporta una considerable riqueza semántica y social en la sociedad helénica.

14°a. Los sustantivos empleados para designar esos tres estados de la mujer son los habituales: γυνή, νυμφή y παρθένος. Como sabemos, γυνή designa a la mujer que tiene contacto con la sexualidad, dada su condición social de esposa y su deber de procrear. El término νυμφή designa a la mujer sólo en relación con el momento puntual de la ceremonia nupcial.

14°b. La mayor originalidad léxica la encontramos en el término παρθένος, cuando aparece en calidad de sustantivo, ya que como adjetivo sólo alude a la παρθενία.

El sustantivo no designa la virginidad, como a menudo se ha supuesto a partir de los textos literarios, sino que describe a una mujer joven, no casada, aunque ya en edad de nupcias. Su condición de mujer núbil no la define como virgen.

La virginidad sólo podrá admitirse si lo confirma expresamente el contexto, teniendo presente que esa virginidad no es requisito imprescindible para que la mujer joven sea designada como παρθένος<sup>1066</sup>. En nuestros textos παρθένος designa única y exclusivamente la soltería de la mujer, tanto si esa mujer es virgen como si ha mantenido o mantiene relaciones sexuales.

15°. El ἔρως está definido como un deseo sexual que se apodera de la mente humana (1.1.4.c.), basta recordar la importancia que concede la literatura griega al poder de las mujeres sobre el deseo masculino. Nuestros textos reconocen la belleza femenina como principal estímulo del ἔρως. Pero constituye una interesante genialidad de nuestros prosistas la aceptación de una sexualidad masculina y una sexualidad femenina en un género literario poco proclive a la expresión de las emociones. El reconocimiento de esa sexualidad dual hace posible la aparición de manifestaciones de ella tanto en los hombres como en las mujeres.

16°. El sentimiento erótico masculino (1.1.4.1.a.) es designado por los verbos ἐράω, φιλέω, στέργω y ἐπιθυμέω. Ἐράω define un sentimiento pasional, sexual y poderoso, mientras que φιλέω representa un sentimiento profundo, pero a la vez

---

<sup>1066</sup> X., *An.*, III 2, 25; Hdt., V 6, 1.

sosegado y calmado, capaz de aportar una notable dosis de respeto a la mujer. Στέργω simboliza el sentimiento afectivo-amoroso que concuerda con los ideales de moderación de la época clásica: la σωφροσύνη. Es significativa su ausencia en la obra de Jenofonte, dado que ése es el tipo de sentimiento que se adecuaría mejor a los valores de la sociedad de su época. El último de ellos, ἐπιθυμέω, no designa el sentimiento afectivo sino el deseo sexual en su estado más puro y pasional, similar al del mundo animal.

17°. Las manifestaciones sexuales femeninas (1.1.4.1.b.), presentadas sólo por Jenofonte, resultan igual de intensas que las del hombre, pese a que carecen del temperamento pasional que recubre a las masculinas. Los verbos empleados a tal efecto son dos: φιλέω y ἀντεράω. Φιλέω designa un sentimiento similar al presentado en el párrafo anterior, aunque se manifiesta de un modo más sosegado. Además, es preciso que ese sentimiento afectivo sea aprendido por la mujer durante el matrimonio. Ἀντεράω define un sentimiento compartido entre ambos, permitiendo a la mujer manifestar una pasión ardiente, como las habitualmente expresadas por los hombres a excepción de la pérdida de control mental. El sentimiento amoroso presentado por Jenofonte en la mujer es particularmente significativo, dado que la conduce a la rectitud moral y la dignifica, hecho que no sucedía en los hombres, capaces de cometer las mayores atrocidades si cedían al deseo erótico.

18°. Los besos y las referencias al placer sexual de la obra de Jenofonte son también un claro ejemplo de manifestaciones amorosas ausentes en la prosa de Heródoto y de Tucídides. Tal ausencia se debe a que dichas manifestaciones se habrían desviado de su objeto narrativo. En el caso de Jenofonte, la capacidad que concede a sus mujeres para manifestar libremente las emociones las sitúa en un plano superior al de las mujeres de su época, al liberarlas de las constantes amenazas de las actitudes misóginas y conferirles plena libertad para llegar al estado de madurez personal que les impedía alcanzar la sociedad de su época. Asumiendo su estado de madurez emocional, se atreve a presentar una idea notablemente innovadora: la necesidad de que la esposa sea, al mismo tiempo, capaz de engendrar herederos y capaz de proporcionar a su marido un placer sexual similar al que le proporcionaban las heteras.

19°. La segunda parte de este estudio se ha ocupado del tratamiento que reciben las mujeres tras la incorporación al οἶκος de su marido.

Pese a la importancia de la procreación en la época clásica y pese a que estamos ante textos que intentan reflejar objetivamente los comportamientos sociales, la τεκνοποιία (1.2.1.) recibe escaso eco. Aunque la procreación gozaba de suficiente importancia en nuestros textos, resulta paradójica la notable ausencia de citas, sobre todo, si tenemos en cuenta la frecuente alusión a destacados personajes políticos, necesitados de un heredero para la continuidad del poder que ostentaban.

20°a. En total acuerdo con los cánones de su época, Jenofonte concibe como un deber prioritario del marido la instrucción de la mujer tras su llegada al οἶκος. Ese aprendizaje partía de la previa adecuación de caracteres entre los cónyuges: ὁμόνοια y εὐνοια. Como es lógico, las referencias a la adaptación de los esposos están presentes sólo en sus obras de contenido moral y filosófico, en las que defiende un planteamiento innovador y original.

20°b. La adecuación de caracteres debía ser una tarea compartida por ambos cónyuges y una labor que concernía a los dos con el mismo interés, actitud no convencional para la sociedad de su época que basaba el éxito de la compatibilidad de los esposos únicamente en la instrucción de la mujer y en su posterior sumisión al marido. Jenofonte discrepa de esa tradición y reconoce como elemento importantísimo la comunicación y la confianza entre los cónyuges, ideas particularmente novedosas para su época.

21°. Del capítulo dedicado a la estima social de la esposa (1.2.3.) destacamos la equiparación que hace Jenofonte entre la virtud masculina y la femenina, denominando a ambas καλοκάγαθία. Si sabemos que, respecto de los hombres, esa expresión comportaba un modo de vida adecuado con las normas sociales y con el concepto de ciudadanía, respecto de las mujeres, Jenofonte define la καλοκάγαθία como el correcto desempeño de las ocupaciones de una esposa.

22°a. Con la denominación de ἔργα γυναικεῖα nos hemos referido a las labores tradicionalmente realizadas por la esposa, siguiendo la definición proporcionada por Heródoto. El contexto, a menudo bélico, de nuestra prosa no modifica las ocupaciones femeninas, si bien introduce algunas pequeñas particularidades en el desempeño de ellas. No existen demasiadas referencias a la participación femenina en las labores domésticas, pues las condiciones políticas adversas de la mayoría de los relatos dan prioridad a otro tipo de actividades de las que deben participar las mujeres.

22°b. Las circunstancias adversas de muchos de nuestros textos obligan a reasignar las labores, suprimiendo la ayuda de las esclavas en las tareas fatigosas de la preparación del alimento y de la confección de tejidos. Las esposas debían encargarse de todas las labores, a fin de reducir al mínimo el número de personas obligadas a permanecer en los asedios. Una vez más, Jenofonte vuelve a mostrar sus planteamientos particulares al defender la cooperación entre esposa y esclava, presentándola como el modo más efectivo de colaboración femenina en favor de un óptimo desarrollo económico del οἶκος. Este planteamiento nuevo es notablemente interesante dado que propicia la adquisición de la independencia alcanzada por las mujeres durante la época imperial.

22°c. Es igualmente destacable el engrandecimiento del trabajo de administración del οἶκος hasta la categoría de ocupación divina. Tal ocupación, llevada con dignidad y buen juicio, convertía a la esposa en el cimiento más sólido de la economía familiar. Este particular tratamiento del mundo femenino va a permitir a Jenofonte apreciar la importancia de una cooperación masculina en la educación de los

hijos, especialmente durante sus primeros años de vida, tarea que se encomendaba únicamente a las mujeres.

23°. La relación entre la esposa y las concubinas (1.2.5.) no resulta del todo elaborada, pues carecemos de datos realmente significativos que perfilen el papel desempeñado por unas y otras; sólo podemos esbozar la propuesta jenofonteica de algún tipo de sentimiento particular entre la concubina y el hombre que la tomaba a su cargo, sin que esa complicidad desmerezca la consideración social de la esposa o su posición de señora del οἶκος.

24°. Finalizaremos estas conclusiones con el tratamiento que da Jenofonte a la colaboración de la esposa en el οἶκος (1.3.) pues su originalidad nos ha llevado a añadir un apéndice final con el que se completa este estudio. Recordemos que hemos indicado que para Jenofonte la buena esposa debía seguir los cánones de su época, por lo que estaba obligada a procrear. Sin embargo, al decir de nuestro autor, la mujer tiene una segunda misión que realizar: colaborar físicamente con su marido en la economía del οἶκος. Esa cooperación debía ser equitativa y no consistía, como se acostumbraba a hacer en época clásica, en la entrega de la dote, pues para él la dote no era una aportación suya sino de su familia.

La colaboración femenina defendida por Jenofonte debe ser inherente a su persona y atañe a la correcta administración del οἶκος. Para él la mujer no es un ser pasivo obligado a permanecer oculto en el anonimato, sino un miembro activo del

οἶκος, cuyo deber es compartir con su esposo tareas y responsabilidades. Más aún, debe complementar a su marido en todo lo que pueda, consiguiendo así que el crecimiento del οἶκος esté también en sus manos.

Ésta es, a nuestro juicio, la mayor originalidad aportada por Jenofonte, pues da a la esposa una nueva dimensión en su papel de elemento perpetuador del οἶκος, ya que su colaboración no es sólo física, a modo de vientre fructífero, sino personal e intelectual, íntegra, convirtiéndola en colaboradora de su esposo, compartiendo con él la responsabilidad del desarrollo económico del οἶκος y, en consecuencia, de la ciudad.

## *Bibliografía*

## 6. Bibliografía.

### 6.1. Textos griegos, comentarios, léxicos y traducciones.

#### 6.1.a. Textos griegos, comentarios y léxicos.

##### 6.1.a.1. Heródoto, Tucídides y Jenofonte.

- BÉTANT (1843) = E. A. BÉTANT, *Lexicon Thucydideum*, (2 vols.), Ginebra, 1843.
- BOLLA (1923) = H. BOLLA, *Senofonte. L'Economico*, Turín, 1923.
- BROWNSON (1968) = C. L. BROWNSON, *Xenophon. Hellenica*, (2 vols.), Cambridge - Londres, 1968.
- CARDONA – ALCINA ROVIRA (1971) = F. L. CARDONA – J. ALCINA ROVIRA, *Jenofonte. Anábasis*, Barcelona, 1971.
- CHANTRAINE (1949) = P. CHANTRAINE, *Xénophon. Économique*, París, 1949.
- DELEBECQUE (1972-78) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. Cyropédie*, (3 vols.), París, 1972-78.
- DELEBECQUE (1978) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. De l'art équestre*, París, 1978.
- DELEBECQUE (1970) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. L'art de la chasse*, París, 1970.

- DELEBECQUE (1973) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. Le commandant de la cavalerie*, Paris, 1973.
- DIETSCH – KALLEMBERG (1924-33<sup>2</sup>) = H. R. DIETSCH – H KALLEMBERG, *Herodotus. Historiae*, Leipzig, 1924-33<sup>2</sup>.
- FERNÁNDEZ GALIANO (1971) = M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Jenofonte. Hierón*, Madrid, 1971.
- FERNÁNDEZ GALIANO (1971) = M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Pseudo Jenofonte. La república de los atenienses*, Madrid, 1971.
- FRISCH (1942) = H. FRISCH, *The constitution of the Athenians*, Copenhagen, 1942.
- GEMOL – PETERS (1967) = W. GEMOL – J. PETERS, *Xenophontis. Institutio Cyri*, Leipzig, 1967.
- GOMME - ANDREWES - DOVER (1945-81) = A. W. GOMME - A. ANDREWES - K. J. DOVER, *A historical commentary on Thucydides*, (5 vols.), Oxford, 1945-81.
- HATZFELD (1965-73) = J. HATZFELD, *Xenophon. Helléniques*, (2 vols.), Paris, 1965-73.
- HOW - WELLS (1928<sup>2</sup>) = W. W. HOW - J. WELLS, *A commentary on Herodotus with introduction and appendixes*, Oxford, 1928<sup>2</sup>.
- HUDE (1927) = C. HUDE. *Herodoti. Historiae*, Londres, 1927.
- HUDE (1969) = C. HUDE, *Xenophon. Historia graeca*, Stuttgart, 1969.
- KALINKA (1967) = B. KALINKA, *Die pseudo-Xenophontische Athenaion politeia*, Stuttgart, 1967.

- KELLER (1908) = O. KELLER, *Xenophontis. Historia graeca*, Leipzig, 1908.
- JONES - POWELL (1900-02) = H. S JONES - J. E. POWELL, *Thucydidis. Historiae*, Londres, 1900-02.
- LÓPEZ EIRE - SCHRADER (1994) = A. LÓPEZ EIRE - C. SCHRADER, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia clásica*, Zaragoza, 1994.
- LÓPEZ SOTO (1976) = V. LÓPEZ SOTO, *Jenofonte. Anábasis*, Barcelona, 1976.
- LEGRAND (1932-54) = Ph. E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, (11 vols.), París, 1932-54.
- MARCHANT (1900-20) = E. C. MARCHANT, *Xenophontis. Opera omnia*, Londres, 1900-20.
- MARTÍNEZ FRESNEDA (1966) = M. E. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Vocabulario básico de Heródoto*, Madrid, 1966.
- OLLIER (1993) = F. OLLIER, *Xénophon. Banquet - Apologie de Socrate*, París, 1993.
- POWELL (1960<sup>2</sup>) = J. E. POWELL, *A lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1960<sup>2</sup>.
- RAWLINSON – LAWRENCE (1935) = G. RAWLINSON – A. W. LAWRENCE, *The history of Herodotus*, Cambridge - Londres, 1935.
- RAMÓN PALERM (2000) = V. M. RAMÓN PALERM, “Bartolomé Pou y la moralización de la *Historia* (Hdt., I 8-12)” en M. Del C. BOSCH-P. QUETGLAS (eds.), *Mallorca i el món classic*, Palma de Mallorca, 2000, pp. 123-128.
- RAMÓN PALERM (1996) = V. M. RAMÓN PALERM, *Estudios sobre Tucídides*.

*Ensayo de un repertorio bibliográfico*, Zaragoza, 1996.

-SCHRADER (1996) = C. SCHRADER, *Concordantia Herodotea*, 5 vols., Hildesheim, 1996.

SCHRADER - VELA - RAMÓN = C. SCHRADER, J. VELA, V. RAMÓN, *Xenophontis Operum Concordantiae. Vol primum (Hellenika) et vol. secundum (Anabasis)*, Hildesheim, 2002.

-STEIN (1968-70) = H. STEIN, *Herodoti. Historiae*, (5 vols.), Weidemann, 1968-70.

-STURZ (1831) = F. W. STURZ, *Lexicon Xenophonteum*, (4 vols.), Leipzig, 1831.

-THALTHIEN (1915) = Th. THALTHIEN, *Xenophon. Scripta minora*, Leipzig, 1915.

-VELA TEJADA (1998) = J. VELA TEJADA, *Post H. R. BREITENBACH: Tres décadas de estudios sobre Jenofonte (1967-1997)*, Zaragoza, 1998.

-WIDORA (1965) = Kl. WIDORA, *Xenophon. Reinkunst*, Berlín, 1965.

-XURIGUERA (1965) = J. B. XURIGUERA, *Jenofonte. Historia griega, Vida de Agesilao, Anábasis o La retirada de los diez mil, La república de Esparta, La república de Atenas, Las Helénicas, Las rentas del Ática*, (2 vols.), Barcelona, 1965.

#### 6.1.a.2. Otros autores.

-AUBONNET (1968-69) = J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, (5 vols.); París, 1968-89.

-BÉRARD (1953-56) = V. BÉRARD, *L'Odysée "Poésie homérique"*, (3 vols.), París, 1953-56.

- CARY (1917) = E. CARY, *Dio Cassius. Roman history books LI - LV*, Cambridge - Londres, 1917.
- CASEVITZ (1992) = M. CASEVITZ, *Pausanias. Description de la Grèce*, (tome I), Paris, 1992.
- CROISSET (1925) = A. CROISSET, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome I), Paris, 1925.
- CROISSET (1984) = A. CROISSET, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome III), Paris, 1984.
- CHAMBRY (1932) = E. CHAMBRY, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome VI), Paris, 1932.
- DEFRADAS - HANI (1985) = J. DEFRADAS - J. HANI, *Plutarque. Oeuvres morales*, (tome II), Paris, 1985.
- FLACELIÈRE (1993) = R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (tome I), Paris, 1993.
- FLACELIÈRE (1968) = R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (tome II), Paris, 1968.
- FLACELIÈRE (1973) = R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (tome VIII), Paris, 1973.
- FLACELIÈRE (1976) = R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Vies*, (tome XII), Paris, 1976.
- FUHRMANN (1988) = F. FUHRMANN, *Plutarque. Oeuvres morales*, (tome III), Paris, 1988.
- GABBA (1962) = E. GABBA, *Appiani. Historia romana*, (vol. 1), Leipzig, 1962.
- GEER (1947) = R. M. GEER, *Diodorus of Sicily. Books XVIII and XIX 1 - 65*, Cambridge - Londres, 1947.
- GEER (1954) = R. M. GEER, *Diodorus of Sicily. Books XIX 66 - 110 and XX*, Cambridge - Londres, 1954.
- GERNET (1954-60) = L. GERNET, *Démosthène. Plaidoyers civils*, (4 vols.), Paris,

1954-60.

- GERNET (1943) = L. GERNET, *Lysias. Discours*, (tome I), Paris, 1943.
- GERNET (1926) = L. GERNET, *Lysias. Discours*, (tome II), Paris, 1926.
- HICKS (1958-59) = R. D. HICKS, *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, (2 vols.), Cambridge - Londres, 1958-59.
- JACQUES (1971) = J. M. JACQUES, *Ménandre. La samienne*, Paris, 1971.
- JACQUES (1983) = J. M. JACQUES, *Ménandre. Le dyscolos*, Paris, 1983.
- JEBB (1971) = R. JEBB, *Sophocles. The plays and fragments*, (part III), Amsterdam, 1971.
- LOUIS (1961) = P. LOUIS, *Aristote. De la génération des animaux*, Paris, 1961.
- LOUIS (1964-69) = P. LOUIS, *Aristote. Histoire des animaux*, (3 vols.), Paris, 1964-69.
- MATHIEU (1963) = G. MATHIEU, *Isocrate. Discours*, (tome I), Paris, 1963.
- MATHIEU (1938) = G. MATHIEU, *Isocrate. Discours*, (tome II), Paris, 1938.
- MAZON (1967) = P. MAZON, *Hésiode. Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, Paris, 1967.
- MAZON (1937-38) = P. MAZON, *Homère. Iliada*, Madrid, 1991.
- MÉRIDIÉRIER (1956) = L. MÉRIDIÉRIER, *Euripide. Hippolyte – Andromaque – Hécube*, Paris, 1956.
- OLDFATHER (1946) = C. H. OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books IX - XII 40*, Cambridge - Londres, 1946.
- OLDFATHER (1950) = C. H. OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books XII 41 -*

- XIII, Cambridge - Londres, 1950.
- OLDFATHER (1954) = C. H. OLDFATHER, *Diodorus of Sicily. Books XIV - XV*  
19, Cambridge - Londres, 1954.
- MURRAY (1969<sup>2</sup>) = G. MURRAY, *Euripidis. Fabulae*, Londres, 1969<sup>2</sup>.
- PLACES (9151) = E. des PLACES, *Platon. Oeuvres complètes*, (tome XI), Paris, 1951.
- PEARSON (1928) = A. C. PEARSON, *Sophoclis. Fabulae*, Londres, 1928.
- PÉDECH (1961) = P. PÉDECH, *Polybe. Histoires*, Livre XII, Paris, 1961.
- PUECH (1955) = A. PUECH, *Pindare. Pythiques* (tome III), Paris, 1955.
- RACKHAM (1961<sup>2</sup>) = H. RACKHAM, *Aristote. The Athenian constitution, The eudemian ethics, On virtues and vices*, Cambridge - Londres, 1961<sup>2</sup>.
- ROGERS (1963) = B. B. ROGERS, *Aristophanes. vol. III The Lysistrata, The Thesmophoriazusaes, The ecclesiazusaes, The Plutus*, Cambridge -  
Londres, 1963.
- SANBACH (1972) = F. H. SANDBACH, *Menandri. Reliquiae Selectae*, Londres,  
1972.
- SHERMAN (1952) = Ch. L. SHERMAN, *Diodorus of Sicily. Books XV 20 - XVI*  
65, Cambridge - Londres, 1952.
- SIRINELLI (1987)= J. SIRINELLI, *Plutarque. Oeuvres morales*, (tome I), Paris,  
1987.
- WALTZ – SOURY (1974) = P. WALTZ – G. SOURY, *Anthologie grecque. Anthologie*  
*Palatine tome VIII*, Paris, 1974.
- WAY (1962) = A. S. WAY, *Euripides. Bacchanals, Madness of hercules, Children of*

*Hercules, Phoenician maidens, Suppliants*, (vol. III), Cambridge - Londres, 1962.

-WELLES (1963) = C. B. WELLES, *Diodorus of Sicily. Books XVI 66 - 95 and XVII*, Cambridge - Londres, 1963.

#### 6.1.b. Traducciones.

##### 6.1.b.1. Heródoto, Tucídides y Jenofonte.

-BALASCH (1999) = M. BALASCH, *Heródoto. Historia*, Madrid, 1999.

-BARTOLOMÉ POU (1961) = P. BARTOLOMÉ POU, *Heródoto. Los nueve libros de la Historia*, Buenos Aires, 1961.

-CHANTRAINE (1993) = P. CHANTRAINE, *Xénophon. Économique*, París, 1993.

-CONEJERO CIRIZA (1988) = V. CONEJERO CIRIZA, *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, (2 vols.), Barcelona, 1988.

-DELEBECQUE (1972-78) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. Cyropédie*, (3 vols.), París, 1972-78.

-DELEBECQUE (1978) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. De l'art équestre*, París, 1978.

-DELEBECQUE (1970) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. L'art de la chasse*, París, 1970.

-DELEBECQUE (1973) = É. DELEBECQUE, *Xénophon. Le commandant de la cavalerie*, París, 1973.

-GALIANO (1971) = M. F. GALIANO, *Jenofonte. Hierón*, Madrid, 1971.

- GARCÍA GUAL (1982) = C. GARCÍA GUAL, *Jenofonte. Anábasis*, Madrid, 1982.
- GIL (1967) = J. GIL, *Jenofonte. Económico*, Madrid, 1967.
- GODLEY (1922-75) = A. D. GODLEY, *Herodotus, with an English traslation*, (4 vols.), Londres - Cambridge, 1922-75.
- GRACIÁN (1924) = D. GRACIÁN, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, (2 vols.), Madrid, edición de 1924.
- GUZMÁN GUERRA (1989) = A. GUZMÁN GUERRA, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, 1989.
- LEGRAND (1932-82) = Ph. E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, (9 vols.), París, 1932-82.
- LÓPEZ SOTO (1976) = V. LÓPEZ SOTO, *Jenofonte. La expedición de los diez mil. La Anábasis*, Barcelona, 1976.
- MACÍA APARICIO (1989) = L. M. MACÍA APARICIO, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, 1989.
- MARCHANT (1962) = E. C. *Xenophon. Scripta minora*, Londres - Cambridge, 1962.
- MASQUERAY (1930-32) = P. MASQUERAY, *Xénophon. Anabase*, (3 vols.), París, 1930-32.
- OLLIER (1972) = F. OLLIER, *Xénophon. Banquet. Apologie de Socrate*, París, 1972.
- RAMÍREZ TREJO (1976) = A. RAMÍREZ TREJO, *Heródoto. Historias*, México, 1976.
- RIBA (1924) = C. RIBA, *Xenophon. Obres socràtiques menors (economia, convid*,

- defensa de Sòcrates*), Barcelona, 1924.
- RIBA (1923) = C. RIBA, *Xenophon. Records de Sòcrates*, Barcelona, 1923.
  - RICO GÓMEZ (1973) = M. RICO GÓMEZ, *Jenofonte. La república de los lacedemonios*, Madrid, 1973.
  - RODRÍGUEZ ADRADOS (1984-87) = F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, (3 vols.), Madrid, 1984-87<sup>2</sup>.
  - ROMERO CRUZ (1988) = F. ROMERO CRUZ, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, 1988.
  - SAMARANCH (1967) = F. de P. SAMARANCH, *Jenofonte. Memorias*, Madrid, 1967.
  - SANSALVADOR (1987) = A. V. SANSALVADOR, *Jenofonte. Ciropedia*, Madrid, 1987.
  - SANTIAGO ÁLVAREZ (1922) = R. A. SANTIAGO ÁLVAREZ, *Jenofonte. Ciropedia*, Madrid, 1992.
  - SCHRADER (1977-89) = C. SCHRADER, *Heródoto. Historia*, (5 vols.), Madrid, 1981-89.
  - SÉLINCOURT (1972) = A. de SÉLINCOURT, *Herodotus. The Histories*, Bungay (Suffolk), 1972.
  - SMITH (1958-59) = Ch. F. SMITH, *Thucydides. History of the Peloponnesian war*, (4 vols.), Londres - Cambridge, 1958-59.
  - TORRES ESBARRANCH (1990-92) = J. J. TORRES ESBARRANCH, *Tucidides. Historia de la guerra del Peloponeso*, (4 vols.), Madrid, 1990-92.

- TUÑÓN (1977) = O. G. TUÑÓN, *Jenofonte. Helénicas*, Madrid, 1977.
- TUÑÓN (1984) = O. G. TUÑÓN, *Jenofonte. Obras menores*, Madrid, 1984.
- VARIAS (1999) = C. VARIAS, *Jenofonte. Anábasis*, Madrid, 1999.
- WARNER (1972) = R. WARNER, *Thucydides. History of the Peloponnesian war*, Bungay, (Suffolk), 1972.
- WARNER (1979) = R. WARNER, *Xenophon. A history of my times*, Bungay (Suffolk), 1979.
- WARNER (1972) = R. WARNER, *Xenophon. The persian expedition*, Bungay (Suffolk), 1972.
- ZARAGOZA (1993) = J. ZARAGOZA, *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid, 1993.

#### 6.1.b.2. Otros autores.

- AZCONA GARCÍA (2000) = *Pausanias. Descripción de Grecia*, (libros I, V y VI), Madrid, 2000.
- BÁDENAS de la PEÑA (1986) = P. BÁDENAS de la PEÑA, *Menandro. Comedias*, Madrid, 1986.
- BALASCH RECORT (1981) = M. BALASCH RECORT, *Polibio. Historias Libros V - XV*, Madrid, 1981.
- BENAVENTE BARREDA (1999) = M. BENAVENTE BARREDA, *Sófocles. Tragedias y fragmentos*, Madrid, 1999.
- BONIFAZ NUÑO (1991) = R. BONIFAZ NUÑO, *Píndaro. Píticas*, México, 1991.

- CALONGE RUIZ - ACOSTA MÉNDEZ - OLIVIERI - CALVO (1983) = J.  
CALONGE RUIZ - E. ACOSTA MÉNDEZ - F. J. OLIVIERI  
- J. L. CALVO, *Platón. Diálogos II*, Madrid, 1983.
- CALVO MARTÍNEZ (1988) = J. L. CALVO MARTÍNEZ, *Lisias. Discursos I*, Madrid,  
1988.
- CALVO MARTÍNEZ (1995) = J. L. CALVO MARTÍNEZ, *Lisias. Discursos II*,  
Madrid, 1995.
- COLUBRI FALCÓ (1983) = J. M. COLUBI FALCÓ, *Demóstenes. Discursos  
privados*, (2 vols.), Madrid, 1983.
- CRESPO GÜEMES (1991) = E. CRESPO GÜEMES, *Homero. Iliada*, Madrid, 1991.
- EGGERS LAN (1986) = C. EGGERS LAN, *Platón. Diálogos IV*, Madrid, 1986.
- GARCÍA VALDÉS (1984) = M. GARCÍA VALDÉS, *Aristóteles. Constitución de  
los atenienses*, Madrid, 1984.
- GARCÍA VALDÉS (1988) = M. GARCÍA VALDÉS, *Aristóteles. Política*, Madrid,  
1988.
- GUZMÁN HERMIDA (1980) = J. M. GUZMÁN HERMIDA, *Isócrates. Discursos*,  
(tomo II), Madrid, 1980.
- LISI (1999) = F. LISI, *Platón. Diálogos VIII - IX*, Madrid, 1999.
- LÓPEZ EIRE (1985) = A. LÓPEZ EIRE, *Demóstenes. Discursos políticos*, (tomo  
III), Madrid, 1985.
- LÓPEZ SALVÁ (1987) = M. LÓPEZ SALVÁ, *Plutarco. Obras morales y de  
costumbres (Moralia) III*, Madrid, 1987.

- LÓPEZ SALVÁ (1989) = M. LÓPEZ SALVÁ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) V*, Madrid, 1989.
- MACÍA APARICIO (1993) = L. M. MACÍA APARICIO, *Aristófanes. Comedias*, (3 vols.), Madrid, 1993.
- MEDINA GONZÁLEZ – LÓPEZ FÉREZ (1991) = A. MEDINA GONZÁLEZ – J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Eurípides. Tragedias I*, Madrid, 1991.
- MONTES DE OCA (1978) = F. MONTES DE OCA, *Plutarco. Vidas paralelas*, México, 1978.
- MORALES OTAL - GARCÍA LÓPEZ (1985) = C. MORALES OTAL - J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) I*, Madrid, 1985.
- MORALES OTAL - GARCÍA LÓPEZ (1986) = C. MORALES OTAL - J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) II*, Madrid, 1986.
- PALLÍ BONET (1992) = J. PALLÍ BONET, *Aristóteles. Investigación sobre los animales*, París, 1992.
- PECK (1963) = A. L. PECK, *Aristotle. Generation of animals*, Londres – cambridge, 1963.
- PÉREZ JIMÉNEZ – MARTÍNEZ DÍEZ (1978) = A. PÉREZ JIMÉNEZ – A. MARTÍNEZ DÍEZ, *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, 1978.
- PÉREZ JIMÉNEZ (1985) = A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarco. Vidas Paralelas I*, Madrid, 1985.

- PÉREZ JIMÉNEZ (1996) = A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarco. Vidas Paralelas II*, Madrid, 1996.
- RAMÓN PALERM (1992) = V. M. RAMÓN PALERM, *Plutarco y Nepote. Fuentes e interpretación del modelo biográfico plutarqueo*, Zaragoza, 1992.
- RANZ ROMANILLOS (1952) = A. RANZ ROMANILLOS, *Plutarco. Vidas paralelas*, (2 vols.), Buenos Aires, 1952.
- SANCHO ROYO (1980) = A. SANCHO ROYO, *Apiano. Historia romana I*, Madrid, 1980.
- SEGALÁ Y ESTALELLA (1968) = L. SEGALÁ Y ESTALELLA, *Homero. La Odisea*, Buenos Aires, 1968.

## 6.2. Estudios generales sobre el mundo femenino (selección).

- ADAM (1984) = S. N. ADAM, "L'avortement dans l'antiquité grecque", *Mnimi G.A. Petropoulou*, 1(1984) 139-153.
- ALVARES(1997) = J. ALVARES, "Chariton's erotic history" *AJPH*, 118 (1997) 613-630.
- AMUNDSEN - DIERS (1969) = D. W. AMUNDSEN - C J. DIERS, "The age of menarche in classical Greece and Rome", *Human Biology*, 41 (1969) 125-132.
- AMUNDSEN - DIERS (1970) = D W. AMUNDSEN - C. J. DIERS, "The age of menopause in classical Greece and Rome", *Human Biology*, 42 (1970) 79-86.

- ANDO (1996) =V. ANDO, "Nympha: la sposa e le ninfe", *CUCC*, 52.1 (1996) 47- 82.
- ARNAOUTOGLU (1998) = I. ARNAOUTOGLU, *Ancient greek laws. A sourcebook*, Londres, 1998.
- ARRIGONI (1985) = G. ARRIGONI (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma - Bari, 1985.
- ARTHUR (1976) = M. B. ARTHUR, "Review essay: Classics", *Signs*, 2 (1976) 382-403.
- ASHERI (1977) = D. ASHERI, "Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque", *Annales E.S.C.*, 32 (1977) 21-48.
- BETA (1992) = S. BETA, "Il linguaggio erotico di Cratino", *CUCC*, 40.1 (1992) 95-110.
- BICKERMAN (1975) = E. J. BICKERMAN, "La conception du mariage à Athènes", *BIDR*, 78 (1975) 1-28.
- BLUNDELL (1995) = S. BLUNDELL, *Women in ancient Greece*, Londres, 1995.
- BOYS - STONES (1998) = G. BOYS - STONES, "Eros in government:Zeno and the virtuous city", *CQ*, 48.1 (1998) 168-174.
- BOZZA (1934) = F BOZZA, "Il matrimonio nel diritto attico", *ASGP*, 12 (1934) 353-383.
- BREMER (1975) = J. M. BREMER, "The meadow of love and two passages in Euripides' *Hippolytus*", *Mnemosyne*, 28.3 (1975) 268-280.
- BRIOSO SÁNCHEZ - VILLARRUBIA MEDINA (2000) = M. BRIOSO SÁNCHEZ – A. VILLARRUBIA MEDINA (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 2000.

- BURTON (1998) = J. BURTON, "Women's commensality in the ancient greek world",  
*G&R*, 45.2 (1998) 143-165.
- CALDERÓN DORDA (1997) = E. CALDERÓN DORDA, "Los tópicos eróticos en la  
elegía helenística" *Emerita*, 65.1 (1997) 1- 16.
- CALERO SECAL(1993-94) = I. CALERO SECAL, "La mujer y el amor en las  
sociedades griegas de Atenas y Gortina y el mundo islámico: un  
estudio comparativo". *Flor.Il.*, 4-5 (1993-94) 89-107.
- CALLAWAY (1978) = H. CALLAWAY, "The most essentially female function of all:  
giving birth", en Sh. ARDENER (ed), *Defining females. The nature  
of women in society*, Londres, 1978, pp. 163-184.
- CANTARELLA (1964) = E. CANTARELLA, "La ἐγγύη prima e dopo la legislazione  
di Solone nel diritto matrimoniale attico", *Istituto Lombardo*, 98  
(1964) 121-161.
- CARNEY (1996) = E. D. CARNEY, "Alexander and persian women", *AJPH*, 117.4  
(1996) 563-584.
- CARTLEDGE (1981) = P. CARTLEDGE, "Spartan wives: Liberation or licence?",  
*CQ*, 31(1981) 84-105.
- CHANTRAINE (1946-47) = P. CHANTRAINE, "Les noms du mari et de la femme du  
père et de la mère en grec", *REG*, 59-60 (1946-47) 219-250.
- CHARLIER - RAEPSAET (1971) = (M. Th. CHARLIER - G. RAEPSAET, "Etude d'un  
comportement social: Les relations entre parents et enfants dans la  
société athénienne à l'époque classique", *AC*, 40 (1971) 589-606.

- CLARKE (1994) = W. M. CLARKE, "Phallic vocabulary in Straton", *Mnesmosyne*, 47.4  
(1994) 466-472.
- COHN-HAFT (1995) = L. COHN-HAFT, "Divorce in classical Athens", *JHS*, 115  
(1995) 1-14.
- CORSU (1981) = F. Le CORSU, *Plutarque et les femmes dans les Vies Parallèles*, Paris,  
1981.
- COX (1983) = Ch. A. M. COX, *The social and political ramifications of athenian  
marriages CA. 600-400 B.C.*, Duke 1983.
- CREED (1973) = J. L. CREED, "Moral values in the age of Thucydides", *CQ*, 23 (1973)  
213-231.
- DALTON PALOMO (1996) = M. DALTON PALOMO, *Mujereres, diosas y musas:  
tejedoras de la memoria*, Mexico, 1996.
- DAVIDSON (1998) = J. DAVIDSON, *Courtesans & fishcakes. The consuming passions  
of classical Athens*, Londres, 1998.
- DAUVILLIER (1960) = J. DAUVILLIER, "Le droit du mariage dans les cités grecques  
et hellénistiques d'après les écrits de Saint Paul", *RIDA*, 7 (1960)  
149-164.
- DEWALD (1986) = C. DEWALD, "Women and culture in Herodotus' *Histories*" en H.  
P. FOLEY (ed.), *Reflections of women in Antiquity*, Nueva York,  
1986, pp. 91-125.
- DICKINSON (1973) = Sh. K. DICKINSON, "Abortion in Antiquity", *Arethusa*, 6  
(1973) 159-166.

- DICKINSON (1974) = Sh. K. DICKINSON, "The insubordinate wife in greek literature", *EMC*, 18 (1974) 81-88.
- DOVER (1984) = K. J. DOVER, "Classical greek attitudes to sexual behaviour" en J. PERADOTTO - J. P. SULLIVAN (eds.), *Women in the ancient world: The Arethusa Papers*, Albania, 1984, pp. 143-157.
- DOUCET-BON (1975) = L. V. DOUCET-BON, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, 1975.
- DUBOIS (1988) = P. DUBOIS, *Sowing the body. Psychoanalysis and ancient representations of women*, Chicago, 1988.
- ESLAVA GALÁN (1997) = J. ESLAVA GALÁN, *Amor y sexo en la antigua Grecia*, Madrid, 1997.
- FARAONE (1999) = Ch. A. FARAONE, *Ancient greek love magic*, Londres, 1999.
- FIDIO (1979) = P. De FIDIO, "La donna e il lavoro nella Grecia arcaica", *Nuova DWF*, 12-13 (1979) 188-217.
- FINE - LEDUC (1982) = A. FINE - C. LEDUC, "La dot de la marieé", *Femmes, féminisme et recherches. Actes du Colloque National*, (1982) 168-175.
- FINLEY (1955) = M. I. FINLEY, "Marriage, sale and gift in the homeric world", *RIDA*, 2 (1955) 167-194.
- FLACELIÈRE (1962<sup>2</sup>) = R. FLACELIÈRE, "D'un certain féminisme grec", *REA*, 64 (1962<sup>2</sup>) 109-116.
- FLACELIÈRE (1971) = R. FLACELIÈRE, "Le féminisme dans l'ancienne Athènes",

- Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, (1971) 698-706.
- FLACELIÈRE (1962<sup>1</sup>) = R. FLACELIÈRE, *Love in ancient Greece*, Nueva York, 1962<sup>1</sup>.
- FLORY (1978) = S. FLORY, "Arion's leap: brave gestures in Herodotus", *AJPH*, 99.4 (1978) 411-421.
- GALIANO - LASSO DE LA VEGA - ADRADOS (1985) = M. F. GALIANO - J. S. LASSO DE LA VEGA - F. R. ADRADOS, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid 1985.
- GARLAND (1990) = R. S. J. GARLAND, *The greek way of life from conception to old age*, Londres, 1990.
- GARNER (1987) = R. GARNER, *Law & society in classical Athens*, Croom Helm, 1987.
- GARZÓN DÍAZ (1984) = J. GARZÓN DÍAZ, "La belleza en la novela griega", *Helmantica*, 107 (1984) 243-266.
- GERNET (1921) = L. GERNET, "Sur l'épiclerat", *REG*, 34 (1921) 337-379.
- GILABERT BARBERÁ (1985) = P. GILABERT BARBERÁ, "Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Eros?", *Emerita*, 53 (1985) 315-345.
- GILMARTIN (1970) = K. GILMARTIN, "Talthybius and the trojan women", *AJPH*, 91.2 (1970) 213-222.
- GOLDHILL (1994) = S. GOLDHILL, "Representing democracy: women at the great dionysia" en R. OSBORNE-S. HORNOBLOWER (eds.), *Ritual, finance, politics and account of Athenian democracy*, 1994, pp. 347-

369.

- GOMME (1925) = A. W. GOMME, "The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries", *CPh*, 20 (1925) 1-26.
- GOODWATER (1975) = L. GOODWATER, *Women in Antiquity: An annotated bibliography*, Nueva Jersey, 1975.
- GOULD (1980) = J. GOULD, "Law, custom and myth: Aspects of the social position of women in classical Athens", *JHS*, 100 (1980) 38-59.
- GOURÉVITCH (1988) = D. GOURÉVITCH, "Grossesse et accouchement dans l'iconographie antique", *DossHistArch*, 123 (1988) 42-48.
- GOURÉVITCH (1985) = D. GOURÉVITCH, "La mort de la femme en couches et dans les suites de couches" en *La mort. Les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen*, (1985) 187-193.
- GRAHAM (1988) = A. J. GRAHAM, "The woman at the window: observations on the stele from the harbour of Thasos", *JHS*, 118 (1998) 22-40.
- HANSON (1975) = A. E. HANSON, "Hippocrates: Diseases of women 1", *Signs*, 1 (1975) 567-584.
- HARRIS (1993) = E. M. HARRIS, "Apotimema athenian terminology for real security in leases and dowry agreements", *CQ*, 43 (1993) 73-95.
- HARRISON (1968) = A. R. W. HARRISON, *The law of Athens I. The family and property*, Oxford, 1968.
- HARVEY (1984) = D. HARVEY, "Women in ancient Greece", *HT*, 34 (1984) 45-47.
- HARVEY (1985) = D. HARVEY "Women in Thucydides", *Arethusa*, 18 (1985) 67-90.

- HEDREEN (1994) = G. HEDREEN, "Silens, nymphs and maenads", *JHS*, 114 (1994) 47-69.
- HERFST (1922) = P. HERFST, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht, 1922.
- HIBLER (1988) = R. W. HIBLER, *Life and learning in ancient Athens*, Boston, 1988.
- HIRVONEN (1968) = K. HIRVONEN, *Matriarchal survivals and certain trends in Homer's female characters*, Helsinki, 1968.
- HODKINSON (1986) = S. HODKINSON, "Land tenure and inheritance in classical Sparta", *CQ*, 36.2 (1986) 378-406.
- HOFFMANN (1992) = G. HOFFMANN, *Le jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris 1992.
- HUMPHREYS (1983) = S. C. HUMPHREYS, *The family women and death. Comparative studies*, Londres, 1983.
- JONG (1991) = I. J. F. De JONG, "Gynaikion ethos: Misogyny in the homeric scholia", *Eranos*, 89 (1991) 13-24.
- JUST (1975) = R. JUST, "Conceptions of women in classical Athens", *JASO*, 6 (1975) 153-170.
- JUST (1989) = R. JUST, *Women in athenian law and life*, Londres-Nueva York, 1989.
- KARABELIAS (1982) = E. KARABELIAS, "L'epiclerat a Sparte", *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, II (1982) 469-480.
- KATZ (1998) = M. A. KATZ, "Did the women of ancient Athens attend the theater in the eighteenth century?", *CPh*, 93.2 (1998) 105- 124.

- KEULS (1986) = E. KEULS, "History without women: Necessity or illusion?", *DHA*, 12 (1986) 125-145.
- KILMER (1982) = M. F. KILMER, "Genital phobia and depilation" *JHS*, 102 (1982) 104-112.
- KILMER (1993) = M. F. KILMER, *Greek erotica on red-figure vases*, Duckworth, 1993.
- KING (1998) = H. KING, *Hippocrates' woman, Reading the female body in ancient Greece*, Londres, 1998.
- KUNSTLER (1987) = B. L. KUINSTLER, "Family dynamics and female power in ancient Sparta", en M. SKINNER, (ed.), *Rescuing Creusa. New methodological approaches to women in Antiquity*, Lubbock (Texas), 1987, pp. 31-48.
- LACEY (1970) = W. K. LACEY, "Aspects of greek marriage", *Australian Universities language and literature Association 1970. Proceedings and papers of the 13<sup>th</sup> Congress held at Monash Univ.*, (1970) 58-77.
- LICHT (1931) = H. LICHT, *Sexual life in ancient Greece*, Londres, 1931.
- MAGNIEN (1936) = V. MAGNIEN, "Le mariage chez les grecs anciens. L'initiation nuptiale", *AC*, 5 (1936) 115-138.
- MAGNIEN (1937) = V. MAGNIEN, "Vocabulaire grec reflétant les rites du mariage", *Mélanges offerts à A. M. DESROUSSEAUX par ses amis et ses élèves*, (1937) 293-299.
- MAITLAND (1992) = J. MAITLAND, "Dynasty and family in the Athenian city state: a

- view from attic tragedy”, *CQ*, 42.1 (1992) 26-40.
- MARGEL (1995) = S. MARGEL, “Les nourritures de l’âme. Essai sur la fonction nutritive et séminale dans la biologie d’ Aristote”, *REG*, 108 (1995) 91-106.
- MASSEY (1988) = M. MASSEY, *Women in ancient Greece and Rome*, Cambridge, 1988.
- MOSSÉ (1990) = C. MOSSÉ, *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, 1990.
- MURNAGHAN (1986) = Sh. MURNAGHAN, “Antigone 904-920 and the institution of marriage”, *AJPh*, 107.2 (1986) 192-207.
- MURRAY (1972) = O. MURRAY, “Herodotus and hellenistic culture”, *CQ*, 22.1 (1972) 200-215.
- MURRAY (1968) = O. MURRAY, "Life and society in classical Greece", en J. BOARDMAN-J. GRIFFIN-O. MURRAY (eds.), *The Oxford History of the classical world. Greece and the hellenistic world*, Oxford, 1968, pp. 198-227.
- OAKLEY - SINOS (1993) = J. H OAKLEY - R. H. SINOS, *The wedding in ancient Athens*, Madison, 1993.
- OOST (1977) = S. I. OOST, "Xenophon's attitude toward women", *CW*, 71 (1977-78) 225-236.
- PANTEL (1991) = P. Sch. PANTEL (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I. La Antigüedad*, Madrid, 1991.
- PARSINO (2000) = E PARSINO, “Lighting the world of women: lamps and torches

- in the hands of women in the late archaic and classical periods”,  
*G&R*, 47.1 (2000) 19-43.
- PATTERSON (1991) = C. B. PATTERSON, "Marriage and the married woman in athenian law", en S. B. POMEROY (ed.), *Women's history and ancient history*, Chapel Hill, 1991, pp.48-72.
- PEMBROKE (1979) = S. G. PEMBROKE, "The early human family: Some views 1770-1870", en R. R. BOLGAR (ed.), *Classical influences on western thought A.D. 1650-1870*, Cambridge, 1979, pp. 275-291.
- PEMBROKE (1967) = S. G. PEMBROKE, "Women in charge: The function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of matriarchy" *JWI*, 30 (1967) 1-35.
- PINO CAMPOS (2001) = L. M. PINO CAMPOS, "Las muy diversas variantes del tema del amor en Grecia”, *Tempus*, 28 (2001) 79-83.
- POMEROY (1984) = S. B. POMEROY, "Charities for greek women", *Mnemosyne*, 37 (1984) 25-55.
- POMEROY (1980) = S. B. POMEROY, "Classical Antiquity" en G. L. SOLIDAY (ed.), *History of the family and kinship: A select international bibliography*, Millwood (Nueva York), 1980, pp. 159-167.
- POMEROY (1990) = S. B. POMEROY, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1990.
- RAEPSAET (1971) = G. RAEPSAET, "Les motivations de la natalité à Athènes aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère", *AC*, 40 (1971) 80-110.

- REDFIELD (1982) = J. REDFIELD, "Notes on the greek wedding", *Arethusa*, 15 (1982)  
181-201.
- RICHTER (1971) = D. C. RICHTER, "The position of women in classical Athens", *CJ*,  
67 (1971) pp. 1-8.
- ROUGE (1970) = J. ROUGE, "La colonisation grecque et les femmes", *CH*, 15 (1970)  
307-317.
- ROUSSELLE (1980) = A. ROUSSELLE, "Images médicales du corps. Observations  
féminine et idéologie masculine: Le corps de la femme d'après les  
médecins grecs", *Annales E.S.C.*, 35 (1980) 1089-1115.
- ROY (1997) = J. ROY, "An alternative sexual morality for classical Athenians" *G&R*,  
44.1 (1997) 11-22.
- SÁNCHEZ GARCÍA (1990) = M. P. SÁNCHEZ GARCÍA, "Sexo y matrimonio en la  
obra homérica", *Homenatge a J. Alsina. Actes del Xe Simposi de la  
Secció Catalana de la SEEC*, 1 (1990) 297-300.
- SAVALLI (1983) = I. SAVALLI, *La donna nella società della Grecia antica*, Bolonia,  
1983.
- SCHAPS (1979) = D. M. SCHAPS, *Economic rights of women in ancient  
Greece*, Edimburgo, 1979.
- SCHAPS (1987) = D. M. SCHAPS, "The women of Greece in wartime", *CPh*, 77 (1987)  
193-213.
- SEALEY (1984) = R. SEALEY, "On lawful concubinage in Athens", *ClAnt*, 3 (1984)  
111-133.

- SEALEY (1988) = R. SEALEY, *Women and law in classical Greece*, Chapel Hill-Londres, 1988.
- SELTMAN (1955) = Ch. SELTMAN, "The status of women in Athens", *G&R*, 24 (1955) 119-124.
- SISSA (1987) = G. SISSA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987.
- SISSA (1984) = G. SISSA, "Une virginité sans hymen: Le corps féminin en Grèce ancienne", *Annales (ESC)*, 39 (1984) 1119-1139.
- SOLANA (1994) = J. SOLANA, *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*, Barcelona, 1994.
- THORNTON (1997) = B. S. THORNTON, *Eros. The myth of ancient greek sexuality*, Oxford (USA), 1997.
- TORRES (1995) = J. M. TORRES, "optima uxor/impudica et perversa mulier en la epistolografía griega cristiana", *Faventia*, 17.2 (1995) 59-68.
- TRITLE (1989) = L. A. TRITLE, "Epikleroi at Athens", *AHB*, 3 (1989) 54- 59.
- TOUTAIN (1940) = J. TOUTAIN, "Le rite nuptial de l'anakalypterion", *REA*, 42 (1940) 345-353.
- VERILHAC – VIAL - DARMEZIN (1990) = A. M. VERILHAC - C. VIAL – L.DARMEZIN, *La femme dans le monde méditerranéen II. La femme grecque et romaine. Bibliographie*, Paris, 1990.
- VERNANT (1973) = J. P. VERNANT, "Le mariage en Grèce archaïque", *PP*, 148 (1973) 51-74.

- VRIES (1943) = C. J. De VRIES, "Σωφροσύνη en grec classique", *Mnemosyne*, 11 (1943) 81-101.
- WALCOT (1978) = P. WALCOT, "Herodotus on rape", *Arethusa*, 11 (1978) 137-147.
- WALCOT (1987) = P. WALCOT, "Romantic love and true love: Greek attitudes to marriage", *AncSoc*, 18 (1987) 5-33.
- WELLS (1975) = C. WELLS, "Ancient obstetric hazards and female mortality" *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 51 (1975) 1235-1249.
- WHITE (1989) = F. C. WHITE, "Love and beauty in Plato's *Symposium*", *JHS*, 109 (1989) 149-157.
- WOLFF (1944) = H. J. WOLFF, "Marriage law and family organisation in ancient Athens", *Traditio*, 2 (1944) 43-95.

# *Índices*

## 7. Índices.

### 7.1. Términos de *realia* y términos relativos al mundo femenino.

**Aborto** = 327, 328, 329.

**Agón** = 83.

**Amazona** = 196, 228, 376, 377.

**Amor** = 251, 259, 276, 280, 283, 284, 286, 290, 293, 296, 297, 300, 303, 305, 310, 354, 372, 399, 465, 466, 468, 469.

**Arconte** = 54, 66, 117, 118.

**Belleza** = 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 275, 277, 291, 293, 301, 303, 304, 305, 309, 366, 369, 370, 416, 443, 469.

**Bordado** = 379, 380, 381, 382, 387.

**Casada** = 47, 65, 67, 91, 104, 117, 118, 120, 122, 127, 128, 145, 148, 150, 152, 153, 164, 165, 167, 168, 173, 179, 181, 182, 186, 187, 199, 202, 203, 211, 218, 220, 221, 223, 227, 232, 235, 236, 238, 239, 249, 263, 287, 291, 305, 309, 314, 322, 332, 358, 366, 374, 394, 410, 412, 440, 442, 443.

**Castidad** = 217, 239, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 354, 358, 367, 417.

**Ceremonia** = 29, 30, 37, 40, 64, 66, 67, 75, 98, 99, 101, 105, 107, 122, 128, 134, 144, 145, 146, 151, 152, 153, 154, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 198, 202, 203, 208, 209, 210, 228, 235, 237, 238, 241, 246, 272, 273, 326, 440, 441, 442.

**Ciudadana** = 64, 66, 122, 173, 196, 197, 204, 230, 313, 412, 413, 421, 422.

**Cohabitación** = 65, 67, 144, 152, 154, 164, 166, 167, 203, 231.

**Coito** = 210, 226, 229, 230, 2378, 271, 328, 420.

**Compromiso** = 28, 38, 51, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 80, 82, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 139, 140, 142, 155, 156, 161, 162, 163, 173, 189, 435, 436, 437, 438.

**Concubina** = 29, 38, 131, 152, 172, 173, 174, 196, 197, 198, 205, 213, 217, 233, 235, 236, 255, 287, 289, 290, 291, 292, 303, 304, 339, 352, 357, 365, 391, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 422, 448, 475.

**Concubinato** = 65, 198, 410, 415.

**Convivencia** = 65, 78, 144, 152, 155, 166, 177, 178, 190, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 258, 346, 441.

**Cópula** = 5, 29, 39, 149, 154, 176, 184, 185, 199, 203, 210, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 231, 234, 237, 271, 300, 324, 441, 442.

**Cosmética** = 253, 254, 262, 371.

**Decencia** = 358, 360, 364, 366, 367, 368, 369, 371 .

**Demo** = 60, 94, 316, 407.

**Deseo erótico** = 72, 214, 215, 251, 261, 262, 264, 265, 267, 278, 290, 291, 299, 308, 311, 369, 441.

**Deshonra** = 79, 154, 197, 205, 217, 218, 221, 222, 223, 347, 354, 358, 365, 409, 411.

**Divorcio** = 130, 132, 133, 134, 139, 167, 233, 314, 319, 354, 355.

**Doncella** = 159, 205, 218, 234, 241, 242, 245, 246, 248, 442.

**Dote** = 9, 29, 39, 40, 67, 74, 91, 111, 117, 118, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 189, 210, 211, 262, 309, 314, 315, 316, 357, 366, 381, 392, 412, 413, 435, 438, 448.

**Embarazo** = 207, 317, 320, 321, 322, 324, 326, 327, 329, 330, 334, 399.

**Endogamia** = 49, 58, 59, 60, 61, 95, 268.

**Epiclerato** = 123, 125, 127, 326.

**Eros** = 276, 277, 284, 469, 476.

**Esclava** = 74, 129, 141, 193, 204, 242, 287, 288, 292, 296, 303, 313, 322, 332, 353, 354, 360, 368, 369, 373, 375, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 395, 396, 398, 399, 410, 411, 414, 419, 421, 447, 474.

**Esposa** = 6, 10, 27, 28, 29, 38, 46, 47, 48, 51, 53, 55, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 84, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 157, 162, 164, 165, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 199, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 243, 247, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 271, 273, 274, 278, 280, 281, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 328, 330, 333, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 399, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 435, 436, 437, 441, 442, 445, 446, 447, 448, 449, 474.

**Esterilidad** = 256, 319, 337, 354, 355, 411, 417.

**Familia** = 5, 27, 29, 34, 45, 46, 47, 49, 50, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 74, 77, 93, 99, 102, 115, 116, 120, 121, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 144, 146, 153, 157, 160, 161, 167, 168, 170, 176, 179, 205, 221, 233, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 273, 294, 297, 339, 340, 341, 344, 345, 361, 374, 375, 378, 379, 380, 400, 410, 418, 419, 420, 423, 432, 437, 447, 448.

**Fecundación** = 324.

**Fertilidad** = 41, 158, 160, 164, 165, 352, 353, 354.

**Fidelidad** = 70, 81, 82, 219, 252, 266, 304, 307, 309, 416.

**Gestación** = 317, 319, 320, 321, 326, 329, 330, 335.

**Gineceo** = 152, 263, 278, 332, 336, 339, 341, 360, 366, 375, 376, 379, 404.

**Heredera** = 37, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 125, 126, 127, 141, 326.

**Hermana** = 51, 53, 61, 72, 75, 124, 128, 129, 130, 135, 148, 182, 183, 198, 199, 208, 209, 235, 236, 246, 269, 271, 272, 273, 301, 406.

**Hetera** = 10, 217, 223, 229, 252, 254, 261, 286, 287, 289, 290, 309, 332, 339, 354, 360, 365, 369, 370, 372, 375, 386, 412, 415, 445.

**Hilandería** = 377, 379, 381, 383, 388, 391, 396.

**Honra** = 29, 197, 206, 217, 259, 270, 294, 307, 310, 330, 351, 352, 354, 355, 358, 359, 370, 371, 372, 411, 412.

**Incesto** = 267, 268, 270, 271, 272, 273.

**Lana** = 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 397.

**Madre** = 28, 29, 42, 56, 65, 68, 84, 89, 100, 112, 115, 119, 122, 129, 131, 132, 134, 135, 155, 182, 189, 207, 235, 236, 257, 261, 266, 268, 269, 270, 271, 302, 313, 318, 323, 327, 336, 347, 349, 352, 353, 354, 356, 358, 359, 360, 375, 379, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 419, 420, 421.

**Maternidad** = 29, 164, 235, 238, 297, 315, 316, 317, 323, 324, 325, 327, 332, 333, 334, 338, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 371, 386, 393, 395, 418, 419, 425, 426, 439.

**Matrilocal** = 99, 103, 104.

**Moral** = 9, 36, 150, 221, 222, 227, 240, 243, 261, 262, 269, 275, 279, 280, 300, 311, 312, 329, 334, 341, 349, 361, 366, 432, 434, 444, 446.

**Novia** = 28, 29, 47, 64, 65, 66, 88, 96, 98, 99, 109, 140, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 174, 178, 184, 190, 220, 238, 239, 246, 259, 437, 440.

**Nupcia** = 63, 144, 145, 150, 152, 167, 168, 169, 171, 172, 179, 180, 181, 198, 233, 238, 240, 246, 250, 269, 439, 443.

**Paridora** = 27.

**Parto** = 41, 135, 149, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 352, 358, 359.

**Pasión** = 259, 262, 272, 301, 312, 444.

**Patrilocal** = 98, 103, 104.

**Poligamia** = 94, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 181, 228, 236, 263, 294, 441.

**Procreación** = 35, 41, 65, 100, 115, 145, 149, 158, 164, 165, 212, 216, 217, 223, 227, 259, 287, 289, 291, 315, 317, 318, 320, 324, 325, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 344, 355, 357, 358, 386, 387, 399, 411, 418, 427, 445.

**Promesa** = 64, 65, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 82, 89, 91, 93, 98, 107, 110, 126, 129, 155, 189.

**Promiscuidad** = 221, 222, 227, 237, 335.

**Prostituta** = 166, 172, 215, 222, 223, 231, 233, 252, 253, 353.

**Prudencia** = 284, 295, 309, 359, 360, 366, 367, 368, 372.

**Pudor** = 309, 358, 359, 360, 361, 366, 370.

**Quitón** = 361, 362.

**Reclusión** = 35, 42, 152, 332, 340, 375, 376, 378, 422.

**Respetabilidad** = 197, 213, 220, 229, 236, 250, 261, 262, 266, 293, 309, 311, 360, 381, 440.

**Ritual** = 37, 40, 41, 56, 63, 64, 65, 73, 80, 89, 90, 91, 126, 128, 144, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 161, 162, 164, 172, 173, 178, 185, 188, 189, 190, 196, 199, 203, 208, 210, 241, 247, 340, 353, 411, 413, 431, 439, 441, 469.

**Señora** = 309, 369, 372, 374, 376, 382, 383, 384, 385, 389, 392, 424, 448.

**Sexualidad** = 6, 29, 152, 156, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 227, 230, 232, 233, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 248, 287, 318, 332, 340, 442, 443, 443.

**Soltera** = 76, 100, 113, 125, 129, 130, 145, 146, 147, 151, 157, 160, 1723, 185, 205, 210, 218, 221, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 258, 332, 379, 442.

**Status** = 49, 56, 59, 64, 66, 67, 69, 82, 94, 106, 131, 139, 174, 181, 183, 186, 188, 190, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 212, 221, 279, 281, 289, 313, 315, 381, 384, 385, 412, 414, 418, 419, 420, 421, 422, 437, 476.

**Tejido** = 379, 380, 381, 383, 384, 386, 387, 389, 447.

**Telar** = 383, 384.

**Virginidad** = 150, 151, 156, 174, 205, 233, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 443.

**Virtud** = 83, 91, 143, 217, 219, 232, 233, 238, 239, 243, 247, 252, 254, 266, 280, 297,  
309, 311, 334, 339, 340, 347, 351, 359, 364, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 374,  
394, 406, 407, 412, 417, 438, 446.

## 7.2. Pasajes griegos.

### 7.2.1. Heródoto.

**I 8, 1** = 264, 293.

**I 8, 2** = 264.

**I 8, 3** = 361, 362.

**I 8, 4** = 293, 362.

**I 8, 13** = 361.

**I 9, 1** = 362.

**I 10, 2** = 363.

**I 10, 3** = 363.

**I 11, 2** = 365.

**I 11, 3** = 365.

**I 31, 2** = 353, 409.

**I 31, 4** = 353, 409.

**I 37, 3** = 206.

**I 59, 1** = 318.

**I 59, 2** = 99, 318.

**I 60, 2** = 57, 195.

**I 61, 1** = 57, 179, 223.

**I 74, 4** = 50, 74, 164.

**I 91, 5** = 420.

**I 91, 6** = 204, 420.

**I 92, 3** = 316.

**I 93, 4** = 111, 136, 138, 210.  
**I 107, 2** = 71, 74, 146, 164, 206.  
**I 108, 1** = 206.  
**I 108, 2** = 320.  
**I 108, 4** = 316.  
**I 110, 1** = 204.  
**I 111, 1** = 316, 320.  
**I 113, 3** = 399.  
**I 117, 2** = 316.  
**I 135, 1** = 174, 181, 218, 415.  
**I 136, 2** = 400.  
**I 172, 1** = 375.  
**I 173, 5** = 196, 204, 413, 422.  
**I 182, 2** = 230.  
**I 196, 1** = 146, 240.  
**I 196, 2** = 100, 211, 258.  
**I 196, 3** = 76, 240, 258.  
**I 198, 1** = 222, 235.  
**I 199, 1** = 222, 237.  
**I 205, 1** = 55, 114, 195.  
**I 216, 1** = 185, 221, 228, 236, 300.  
**II 1, 1** = 316.  
**II 2, 5** = 402.  
**II 30, 4** = 334.  
**II 35, 2** = 380.  
**II 35, 4** = 377.  
**II 47, 1** = 60, 77, 94, 95.  
**II 64, 1** = 221, 222.  
**II 66, 1** = 219, 230.  
**II 89, 1** = 225.

II 89, 2 = 225.  
II 92, 1 = 204.  
II 107, 2 = 408.  
II 111, 4 = 194.  
II 116, 3 = 380.  
II 120, 2 = 206.  
II 121ζ, 2 = 79, 205.  
II 129, 3 = 119.  
II 130, 2 = 413.  
II 131, 1 = 222, 267.  
II 181, 1 = 53, 180, 299.  
II 181, 2 = 53, 224, 228, 235.  
II 181, 3 = 235, 298.  
II 181, 4 = 224, 298.  
III 1, 1 = 108, 374.  
III 1, 2 = 71, 74, 108, 198.  
III 1, 3 = 159.  
III 2, 1 = 316.  
III 2, 2 = 316.  
III 3, 1 = 358.  
III 3, 2 = 358, 408.  
III 3, 3 = 408.  
III 14, 2 = 241.  
III 14, 3 = 241.  
III 31, 1 = 182.  
III 31, 2 = 183, 208, 272, 296.  
III 31, 4 = 272.  
III 31, 5 = 183, 208, 209.  
III 31, 6 = 198.  
III 32, 4 = 329.

III 39, 2 = 53.  
III 48, 3 = 242.  
III 50, 2 = 316.  
III 65, 7 = 337.  
III 68, 3 = 171, 194, 204.  
III 69, 3 = 375.  
III 69, 6 = 231, 236.  
III 80, 5 = 224.  
III 84, 2 = 60, 181, 3757.  
III 88, 2 = 169, 172, 181, 203, 246.  
III 88, 3 = 172, 195.  
III 97, 4 = 241.  
III 101, 2 = 335.  
III 118, 1 = 219.  
III 118, 2 = 219.  
III 119, 6 = 115.  
III 130, 4 = 171.  
III 137, 1 = 106.  
III 137, 5 = 58, 106.  
III 159, 2 = 336.  
IV 3, 1 = 316.  
IV 9, 2 = 215.  
IV 9, 3 = 329.  
IV 15, 1 = 344.  
IV 15, 3 = 344.  
IV 26, 2 = 422.  
IV 34, 1 = 157, 241.  
IV 34, 2 = 157.  
IV 35, 1 = 241.  
IV 43, 1 = 409.

IV 43, 2 = 244.  
IV 78, 1 = 316, 403.  
IV 80, 3 = 316.  
IV 104, 1 = 226, 237, 419.  
IV 113, 1 = 228.  
IV 114, 1 = 196.  
IV 114, 3 = 27, 377.  
IV 114, 4 = 27, 377.  
IV 117, 1 = 145, 151, 185, 245.  
IV 145, 5 = 46, 180.  
IV 154, 1 = 180.  
IV 164, 4 = 194.  
IV 168, 2 = 151, 205, 234, 247.  
IV 172, 2 = 176, 184, 185, 189, 199, 220, 226, 239.  
IV 177, 1 = 189.  
IV 180, 2 = 246.  
IV 180, 3 = 246.  
IV 180, 5 = 210, 226, 237, 419.  
IV 180, 6 = 419.  
IV 195, 2 = 245.  
V 3, 1 = 52.  
V 5, 1 = 176, 199, 294.  
V 6, 1 = 109, 221, 249, 443.  
V 16, 2 = 94, 175, 181.  
V 18, 2 = 173, 236, 414.  
V 18, 3 = 375.  
V 18, 4 = 255.  
V 20, 1 = 223, 236.  
V 21, 2 = 51, 72, 74, 75.  
V 25, 1 = 61.

V 32, 1 = 51, 106, 177.  
V 39, 1 = 61, 194, 273, 301, 315.  
V 39, 2 = 315.  
V 40, 1 = 274.  
V 40, 2 = 274.  
V 41, 1 = 317, 319.  
V 41, 2 = 323.  
V 47, 1 = 107.  
V 70, 1 = 229.  
V 71, 1 = 54.  
V 92 $\beta$ , 1 = 59, 94, 260.  
V 92 $\gamma$ , 1 = 316.  
V 92 $\gamma$ , 2 = 401.  
V 92 $\delta$ , 1 = 407.  
V 92 $\eta$ , 3 = 226.  
V 92 $\zeta$ , 2 = 335.  
VI 9, 4 = 243.  
VI 32, 1 = 243.  
VI 39, 2 = 52, 179.  
VI 41, 2 = 316.  
VI 41, 4 = 73, 74, 76, 421.  
VI 43, 1 = 60, 61, 181.  
VI 43, 3 = 60.  
VI 52, 2 = 317.  
VI 52, 4 = 407.  
VI 52, 6 = 401.  
VI 52, 7 = 401.  
VI 53, 1 = 316.  
VI 57, 4 = 116, 125, 246.

**VI 61, 2** = 180, 256, 315, 319.  
**VI 61, 5** = 146.  
**VI 62, 1** = 264, 293.  
**VI 69, 5** = 327.  
**VI 71, 1** = 168.  
**VI 71, 2** = 124, 164, 168, 180.  
**VI 122, 2** = 74, 113, 128, 142, 146.  
**VI 126, 1** = 86.  
**VI 126, 3** = 87.  
**VI 127** = 86.  
**VI 129** = 87, 106.  
**VI 130** = 106.  
**VI 130, 2** = 87, 90, 164, 179, 207, 243.  
**VI 131, 2** = 207, 212, 320.  
**VI 137, 3** = 224.  
**VI 138, 2** = 316, 403.  
**VI 138, 3** = 408.  
**VI 138, 4** = 316.  
**VI 139, 1** = 337.  
**VII 2, 2** = 316.  
**VII 61, 3** = 194.  
**VII 64, 2** = 317.  
**VII 69, 2** = 172, 298.  
**VII 73, 1** = 57, 194.  
**VII 82, 1** = 316.  
**VII 83, 2** = 414.  
**VII 97, 1** = 316.  
**VII 99, 1** = 10, 344.  
**VII 99, 3** = 10, 344  
**VII 107, 2** = 415.

**VII 114, 1 = 242.**  
**VII 137, 3 = 52.**  
**VII 141, 4 = 316.**  
**VII 150, 2 = 316.**  
**VII 165, 1 = 194.**  
**VII 166, 1 = 420.**  
**VII 187, 1 = 391, 413.**  
**VII 189, 1 = 194.**  
**VII 205, 1 = 116, 121.**  
**VII 224, 2 = 126, 127, 128, 136, 137, 141, 164, 316.**  
**VII 239, 4 = 116, 121.**  
**VIII 33, 1 = 225.**  
**VIII 136, 1 = 51, 194, 316.**  
**VIII 137, 2 = 389.**  
**VIII 137, 3 = 389.**  
**IX 76, 1 = 413.**  
**IX 108, 1 = 110, 226.**  
**IX 108, 2 = 110, 293.**  
**IX 109, 1 = 381.**  
**IX 111, 2 = 72, 74, 164, 204.**  
**IX 111, 3 = 110, 355.**  
**IX 111, 5 = 181, 182, 204, 209.**  
**IX 112, 1 = 260.**  
**IX 113, 1 = 61, 228, 261.**  
**IX 113, 2 = 61.**  
**IX 116, 3 = 221.**

#### 7.2.2. Tucídides.

**I 9, 1 = 82.**

**I 126, 3** = 53, 187.  
**I 128, 7** = 52, 187.  
**II 4, 2** = 10, 345.  
**II 4, 4** = 10.  
**II 29, 1** = 53, 199.  
**II 29, 3** = 199.  
**II 45, 2** = 251, 366.  
**II 78, 3** = 390.  
**II 101, 5** = 72, 74, 75.  
**V 82, 6** = 10, 345.  
**VI 55, 1** = 316.  
**VI 59, 3** = 71, 74.  
**VIII 21, 1** = 60, 78, 94.

### 7.2.3. Jenofonte.

*Ages.*

**III 3** = 55, 101, 154, 191.  
**VI 7** = 243, 245.

*An.*

**I 1, 4** = 407.  
**II 4, 8** = 55, 96.  
**III 2, 5** = 232.  
**III 2, 25** = 236, 249, 443.  
**IV 1, 24** = 78, 155.  
**IV 5, 24** = 188.  
**VII 2, 2** = 73, 74, 76.  
**VII 2, 38** = 70, 74, 80.

**VII 8, 8 = 316, 398.**

*Cyn.*

**I 9 = 53, 188.**

*Cyr.*

**I 2, 1 = 316.**

**I 2, 8 = 404.**

**I 3, 1 = 316, 356, 401.**

**I 3, 4 = 375.**

**I 3, 7 = 356.**

**I 3, 9 = 410.**

**I 3, 11 = 171, 375.**

**I 3, 13 = 406.**

**I 3, 16 = 404.**

**I 4, 1 = 404.**

**I 4, 13 = 316.**

**I 5, 2 = 316.**

**II 3, 10 = 402.**

**II 4, 5 = 316.**

**III 1, 10 = 316.**

**III 1, 36 = 296.**

**III 1, 41 = 303.**

**III 1, 43 = 344.**

**IV 3, 1 = 255.**

**IV 4, 10 = 213.**

**IV 6, 3 = 74, 80, 121, 155, 188.**

**IV 6, 9 = 74, 113, 147, 247.**

**V 1, 4 = 369.**

**V 1, 5 = 369.**

V 1, 8 = 265.  
V 1, 9 = 275.  
V 1, 10 = 269, 293.  
V 1, 14 = 278, 293.  
V 1, 15 = 278  
V 1, 18 = 372, 373.  
V 2, 7 = 79.  
V 2, 8 = 128, 143.  
V 2, 12 = 55.  
V 2, 28 = 304, 416.  
V 5, 2 = 339.  
V 5, 30 = 305.  
VI 1, 31 = 267, 293, 308, 311.  
VI 1, 32 = 308, 311.  
VI 1, 33 = 267, 293.  
VI 1, 34 = 293.  
VI 1, 36 = 276, 293.  
VI 1, 41 = 256, 284.  
VI 1, 47 = 283.  
VI 1, 49 = 375.  
VI 1, 51 = 398.  
VI 4, 2 = 382.  
VI 4, 5 = 306.  
VI 4, 6 = 306.  
VI 4, 9 = 282.  
VI 4, 10 = 282, 303.  
VII 2, 28 = 423.  
VII 3, 12 = 80, 155, 371.  
VII 3, 14 = 304.  
VII 5, 60 = 200, 295, 347.

**VIII 4, 13** = 74, 80, 155.  
**VIII 4, 15** = 85.  
**VIII 4, 16** = 101.  
**VIII 4, 18** = 85.  
**VIII 4, 19** = 192, 253, 285.  
**VIII 4, 20** = 255.  
**VIII 4, 21** = 85, 192, 285.  
**VIII 4, 23** = 342.  
**VIII 5, 18** = 159.  
**VIII 5, 19** = 74, 126, 128, 138, 189.  
**VIII 5, 20** = 112, 140, 155.  
**VIII 5, 28** = 112, 155, 189, 257.  
**VIII 7, 14** = 402.

*HG*

**II 1, 8** = 316.  
**III 3, 2** = 421.  
**IV 1, 4** = 74, 100.  
**IV 1, 7** = 97, 100, 147, 258.  
**IV 1, 9** = 152, 161, 190.  
**IV 1, 13** = 101.  
**IV 1, 14** = 71, 97, 98, 101.  
**IV 1, 39** = 316.  
**IV 4, 19** = 352.  
**V 4, 7** = 380  
**VI 4, 7** = 242.  
**VI 4, 37** = 162, 315.

*Hier.*

**I 27** = 62, 193, 288.

**I 28** = 57.

**I 30** = 193, 288.

**III 3** = 308.

**III 7** = 307.

**IV 1** = 346.

**VIII 6** = 232.

*Lac.*

**I 3** = 331, 386.

**I 4** = 315, 331, 386.

**I 5** = 166.

**I 6** = 149, 326.

**I 7** = 201.

**I 8** = 213.

**I 9** = 393.

**II 12** = 232.

**III 4** = 367.

**III 5** = 244, 245.

**XI 3** = 360.

*Mem.*

**I 1, 8** = 188, 287.

**I 4, 7** = 399.

**I 5, 2** = 247.

**II 1, 22** = 368.

**II 1, 23** = 368.

**II 1, 27** = 369.

**II 1, 30** = 227, 300.

**II 2, 4** = 333.

**II 2, 5** = 330, 393, 399.

**II 2, 9** = 405.  
**II 2, 10** = 405.  
**II 2, 13** = 405.  
**II 2, 14** = 405.  
**II 7, 5** = 382.  
**II 7, 9** = 382.  
**II 7, 10** = 361.  
**II 7, 12** = 385.  
**IV 4, 20** = 270.  
**IV 4, 21** = 270.  
**IV 4, 22** = 270.  
**IV 4, 23** = 325.

*Oec.*

**III 10** = 188, 424, 427.  
**III 12** = 345.  
**III 13** = 147, 188, 240.  
**III 14** = 359, 373.  
**III 15** = 348, 395, 425.  
**VII 3** = 349, 395.  
**VII 5** = 148, 349.  
**VII 6** = 347, 379, 383.  
**VII 7** = 348.  
**VII 8** = 342.  
**VII 10** = 74, 80, 102, 347.  
**VII 11** = 102.  
**VII 13** = 132, 137.  
**VII 14** = 360.  
**VII 15** = 425.  
**VII 19** = 425.

**VII 22** = 378.  
**VII 23** = 378.  
**VII 24** = 399.  
**VII 25** = 394.  
**VII 28** = 426.  
**VII 30** = 366, 426.  
**VII 35** = 397.  
**VII 37** = 397.  
**VII 39** = 393.  
**VII 41** = 383, 396.  
**VII 42** = 371.  
**VIII 3** = 395.  
**VIII 10** = 349.  
**VIII 17** = 350.  
**VIII 21** = 350.  
**IX 1** = 342.  
**IX 5** = 376.  
**IX 14** = 395.  
**IX 15** = 396.  
**IX 18** = 343.  
**IX 19** = 394.  
**X 1** = 370, 371.  
**X 2** = 370.  
**X 4** = 177.  
**X 7** = 254.  
**X 10** = 384, 396.  
**X 11** = 392.  
**X 12** = 360.  
**X 13** = 347.

*Smp.*

**II 3** = 153, 238.

**IV 20** = 300.

**IV 64** = 62.

**VIII 2** = 301.

**VIII 3** = 293, 309.

**VIII 19** = 300.

**VIII 29** = 275, 293.

**IX 3** = 152, 158.

**IX 4** = 285.

**IX 6** = 285, 296, 306.

**IX 7** = 188. 286.

#### 6.2.4. Otros autores.

### *ANTOLOGÍA PALATINA*

*Agath.*

**V 220** = 276.

*Ath. (Deipn.)*

**II 15** = 317.

*Mel.*

**V 163** = 276.

**V 198** = 276.

*Posidipp.*

**V 134** = 277.

ASTERIO, sofista

*Commentarii in Psalmos*

**12, 6** = 314.

ATANASIO, teólogo

*Contra gentes*

**5, 5** = 314.

*Epistulae ad Castorem*

**28, 881** = 314.

*Quaestiones ad Antiochum ducem*

**28, 632** = 314.

APIANO

*Mith.*

**27** = 233, 289.

**66** = 68, 149.

**111** = 159.

ARISTÓFANES

*Ec.*

**214** = 380.

**220** = 380.

*Pl.*

**1070** = 296.

**1072** = 296.

*Th.*

**928** = 317.

ARISTÓTELES

*Ath.*

**IV 2** = 65, 92.

GA

**775 a** = 334.

*H.A.*

**581 a** = 318.

**581 b** = 318.

*Pol.*

**1260 a** = 366.

**1270 a** = 126.

**1272 a** = 328.

**1277 b** = 392.

**1280 b** = 45.

**1281 a** = 45.

**1299 a** = 340.

**1313 b** = 313.

**1335 a** = 145, 149, 324, 325.

**1335 b** = 315, 328.

BASILIO, escritor eclesiástico

*De virginitate*

**709, 17** = 314.

**717, 9** = 314.

BASILIO, teólogo

*De legendis gentilium libris*

**33, 3** = 314.

*Enarratio in prophetam Isaiam*

**13, 273** = 314.

**14, 281** = 314.

**14, 282** = 314.

*Homilia de virginitate*

**1, 7** = 314.

*In sanctam Christi generationem*

**31, 1468** = 314.

CIRILO, teólogo

*Commentarii in Joannem*

**1, 201** = 314.

*Commentarii in Lucam*

**72, 892** = 314.

*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*

**68, 960** = 314.

*Glaphyra in Pentateuchum*

**69, 204** = 314.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, teólogo

*Stromateis*

**3, 12. 90** = 314.

CRISIPO, filósofo

*Fragmenta moralia*

**611, 7** = 314.

**750, 10** = 271.

DEMÓSTENES

**XXIII 53** = 235.

**XXVII 5** = 129.

**XXVII 17** = 134.

**XXIX 33** = 131.

**XXIX 43** = 148.

**XXX 12** = 133.

**XXX 13** = 133.

**XXX 19** = 128.

**XXX 25** = 164.

**XXX 33** = 164.

**XXXI 10** = 133.

**XL 25** = 129.

**XLI 6** = 128.

**XLII 27** = 131, 135.

**XLIII 16** = 122.

**XLIII 54** = 74, 117, 130.

**XLV 28** = 74, 129, 141.

**XLVI 18** = 116, 120, 124.

**XLVI 19** = 56, 68.

**XLVI 20** = 122.

**XLVI 22 = 122.**

**LVII 20 = 269.**

**LVII 31 = 313.**

**LVII 41 = 100.**

**LVII 45 = 313.**

**LIX 51 = 133.**

**LIX 52 = 133.**

**LIX 70 = 130.**

**LIX 93 = 317.**

**LIX 122 = 287.**

DÍDIMO EL CIEGO, escritor eclesiástico

*De trinitate*

**7, 3 = 314.**

*In Genesim*

**245, 6 = 314.**

DIODORO

**X 31, 1 = 271.**

**XI 44, 3 = 51.**

**XII 18, 3 = 130.**

**XIII 84, 1 = 160.**

**XIII 84, 3 = 160.**

**XIV 44, 7 = 160.**

**XVI 55, 3 = 129.**

**XVI 55, 4 = 129.**

**XX 84, 3 = 130.**

DIÓGENES LAERCIO

**II 26** = 412.

DIÓN CASIO

**LIV 16, 7** = 145, 325.

EPIFANIO, escritor eclesiástico

*Panarion*

**1, 282** = 314.

**1, 294** = 314.

**1, 299** = 314.

**2, 207** = 314.

**2, 399** = 314.

**3, 91** = 314.

ESTOBEO

*Anthologium*

**2, 7. 11b** = 315.

EURÍPIDES

*Hipp.*

**347** = 276.

**348** = 276.

*Ph.*

**411** = 109.

*Rh.*

**338** = 317.

EUSEBIO, escritor eclesiástico y teólogo

*Commentarius in Isaiam*

**1, 90** = 314.

*Contra Marcellum*

**1, 4** = 314.

EUSTAQUIO, epigrafista

*Commentarii ad Homeri Odysseam*

**94, 25** = 314.

FOCIO

*Bibliotheca*

**237** = 315.

**308a** = 315.

GALENO

*In Hippocratis de natura hominis librum commentarii III*

**15, 49** = 314.

GREGORIO NISENO

*De mortuis oratio*

**9, 63** = 314.

*De virginitate*

**13, 3** = 314.

*De vita Mosis*

**2, 37** = 314.

*Encomium in XL martyres*

**46, 766 = 314.**

*Liber de cognitione dei*

**130, 316 = 315.**

*Oratio in diem natalem Christi*

**1137, 51 = 315.**

HESIODO

*Op.*

**242 = 337.**

**245 = 337.**

HIPÓCRATES

*Ep.*

**17, 105 = 315.**

HOMERO

*Il.*

**III 442 = 262.**

**VI 289 = 380.**

**VI 292 = 380.**

**VI 482 = 282.**

**VI 496 = 282.**

**XIV 294 = 262.**

*Od.*

**XIV 211 = 93.**

**XIV 212 = 93.**

**XVIII 212** = 262.

**XVIII 213** = 262.

IGNACIO, escritor eclesiástico

*Epistulae spuriae*

**6, 4, 3** = 315.

ISÓCRATES

**II 5** = 128.

**II 9** = 141.

**III 29** = 129.

**III 35** = 129.

**III 64** = 119.

**III 72** = 120.

**III 74** = 116.

**III 78** = 134, 135.

**VI 51** = 124.

**X 19** = 119.

JUAN CRISÓSTOMO

*Adversus oppugnatores vitae monasticae*

**47, 384** = 315.

*De Anna*

**54, 637** = 315.

**56, 640** = 315.

*De sanctis Berenice at Prodoce*

**50, 639** = 315.

*De nativitate Joannis Baptistae*

**39, 66** = 315.

*In ascensionem (sermo 3)*

**52, 798** = 315.

*In Genesim (homiliae 1 -67)*

**53, 370** = 315.

**54, 412** = 315.

**54, 454** = 315.

**54, 490** = 315.

*In Genesim (sermo 3)*

**56, 531** = 315.

**56, 535** = 315.

*In dictum et de virginitate*

**64, 39** = 315.

*In laudem conceptionis sancti Joannis Baptistae*

**50, 790** = 315.

*In Martham, Mariam et Lazarum*

**61, 701** = 315.

*In Natale sancti Joannis prophetae*

**61, 758** = 315.

*In Psalmum 92*

**55, 616** = 315.

*In triduanam resurrectionem domini*

**50, 822** = 315.

LISIAS

**I 18** = 388.

**I 30** = 411.

**I 31** = 411.

**XIX 59** = 129, 135.

MACARIO, escritor eclesiástico

*Sermones 64*

**2, 11** = 315.

MARCELO, teólogo

*Fragmenta*

**34, 8** = 315.

MENANDRO

*Discolo*

**842** = 90.

**843** = 90.

*Pk.*

**1011** = 90.

**1013** = 90.

*Sam.*

**895 = 90.**

**898 = 90.**

ORÍGENES, teólogo

*Commentarium in evangelium Matthei (lib. 12-17)*

**17, 33 = 315.**

*Fragmenta in Lucam*

**32c, 1 = 315.**

**32c, 2 = 315.**

**32c, 4 = 315.**

*In Jeremiam*

**4, 5. 19 = 315.**

PAUSANIAS

**I 28, 1 = 54.**

**I 40, 1 = 54.**

PÍNDARO

*P.*

**9, 117 = 109.**

PLATÓN

*Alc.*

**1, 126 e = 377, 379, 406.**

*Grg.*

**518 a = 388.**

**518 b** = 388.

*Lg.*

**636 c** = 216.

**649 e** = 216.

**650 a** = 216.

**721 c** = 217.

**785 b** = 145.

*R.*

**330 a** = 71.

**452 a** = 364.

**452 b** = 364.

**454 d** = 335.

**455 c** = 377, 379, 388.

**455 d** = 377, 379, 388.

**455 e** = 393.

**457 a** = 364.

**459 d** = 333.

**460 b** = 335.

**460 e** = 315, 325.

**461 a** = 325.

**461 d** = 326.

**466 c** = 403.

**466 d** = 403.

PLUTARCO

*Ages.*

**II 6** = 252.

*Dem.*

**15, 2 = 84.**

*Lyc.*

**3, 3 = 328.**

**3, 4 = 330.**

**14, 2 = 374, 392.**

**14, 3 = 330.**

**14, 7 = 364.**

**15, 4 = 145, 326.**

**15, 5 = 163.**

**15, 6 = 163.**

**15, 10 = 167.**

**15, 11 = 358.**

**15, 12 = 165, 263.**

**15, 13 = 263.**

**15, 15 = 264.**

**27, 3 = 330, 351.**

*Moralia*

**1 d = 251.**

**138 d = 158, 165.**

**139 a = 346.**

**139 c = 343.**

**139 d = 343.**

**139 e = 280, 339.**

**139 f = 339.**

**140 a = 339.**

**140 c = 309.**

**140 d = 309.**

**141 b** = 262, 344.  
**141 c** = 309, 366.  
**141 d** = 309, 366.  
**141 e** = 309.  
**141 f** = 295.  
**142 a** = 295.  
**142 b** = 295, 346, 372.  
**142 c** = 286, 366.  
**142 d** = 345, 347.  
**142 e** = 346.  
**143 b** = 339.  
**143 c** = 339.  
**143 e** = 330, 345.  
**143 f** = 367.  
**144 b** = 316.  
**144 e** = 309.  
**144 f** = 340.  
**145 a** = 340.  
**145 d** = 334.  
**240 e** = 316, 357.  
**241 d** = 357.  
**242 b** = 295.  
**242 c** = 328, 358, 392.  
**242 e** = 367.  
**242 f** = 367, 373.  
**243 a** = 373.  
**243 b** = 373.  
**243 d** = 373.  
**244 e** = 159.  
**245 f** = 358.

**279 f** = 152, 164, 165.

*Num.*

**4, 2** = 145, 325.

*Sol.*

**12, 1** = 54.

**20, 2** = 118, 325.

**20, 4** = 152, 165.

*Them.*

**32, 2** = 269.

POLIBIO

**XII 6b, 8** = 263.

SIMPLICIO, filósofo

*Commentarius in Epicteti enchiridion*

**96, 17** = 315.

SÓFOCLES

*Ant.*

**909** = 115.

**912** = 115.

TEODORETO, escritor eclesiástico y teólogo

*Interpretatio in XII epistulas sancti Pauli*

**82, 204** = 315.

TEÓFILO

*Ad Autolyicum*

**1, 9** = 271.

**3, 16** = 271.

**3, 24** = 315.

**3, 28** = 315.

TZETZES

*H.*

**I 590** = 271.

### 7.3. Nombres de mujeres.

**Agarista**= 85, 87, 88, 90, 91, 206, 212.

**Amestris**= 381.

**Andrómaca**= 282.

**Anticlea**= 276.

**Arge**= 242.

**Argía**= 407.

**Ariadna**= 152, 157, 158, 286, 296, 297, 306.

**Arienis**= 70.

**Arquédice**= 70, 71.

**Arquipa**= 74, 129, 141.

**Artaínta**= 72.

**Artemisia**= 10, 344.

**Artistone**= 172, 181, 246, 298.

**Artozostra**= 61, 62, 181.

**Atosa**= 172, 181, 203, 246.

**Berénice**= 271.

**Casandane**= 357, 358, 408.

**Clea**= 367.

**Demarión**= 276.

**Dorotea**= 276.

**Elpínice**= 271.

**Eurídama**= 123, 168, 180.

**Evecme**= 53.

**Fedimia**= 171, 204.  
**Feretima**= 10, 344.  
**Frónima**= 180.  
**Gigea**= 51, 72, 75, 194.  
**Gorgo**= 60.  
**Hegesípila**= 52.  
**Hélade**= 398.  
**Heliadora**= 276.  
**Isódice**= 271.  
**Jantipo**= 206, 320, 412.  
**Labda**= 259, 260, 407.  
**Ládice**= 224, 236, 298.  
**Lampito**= 123, 124, 180.  
**Laódice**= 53.  
**Lisarete**= 269.  
**Mandane**= 71, 146, 206, 316, 406.  
**Melisa**= 226, 335.  
**Mirto**= 412.  
**Mitrídatís**= 149.  
**Mnesiptólema**= 269.  
**Neera**= 130.  
**Nisa**= 149.  
**Opis**= 242.  
**Pantea**= 256, 282, 283, 303, 381, 382, 398.  
**Parisátide**= 407.  
**Pércalo**= 162.  
**Peribea**= 53, 188.  
**Procne**= 199.  
**Ródopis**= 10.  
**Tomiris**= 55, 114, 195, 196.