

# Articles

VANESSA POZO GARCÍA<sup>1</sup>

---

## Las domesticadas y el primer arquetipo femenino: Pandora

### *The tamed ones and the first female archetype: Pandora*

#### RESUMEN

El esfuerzo poético de Hesíodo proporcionará el primer arquetipo de mujer: Pandora. Construida como oposición al varón y sin garantías de la condición humana, su naturaleza es oscura y destructiva. La matriarca del *genos* femenino es la introductora del mal y la primera amante del engaño, del artificio y de la mentira. Esta caracterización hesiódica, basada en el determinismo biológico, se impondrá a todas las mujeres y permitirá la justificación del patriarcado. Pues la única forma de contener el peligro de la mujer es su domesticación, su amansamiento, a través del matrimonio.

**Palabras clave:** Pandora, Hesíodo, misoginia, matrimonio, amazonas, alteridad, Atenas.

#### ABSTRACT

Hesiod's poetic endeavour will provide the first female archetype: Pandora. Constructed in opposition to the male and with no guarantee of the human condition, her nature is dark and destructive. The matriarch of the female's *genos* is the introducer of evil and the first mistress of deceit, artifice and lies. This hesiodic characterisation, based on biological determinism, will be imposed on all women. It will allow the justification of patriarchy. Because the only way to contain the danger of woman is her domestication, her taming, through marriage.

**Keywords:** Pandora, Hesiod, misogyny, marriage, amazons, otherness, Athens.

#### SUMARIO

1.- Introducción. 2.- El arquetipo de la feminidad y la naturaleza femenina: Pandora. 2.1. La consideración de lo femenino en la mitología griega. 2.2. La naturaleza de Pandora. La naturaleza de la mujer. 2.3. La misoginia de Hesíodo y la sociedad griega. 3.- Domesticando la naturaleza femenina: el matrimonio y el yugo. 4.- Las domesticadas: la conversión de las amazonas (Heródoto IV, 110-117). 5.- Conclusiones. – Bibliografía.

1 Universidad de Zaragoza, vapozogarcia@gmail.com

## 1.- Introducción

En los orígenes de la racionalidad griega, en el paso del μῦθος ('mito') al λόγος (*lógos*, 'razonamiento'), tuvo lugar la elaboración de las categorías de lo humano y de la significación propia del ser humano. En este proceso, fue el hombre quien se irguió como lo *neutro*, como lo propiamente humano: una identidad intermedia entre lo divino y lo animal (Amorós, 1994: 7). Así, la categoría de lo humano fue construida simbólica y culturalmente a través de la mirada masculina (Saavedra Mayorga, 2007: 218-220; Quintano Martínez, 2016: 44). Es en este contexto donde nace la consideración ambigua y peyorativa de lo femenino. Esta es creada a partir de una ideología misógina que permeó todas las capas de la realidad y de todas las vías de acceso al conocimiento: el mito, la filosofía y la ciencia clásica (Gómez Rodríguez, 2002: 146). Su estudio es el objetivo del presente artículo.

## 2.- El arquetipo de la feminidad y la naturaleza femenina: Pandora.

### 2.1 La consideración de lo femenino en la mitología griega.

A nivel mítico, las bases patriarcales establecieron una dialéctica que unía a lo femenino con el desorden, el caos y el mal (Zaragoza Gras, 2006: 11). Este discurso construido durante el arcaísmo griego verá su cénit con Hesíodo. Tanto en la *Teogonía* como en los *Trabajos y los días* el poeta establecerá la soberanía incontestable de Zeus y del varón, que subyugará, dominará y se apropiará de lo femenino. En otras palabras, a partir de los esfuerzos del poeta se establece el orden mítico de lo masculino y de lo femenino (Gómez Rodríguez, 2002: 154).

En el terreno divino, lo femenino estará asociado en el relato de sucesión de Hesíodo a lo negativo y a lo primitivo, a las diosas ctónicas y primigenias cuya reproducción se realiza de forma partenogénica. Esta maternidad en solitario traerá al mundo monstruos y heraldos del desorden<sup>2</sup>. Ello se debe a que la partenogénesis retrotrae a una época anterior a la civilización, a la época donde las deidades primitivas debían optar por la maternidad/paternidad en solitario al no poder unirse con otras deidades (Fernández García, 2009: 211). Así, estos partos quedarán caracterizados como un peligro para el orden civilizador de Zeus y, por extensión, de la *polis*. El mayor ejemplo a este argumentario se encuentra en la figura de Tifón, monstruo creado a partir de la partenogénesis, según las versiones del mito<sup>3</sup>, de

2 Es el caso de Nyx que mediante sus partos en solitario dará lugar a los males de la humanidad: «a Momo (la burla), Oizis (el lamento), las Hespérides, las Keres, Némesis, Apaté (el engaño), Filotes (la ternura), Geras (la vejez), y Eris (la discordia)» (Pérez Miranda y Carbó García, 2009-2010: 132).

3 Hesíodo (*Teogonía*, v. 820) y Apolodoro (*Biblioteca mitológica*, I, 6.3) lo caracterizan como hijo de Gea y Tártaro. La participación del elemento femenino en esta génesis es fundamental, pues Gea busca la forma de vengarse de Zeus por la muerte de sus hijos, los titanes. Otra versión del mito (*Iliada* II, 783-784) lo hace nacer de un huevo parido por Gea y entregado a Hera. En esta ocasión, el nacimiento de Tifón está promovido por las ansias de venganza de Hera, quien habla con Gea para crear un instrumento capaz de destronarle. Con el mismo motivo, pero como un hijo nacido partenogénicamente de Hera en *Himno a Apolo* (vv. 305-355).

Hera o de Gea. Tifón queda caracterizado por este *nacer de madre* en su naturaleza híbrida y monstruosa, condición que se expresará con la locomoción defectuosa (Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, I, 6.3) o con su carácter serpentino (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 825-829) y que representa la naturaleza ctónica de su progenitora (González García, 1996: 179). Constituirá la mayor amenaza para el orden del Crónida, pero tras su derrota, Zeus se afirma en el poder de forma incontestable y con él se afirma la primacía de lo masculino sobre lo femenino en lo concerniente a la reproducción. Una victoria que será total cuando Zeus se apropie de esta característica originalmente femenina y dé a luz al arquetipo de la mujer masculina, aquella *nacida de varón*: Atenea. Frente a un Tifón monstruoso y a la imperfección de Hefesto<sup>4</sup>, Atenea consagrará el ideal de la hija perfecta, aquella que defiende al padre y el orden que representa (González González, 2003: 255; Pomeroy, 1990: 18). Se consagrará así a nivel mítico la convicción filosófico-científica<sup>5</sup> de la condición del varón como motor activo en la generación de los hijos, siendo la mujer un mero receptáculo material.

De esta forma, en su lucha por la soberanía y el establecimiento del orden, los olímpicos recurrirán a lo femenino, reapropiándose. Es el caso de la apropiación del saber profético propio de las divinidades femeninas, asimilada y utilizada por Zeus para establecer el orden en el *kosmos* bajo su reinado. Tras haber ingerido a Metis<sup>6</sup> se unió a Temis, que le procuró la omnisciencia de lo que ya está instaurado por el destino. Es esta misma apropiación por parte del elemento masculino del saber femenino la que permite el traspaso de divinidad y de poder de Delfos, de mano de Gea/Pitón a Apolo (Iriarte Goñi, 1990: 94-95; 2000: 94).

Asimismo, esta apropiación y uso de lo femenino se realizará por parte de Zeus como instrumento que permita establecer y llevar a cabo su voluntad. Esta cuestión la comprobamos en el relato hesiódico de las Cinco Edades, donde la voluntad de Zeus se impuso utilizando para ello a las mujeres. En primer lugar, a través de Pandora, castigo de los mortales por haber seguido los consejos de Prometeo. Sin embargo, el *bello mal* que el Crónida trajo al mundo no sólo deparó el deseo de los mortales, sino que las descendientes de Pandora cautivaron también a los dioses (Pérez Miranda, 2011: 69; Ruiz de Elvira, 1971: 86). Se generan así los héroes, figuras que, si bien ayudan a civilizar al mundo, también contribuirán a su fractura en guerras narradas por el ciclo épico. Estas guerras acabarán afectando y enfrentando a los dioses. Ante tal caos, Zeus decide poner fin a la Edad de los Héroes utilizan-

4 Como forma de venganza por las constantes infidelidades de su marido, Hera dio a luz de forma partenogénica a Hefesto.

5 Nos referimos a la teoría de la generación de Aristóteles. El filósofo sostendrá que el hombre, cálido, puede convertir el alimento en esperma; pero la mujer, fría, no es capaz de dotar a la menstruación de esa misma calidad (*Reproducción de los animales*, 728a18). Ello provocará que: «la hembra, en la generación, no contribuye a la formación de los animales del mismo modo que el macho, sino que el macho les aporta un principio de movimiento, y la hembra, la materia» (Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 730a25).

6 Metis es la divinidad que representa la inteligencia despierta y astuta, que permite ejercicios como la caza, la retórica (Detienne y Vernant, 1988: 17-20), y en el caso de Zeus la conquista y el mantenimiento del poder.

do nuevamente a dos mujeres. Helena y Harmonía serán las causantes de los dos grandes conflictos que darán fin a la edad heroica: la guerra de Troya y la guerra de Tebas (Pérez Miranda, 2011: 160).

Enajenada de la condición humana aparecerá la primera mujer: Pandora, concebida como factor de *stásis* definitivo del cuerpo cívico, escindida ahora en dos géneros e introductora, como Eva o Lilith, del mal en el mundo (Pérez Miranda, 2011: 68). Su naturaleza será entendida como la propiamente femenina al ser el génesis de toda la *funesta raza de las mujeres*<sup>7</sup>. Así Pandora se convertirá en la imagen paradigmática de lo femenino, en el arquetipo de mujer.

## 2.2 La naturaleza de Pandora. La naturaleza de la mujer.

El primer atributo que encontramos en el relato hesiódico del nacimiento de Pandora (*Teogonía*, vv. 570-595) es el engaño, en relación a la seducción y el artificio. Esta tríada característica de la esencia femenina se encuentra magistralmente representada en Hesíodo, al asociar el nacimiento de la mujer con el que será el trabajo femenino por antonomasia: el tejido. Así, la génesis de la mujer, como expresa Iriarte (2001: 278), queda indisociablemente unida a la indumentaria.

La indumentaria se encuentra inmersa en el campo de la *μητις* ('sabiduría', 'inteligencia astuta') y unida a dos divinidades: Hefesto y Atenea. No es casualidad que estas divinidades sean las creadoras de Pandora, fabricada a partir del uso de la 'inteligencia astuta'. Atenea interviene con su *metis* en dos aspectos: la fabricación del tejido y la entrega, como don, de las claves para tejer. Por su parte, Hefesto, en calidad de artesano, será quién modele a Pandora. Nuevamente, esta modelación es la que nos lleva al terreno del *dóλος* (engaño) y del artificio que Pandora representa. A diferencia del hombre, Pandora no es engendrada o autóctona (Ruiz de Elvira, 1971: 79). Es fabricada<sup>8</sup> en barro como un simulacro de doncella. Es una *δαίδαλα* ('trabajo ingenioso') y por lo tanto se encuentra bajo el abrigo de la *τέχνη* ('oficio') «el rango ontológico más bajo y precario para los griegos» (Amorós, 1994: 8).

En este sentido, mientras Hefesto moldea su piel, Atenea teje y entrega su vestimenta, la segunda piel que culturalmente se impondrá a la mujer. Ello generará a su vez una dicotomía en la representación ideal de los sexos: la identificación de la desnudez con el varón y la identificación del atuendo, y por ende del artificio, con la mujer (Iriarte Goñi, 2001: 279-283; 1990: 29-31). A su vez, la vestimenta estará asociada a la ambigüedad, pues, por un lado, es símbolo de pudor que debe caracterizar idealmente a la mujer -gracias a prendas como el velo- (Huntingford Antigas, 2006: 139), pero por otro, las telas y el tejido pueden ser usados como medio de seducción y engaño.

Hecha por el artificio y por el engaño, la mujer supone un peligro para el varón. Una amenaza que se acrecienta debido a la irracionalidad femenina, pues el *logos* es prerrogativa del hombre<sup>9</sup>. Irreflexiva por naturaleza, la mujer no puede conocer

7 «Ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων» Hesíodo, *Teogonía*, vv. 590.

8 ποιήσε 'hecha'. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 571.

9 Esta consideración se recoge, entre otros, en Barrios Castro, Barrios Castro y Durán Fernández (2011: 30); Gómez Rodríguez (2002: 157); Quintano Martínez (2016: 50); Iriarte Goñi (1990: 115); Molas Font (2006b: 79).

la moderación, la σωφροσύνη, la virtud del buen ciudadano (Madrid, 1999: 194). Motivo por el cual, y a pesar de las advertencias de Prometeo, Pandora abrirá la tinaja que contenía todos los males que asolarán a la humanidad.

La mujer como ente irreflexivo y desmedido no podrá ser capaz de ejercer el autocontrol, por lo que su conducta tenderá al sentimentalismo y a la pasión. Ello llevará a dibujar el arquetipo de la mujer en base a la avidez, que se expresará tanto en su vertiente económica-material como sexual. En primer lugar, la mujer poseerá un gusto innato por el lujo (Sebillote Cuchet, 2015: 60). Un defecto que se agrava teniendo en consideración que la mujer es holgazana e inútil. Lo único que hace es dilapidar los bienes del marido por su carácter glotón y su tendencia natural al exceso. Una consideración sobre la cual los poetas advierten:

De las labores sólo sabe una: comer  
Ni siquiera cuando Dios envía un mal invierno,  
Por más que tirite de frío, acerca su banqueta al fuego (Semónides, *Yambo de las mujeres*, vv. 24-27).

O Hesíodo:

Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas —aquellas durante todo el día hasta la puesta del sol diariamente se afanan y hacen blancos panales de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno—, así también desgracia para los hombres mortales hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas (Hesíodo, *Trabajos y los días*, vv. 595-600).

Pero esta avidez que pone en peligro al varón también es sexual. La mujer, sobre todo a partir de la adolescencia (Molas Font, 2006b: 86), se caracterizó por ser incapaz de negarse al sexo. Esta incapacidad se explica tanto a su falta de mesura como su posición intermedia entre lo humano y lo bestial. Gracias a ello, la mujer es «concebida como un «animal» con instintos feroces, pasiones desorbitadas y apetitos sexuales exacerbados» (Barrios Castro, Barrios Castro y Durán Fernández, 2011: 31). Esta ansia, además, se encuentra en relación con el mayor placer que el sexo le procuraba. El paradigma de este último *topos* se halla representado en el mito de Tiresias (Loroux, 2004: 25-26). El adivino fue el único mortal capaz de vivir bajo la piel de un hombre y de una mujer<sup>10</sup>. Es por ello que Zeus y Hera lo reclaman en el Olimpo para resolver la disputa de qué sexo disfrutaba más de la cópula. El adivino afirmó que la mujer gozaba si había diez partes, nueve; mientras que el hombre sólo una (Ovidio, *Metamorfosis*, 320; Higino, *Fábulas*, 75). Así, incapaz de resistirse y de pensar en las consecuencias, la naturaleza de la mujer la empujaba al sexo.

10 Este relato mítico debió disfrutar de gran eco en la antigüedad como así lo atestiguan las palabras de Pausanias (IX, 33.2): «[...] lo demás relativo a Tiresias, (...) cómo cambio de mujer en hombre (...) esto lo saben todos por tradición». Una tradición que Apolodoro (III, 6, 7) remonta a Hesíodo y continúa en período romano con Ovidio (*Metamorfosis*, 316 y ss.) o Higino (*Fábulas* 75).

Esta necesidad de la mujer llegó a tal extremo que generará un tipo de epilepsia recogida en los *Tratados hipocráticos*. La enfermedad sólo afectaba a las vírgenes y se caracterizaba por un único síntoma: la tendencia irrefrenable e incontrolable de las vírgenes al ahorcamiento. Estos impulsos suicidas de las mujeres eran provocados por la abstinencia sexual cuando la mujer ya se encontraba en edad núbil (Cantarella, 2009: 158).

Esta avidez sexual femenina comprometía tanto la integridad física del varón como la de su patrimonio. En primer lugar, al no existir derecho de primogenitura en Grecia, el ciudadano corría el riesgo de dividir en demasía su patrimonio entre los hijos del matrimonio. En segundo lugar, considerando la imagen de la mujer como un ser desmesurado y engañoso, el hombre se arriesgaba a legar su herencia a individuos alejados del linaje paterno. Finalmente, un tercer problema que es consecuencia de la misoginia llevada al plano fisiológico: la extenuación del varón por la conducta sexual de la mujer. Con el sexo, la mujer de naturaleza húmeda y fría podía llevar al hombre al debilitamiento (Aristóteles, *La reproducción de los animales*, 737a18 y ss.). Un peligro del que Hesíodo nos advierte y que se acrecienta en verano:

En la estación del agotador verano [...] más sensuales las mujeres y los hombres más débiles (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 585)

Aunque la mujer independientemente de la estación es perjudicial para el hombre:

Mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 640).

De todos estos peligros asociados a la sexualidad femenina, el adulterio fue el que más preocupó al hombre griego. No sólo la mujer estaba predispuesta al sexo y era incapaz de negarse a él, sino que, como Pandora, no dudaría en engañar para conseguirlo o para ocultar el fruto de una relación ilícita. Además, lo podría enmascarar a través de las mentiras, ya que tanto su voz como su apariencia es mero engaño. La voz femenina constituía un peligro para el orden y la armonía, ya fuera a través de su caracterización como palabra embustera, astuta y persuasiva o como palabra vacua e irreflexiva.

Como el hombre, la mujer puede hablar. Pero Hesíodo (*Trabajos y los días*, vv. 65-69) hará que este habla derive del don que Hermes entrega a Pandora: el corazón de zorra, la mentira y la persuasión para el engaño. Las mujeres serán capaces de transportar las acciones del *tejer* a la palabra, utilizándola como una bella trampa, como una red de mentiras y seducción. Como Pandora misma, quien oculta bajo su bella apariencia la calamidad que es, la voz femenina engalanada con palabras inocentes oculta sus verdaderos propósitos: la aniquilación del varón. Así entendida, la palabra femenina está marcada, como la mujer, por la ambigüedad, lo oculto, lo

enigmático y lo artificioso<sup>11</sup>. Supone la contrapartida perversa de la palabra masculina, caracterizada por «el discurso claro sustentado en la serenidad y la reflexión» (Quintano Martínez, 2019: 145). Frente al enigma, el engaño y la apariencia de la palabra femenina se opone la claridad y el sentido unívoco de la palabra masculina (Iriarte Goñi, 1990: 117). Es el único lenguaje que merece la pena escuchar y el que construye la comunidad política de la *polis*.

La otra posibilidad con la que los griegos conceptualizaron la palabra femenina es la insustancialidad y la irreflexión. Ajenas al *lógos* y a la reflexión, la mujer sólo podrá *indicar* y nunca *significar* o interpretar la realidad. Ello llevará a la mujer, y a todo aquel que de crédito a su palabra, al error. La mujer reacciona y no reflexiona y por eso su palabra, como su conducta, es meramente emocional. Es por ello que la mujer es amante del chismorreo y del rumor (*βᾶξιεις*), de la palabra no fundada en la evidencia sino en la inmediatez y en la falta de pruebas. Nuevamente se abre una oposición en base al género: frente a la palabra sensata y grandilocuente del hombre, la palabra femenina es vacua, vulgar y carente de todo crédito (Iriarte Goñi, 1990: 118).

### 2.3 La misoginia de Hesíodo y la sociedad griega

Hesíodo establece un mito cosmológico y universal -ya que no precisa de espacio cívico concreto- donde la mujer y lo femenino son equivalentes al mal. Una concepción claramente peyorativa que establece a Pandora como un instrumento de castigo que degenera a toda la especie humana, precipitándola a una nueva edad: la Edad de Hierro. Es el momento en el que se consuma un nuevo paso en el distanciamiento del hombre y la divinidad: el antiguo paraíso se derrumba y el hombre conoce la penalidad y el trabajo (Sebillote Cuchet, 2015: 72-73). Es precisamente el trabajo lo que define y caracteriza al humano en la poesía de Hesíodo. Por lo tanto, parece que la pereza y la holgazanería de la mujer la priva de esta condición. Así, se desprende de la imagen de Pandora y de la poesía de Hesíodo el arquetipo de mujer como un ser inferior. Un puente intermedio entre el hombre y la bestia, al que el hombre se debe unir por la fuerza para la preservación de su linaje y la continuación del Estado.

Frente a la mujer homérica, símbolo de prestigio e instrumento de alianza, la mujer hesiódica es un mal que no conoce la virtud. Este cambio de paradigma recrudence la misoginia griega y se explica a razón de las transformaciones en el ámbito socio-económico, en concreto, a crisis agrarias producidas por el paso de una agricultura nómada a una sedentaria (Mossé, 1983: 110). El pensamiento de Hesíodo y con él, de poetas como Arquíloco o Semónides, se explicaría en base a la *stasis* que Grecia sufre durante los siglos VII y VI a.C. Una Grecia marcada por la inestabilidad política, la crisis económica, el aumento demográfico y la falta de tierras. Ello se deja traslucir en la poesía a través de una sensación de pesimismo:

11 Esta caracterización es la que presenta principalmente Iriarte Goñi (1987: 97,108; 1990: 32-34,125; 2001: 277) y queda patente en Quintano Martínez (2016: 50).

Largo tiempo tenemos de estar muertos,  
Y vivimos muy mal un corto número de años (Semónides, 4D).

Durante esta crisis, Hesíodo crea un nuevo orden moral que subordina y condena lo femenino en una sociedad que está abandonando los modelos aristocráticos y asentando, gracias al nacimiento de la *polis*, una nueva organización político-social. Tal y como advierte Madrid (1999: 116-117), la desvalorización de la mujer es paralela al grado de evolución del proceso político. Con el cambio de paradigma político, la antigua organización social aristocrática basada en el parentesco se diluyó a favor de los lazos creados en el interior de la *polis*. Ello provocó una pérdida de influencia de la mujer, en tanto en cuanto los vínculos familiares y de parentesco -donde la mujer tenía protagonismo gracias a la ética aristocrática- se socavarán a favor de los vínculos cívicos de la *polis* (Molas Font, 2006b: 77). La mujer así ya no se contemplará como un instrumento de alianza o de prestigio, sino como una boca más que alimentar (Gómez Rodríguez, 2002: 147). Lejos de la virtud y de la perfección del hombre, el arquetipo de mujer creado por Hesíodo se revela con una naturaleza monstruosa y destructiva. Esta caracterización permite y legitima la dominación universal del varón como único mecanismo para mantener la armonía social (Nadareishvili, 2008: 102). La mujer hesiódica está condenada a la pérdida de influencia y a la desvalorización. El discurso misógino establece una violencia simbólica que crea e instaura la inferioridad del sexo femenino y la necesidad de su control. Todo ello sustentado en pretendidos hechos naturales, en la naturaleza de Pandora (Molas Font, 2006a: 38).

El arquetipo creado por Hesíodo consolidará la oposición binaria entre hombre/mujer, arrojando al varón todas las virtudes, hasta el punto que son estas las que definirán la masculinidad. El hombre se asociará con el orden y la civilización, la mujer con el caos y la naturaleza (Quintano Martínez, 2016: 48; Mossé, 1983: 109-113). Esta dicotomía permitió establecer espacios propios para cada sexo. Al hombre le correspondía el exterior, el espacio de la civilización donde desarrollaría su actividad en el campo de batalla o en el ágora. A la mujer, lo interior y lo que es propio de su biología: la maternidad y los cuidados (Pomeroy, 1990: 44-45; González García, 1996: 166; Mirón Pérez, 2000: 106-109). Este reparto de roles quedaba consagrado en la época arcaica a través de los famosos versos que Héctor, prototipo de hombre perfecto, le dedica a su esposa, Andrómaca, arquetipo de mujer ideal de la épica homérica junto a Penélope.

Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,  
El telar y la rueca, y ordena a las sirvientas  
Aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres.  
Todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo  
Tras hablar así, el esclarecido Héctor cogió su casco  
Hecho de crines de caballo, mientras su esposa marchaba a casa  
Volviéndose de vez en cuando y derramando lozanas lágrimas. (*Iliada*, VI, 190-196).

Héctor, como paradigma de héroe y guerrero, tiene la máxima de alcanzar la κλέος, la 'gloria imperecedera'. El recuerdo que permanecerá en las generaciones futuras de las hazañas de quién ha sabido vivir y morir virilmente<sup>12</sup>. Mientras el hombre buscaba la gloria exterior, la mujer guardaría prudente su hogar. La mujer como objeto pasivo que es jamás la alcanzará ya que su única gloria radicaba en no dejar mostrarse ni oírse (Iriarte Goñi, 1990: 125). A las mujeres a partir del discurso hesiódico, ampliado posteriormente por la tragedia, se les impuso el *aidós*, el pudor, que las encaminaba al silencio.

Para una mujer lo más hermoso es el silencio y la prudencia, y, además, quedar tranquila dentro de su hogar (Eurípides, *Los Heráclidas*, vv. 475-478).

Es así como el patriarcado, gracias a la justificación que le permitía sus propios poetas, dominó a las mujeres. A través del matrimonio y de la subordinación absoluta de la esposa a la autoridad del marido.

Hesíodo estableció un único modelo femenino que no era una calamidad para el hombre: la buena esposa. Un arquetipo que la Grecia del siglo V a.C., a través de la tragedia consagró como el único ideal femenino: la esposa callada, obediente, sumisa, en el perpetuo silencio que le procuraba los muros de su casa. La palabra de la mujer quedaba para siempre desterrada y así la mujer se convertía en la silenciosa y fiel guardiana del hogar.

Asimismo, era el matrimonio la institución patriarcal que controlaba la avidez sexual de la mujer. El matrimonio permite al hombre controlar y beneficiarse de la sexualidad femenina, puesto que la reproducción será enajenada de la madre. Al mismo tiempo, el matrimonio impone a la mujer la pasividad como garante de armonía social. Así la mujer no podría ser sujeto de deseo y se veía relegada a la condición de objeto con el que el marido podrá engendrar un heredero. De este modo, con Pandora nace el sexo heterosexual y la idea de la mujer como instrumento de la inmortalidad del linaje (Sebillote Cuchet, 2015: 73). La única contrapartida positiva que el matrimonio puede darle al varón, pues los hijos son un bien esencial, tal y como expresa Hesíodo:

El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 602-611).

Esta importancia radical de la descendencia unida a la peyorización de lo femenino, desarrolló un nuevo motivo dentro de la literatura griega: el retorno a la Edad

12 Entre otros, Mireia Movellán (2016: 63) y Saavedra Mayorga (2007: 220-221). Este mismo determinismo biológico será utilizado para argumentar la incapacidad de la mujer para la guerra. El destino vital de la mujer es dar vida, el del guerrero quitarla (Madrid, 1999: 58).

de Oro (Hesíodo, *Trabajo y Días*, vv. 109-26), época donde el hombre estaba libre de la mujer para su perpetuación. El paradigma de este motivo lo hallamos en el casto Hipólito, quién lamenta la degradación de los hombres obligados a mantener relaciones con mujeres con las siguientes palabras:

¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales depositando en los templos ofrecidos de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres. [Ahora, en cambio, para llevar una desgracia a nuestros hogares, empezamos por agotar la riqueza de nuestras casas] (Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-626).

Pero la mujer era una realidad y su sexualidad, incluso la matrimonial, un peligro. En lo referente al terreno económico, la posible dispersión del patrimonio familiar era controlada a partir de una costumbre que el propio Hesíodo apoyó: engendrar a un sólo primogénito<sup>13</sup>.

Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu patrimonio; pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa. Y ¡ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo! Para muchos hijos Zeus podría conceder fácilmente una envidiable fortuna; a más hijos mayor cuidado y también mayor rendimiento. (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 376-380).

Junto a esta costumbre, Atenas promovió una legislación severa ante el adulterio, considerado delito público al propiciar una situación en la que el linaje de un conciudadano se vería afectado. Atenas promovió una legislación que castigaba en igual medida a la esposa si era víctima de la seducción o de la violación. Así, mientras la esposa no podía probar su inocencia (Pomeroy, 1990: 105-107) y siempre era castigada, el marido podía desarrollar libremente su sexualidad siempre y cuando esta no afectara a la esposa de otro ateniense. El hombre podrá satisfacer su deseo con los efebos<sup>14</sup>, las hetairas, las *pallakés*, las concubinas o con los esclavos (Gómez Rodríguez, 2002: 151-153). Ello quedará expresado en una sentencia que se atribuye a Demóstenes:

Las cortesanas están para el placer, las concubinas para las necesidades cotidianas, las esposas para tener una descendencia legítima y para ser una fiel guardiana del hogar (Pseudo- Demóstenes, *Discursos Privados*, 122).

Esa fiel guardiana del hogar encontrará en la maternidad su razón de ser, su meta vital. Gracias a las presiones del aparato cultural la soltería de la mujer y la

13 En este sentido y siguiendo la línea abierta por Madrid (1999: 94), pareciese que esta recomendación de Hesíodo ahonda en la caracterización negativa de la mujer. El poeta sólo concede una única virtud a la mujer, la maternidad de aquellos hijos que se parezcan al padre, pero con estas palabras, la virtud femenina parece restringirse a la mínima expresión, cuando no desvanecerse.

14 El gran rechazo que Grecia manifestó a la mujer trajo como consecuencia el desprestigio del sexo heterosexual y la sublimación del amor homosexual.

imposibilidad de ser madre se entenderán como un fracaso (Molas Font, 2006b: 81), como así lo atestiguan los versos de la *Antígona* de Sófocles, que lamentan una existencia fallida por su imposibilidad de ser esposa y madre:

Y ahora, tras cogermme en sus manos, me lleva así, sin haber conocido el tálamo, sin haber escuchado los cantos de mi boda, sin haber obtenido asignación de matrimonio alguno no de una criatura infantil, sino que, así como veis, abandonada de los amigos ¡desventurada de mí!, me encamino viva a las profundidades de los muertos (Sófocles, *Antígona*, vv. 915 y 919).

En esta línea, tras la Pandora de Hesíodo y los esfuerzos ideológicos de la tragedia griega, la vida de la mujer se reducirá a su *oikos* y a su marido. Incluso la muerte de la mujer estará en relación a ellos. Las heroínas de la tragedia griega morirán como viven: por y para el hombre, y en silencio. Es el caso de Evadne<sup>15</sup>, de Fedra<sup>16</sup>, o de Alcestis<sup>17</sup>, quienes se dan muerte por sus maridos. Esta relación es más implícita cuando la heroína decide suicidarse en el tálamo, en concreto, en el lecho, como en el caso de Deyanira<sup>18</sup> o de Yocasta<sup>19</sup>. Pues es ahí donde la mujer consume el matrimonio que la lleva a ser madre. El lecho es el símbolo de sus vidas que alcanzan su clímax en el matrimonio y la maternidad (Loraux, 2005: 47).

### 3.- Domesticando la naturaleza femenina: el matrimonio y el yugo

Gracias a la misoginia imperante en el *ἔθος* griego, el matrimonio representará el eje de la existencia de la mujer clásica ateniense. No sólo su condición identitaria y cívica<sup>20</sup> se establecerá en relación con la institución, sino que bajo el amparo del matrimonio desarrollará su principal deber cívico: la maternidad, que será equiparada con el ejercicio bélico y político del ciudadano. La mujer en Atenas se podía definir a partir de tres roles: como *παρθένος*, doncella que se encuentra bajo la

15 Eurípides, *Las Suplicantes*, vv. 1070-1075. Evadne se arroja a la pira funeraria de su marido.

16 Eurípides, *Hipólito*, vv. 775-780. Fedra se ahorca tras ser rechazada por Hipólito, el hijo de su marido Teseo. Su suicidio es un intento de mantener el honor al acusar a Hipólito de haberla forzado, permitiendo así el engaño al marido.

17 Eurípides, *Alcestis*, vv. 395-405. El caso de Alcestis es diferente al de las demás heroínas. Alcestis no se suicida, sino que se sacrifica por salvar a su marido. Su muerte no es en beneficio propio sino a favor del varón. Por ello, la tragedia la encumbrará como paradigma de la buena esposa (Cantarella, 2009: 135). No sólo por su perfección absoluta en el hogar (Mirón Pérez, 2000: 108), ni por su devoción absoluta hacia Admeto, sino por encarnar el arquetipo de la abnegación, virtud femenina. Ello posibilita su vuelta a la vida de manos de Heracles. (Fraga Iribarne, 2001: 149-152).

18 Sófocles, *Las Tarquinias*, vv. 870-895. Deyanira se suicida con la espada en el tálamo tras haber provocado la muerte de su marido, Heracles.

19 Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 1235-1250. Yocasta se suicida en el tálamo tras descubrir que ha generado toda su descendencia a través del incesto con su hijo, Edipo.

20 Entre otros, Iriarte Goñi (1990: 21), Gómez Rodríguez (2000: 148), Tyrrell (2001: 143), Picazo Gurina (2008: 62).

tutela de su padre o de algún familiar varón; Como *νύμφη*, la joven recién casada<sup>21</sup> que se integra en el *oikos* del marido<sup>22</sup>; o como *γυνή*, la esposa que es madre, máximo estatus identitario de la mujer. De esta forma, la sociedad, particularmente la ateniense de época clásica, estableció un argumentario en la que la única mujer virtuosa era la buena esposa. Y la buena esposa era el único modelo prototípico que alcanzar. Este arquetipo ideal sólo podía darse, como ya hemos expresado, a partir del símbolo civilizador que representaba el matrimonio, capaz de contener y domar la naturaleza destructiva de la mujer<sup>23</sup>.

Dentro de esta retórica de civilización, destacan las referencias a la ‘domesticación’ y ‘amansamiento’, así como el léxico derivado: potros/as, yeguas, caballos, riendas, yugos, etc. La imagen que genera el yugo en época arcaica y en poetas como Teognis, Anacreonte o Arquíloco está referida al deseo y al enamoramiento, es decir a «el dominio que el amor ejerce sobre el enamorado» (Egoscozábal, 2004: 35). Se establecía así una relación asimétrica entre el erastes (ἐραστής) y el erómeno (ἐρώμενος), el sujeto activo y el objeto pasivo del amor (Rodríguez Adrados, 1995: 27-28). En esta relación, el erastes se verá atrapado en el yugo (ζυγόν) de la pasión. Sentimiento que despierta cuando el poeta ve a su amado: el efebo, el muchacho, la doncella o la hetaira (Calame, 2002: 24-26). Esta línea de pensamiento es la que expresa Anacreonte en su poesía lírica en un tono irónico y erótico:

Potra tracia, ¿por qué me huyes sin piedad mientras miras de través con tus ojos y cree que no sé ninguna cosa sabia? Sábelo bien, bien te echaría yo el freno y sujetando las riendas te haría girar en torno de la meta del hipódromo. Pero ahora te apacientas en los prados y juegas saltando ligera porque no tienes un hábil jinete experto en caballos. (Anacreonte, PMG 417).

Mismo tono emplea el poeta en esta oda fragmentada dirigida a la hetaira Erotima:

...ni...y diriges a otra cosa tu corazón lleno de miedo, oh, tú, la más hermosa de las niñas. Y (el Pudor) cree que te cría entre lirios como a una muchacha prudente, pero tú has huido a prados llenos de jacintos, donde la Chipriota ha atado sus yeguas, liberadas del yugo... y te has lanzado en medio de la gente, por lo que

21 Nos referimos al procedimiento de la *engýe*, acuerdo recíproco entre dos familias, donde el padre o el tutor de la mujer se compromete a conducirla al *oikos* del futuro marido y a la entrega de la dote (Cepeda, 2000: 165). Para la documentación de este tipo de acuerdos, Heródoto, V.92. Para el estudio de los ritos de la boda griega Picazo Gurina (2008: 58-62).

22 El matrimonio ateniense era patrilocal, lo que implicaba que la mujer debía dejar atrás todos los lazos que había creado en la casa paterna para reestablecerlos en su nuevo hogar: el *oikos* del marido. Ello implicaba que la recién convertida esposa dejará atrás la afectividad hacia sus lazos sanguíneos y primará en ella los lazos establecidos a razón del matrimonio. Esta diatriba fue explorada mitológicamente a través de la figura de Procné y Filomena (Pedregal, 2012: 134), y en la tragedia, la gran creadora de la identidad ateniense en el siglo V a.C., principalmente a través de *Orestía* (Nadareishvili, 2008: 108).

23 El valor del matrimonio como símbolo de civilización ha sido reivindicado, entre otros, por Huntingford Antigas (2006: 147) y Pérez Miranda (2011: 40)

muchos de los ciudadanos se han quedado atónitos, vía del pueblo, vía del pueblo  
 Erotima. (Anacreonte, PMG 346, fr. I).

Estos ejemplos de la lírica monódica griega representan el individualismo que permeó la poesía arcaica (Pomeroy, 1990: 64). El poeta canta al amor entendido como *manía*, como divina locura que empuja al amante a seducir a su amado joven y bello (Rodríguez Adrados, 1995: 48). Comienza así la persuasión que tiene como objetivo la conquista y la dominación del elemento masculino sobre el femenino -la mujer<sup>24</sup> o el hombre pasivo.

Este argumentario tuvo como consecuencia la distinción y la disociación temprana del deseo erótico y el matrimonio (Duce Pastor, 2017: 82). De esta manera, encontramos un amor como *euphrosúne*, propio del banquete que procura alegría o placer (Rodríguez Adrados, 1981: 123; 1995: 181), centrado en el deseo erótico y la sensualidad, enfrentado al matrimonio, deber cívico del ciudadano destinado a la reproducción.

La metáfora del 'yugo' corrió la misma suerte. Se verá desprendida del amor-*euphrosúne*, convirtiéndose en una referencia al matrimonio. Es más, «la palabra griega para matrimonio, *damazo*, tenía el sentido adicional de «subyugar» y «domar»» (Picazo Gurina, 2008: 61). Su uso será recurrente en la literatura griega como sinónimo del poder que el marido ejerce sobre la esposa, así como símbolo de la obediencia y sumisión que la mujer debe al marido (Molas Font, 2006b: 88-89; Loraux, 2005: 60). En este contexto, la dialéctica implícita del uso del 'yugo' se relaciona al poder civilizador que el pensamiento griego otorgó al matrimonio. Gracias a él, la naturaleza destructiva de la doncella es amansada siempre y cuando la autoridad del marido se imponga. Dicha violencia se hace implícita en la época clásica de la mano de Eurípides:

Y si logramos cumplir eso bien y nuestro marido habita con nosotras sin imponernos el yugo por la fuerza, envidiable es nuestra vida. Pero, si no, menester es morir (Eurípides, *Medea*, vv. 240 y ss.).

#### 4.- Las domesticadas: la conversión de las amazonas (Heródoto IV, 110-117)

Esta misma retórica del matrimonio como símbolo de civilización la encontramos en el mito etiológico narrado por Heródoto (IV, 110-117): paradigma de la domesticación y amansamiento de la naturaleza femenina. Gracias al matrimonio, el modelo de 'anti-mujer' representado por la amazona<sup>25</sup> fue amansado (Heródoto, IV 114) por los escitas al tomarlas como esposas y convirtiéndolas en sármatas.

En este mito, Heródoto reproducirá los condicionantes del matrimonio heleno en la sociedad amazónica. Sociedad ginococrática que era el opuesto perfecto al

24 En este sentido, Devereux (1989: 14-23) fundamenta la subyugación del elemento femenino de la relación en base al hecho sociológico de la paternidad probada y a la teoría psicológica de corte freudiano.

25 Denominadas por los escitas, según el historiador de Halicarnaso (IV, 110), como *eórpata*, 'matadoras de hombres'.

patriarcado ateniense y que fue elevado a contraejemplo agonístico de la ciudad civilizada e ideal. Las costumbres y las tradiciones de las sociedades ginococráticas son constructos creados fundamentalmente en época clásica. Unos relatos que fueron evocados, pensados, creados y representados para validar las instituciones y los valores patriarcales, al ofrecer una contrapartida marcada por el horror y el absurdo (Tyrrell, 2001: 90).

Así, el pensamiento griego clásico, agonístico y polarizante caracterizó el patriarcado como un orden justo, necesario y garante de armonía; mientras que el matriarcado fue caracterizado a través del caos, del desorden y de la aniquilación del varón. El núcleo de estos sistemas se establecerá en torno al *oikos* y al matrimonio. De esta forma, una sociedad que carezca de la institución del matrimonio monógamo, patrilocal y patrilineal (Molas Font, 2006b: 79) o no sea capaz de imponerlo a las mujeres se convertirá en una sociedad ginococrática.

Cuando una mujer escapaba o se sublevaba contra la institución del matrimonio o contra su marido, su verdadera naturaleza verá la luz. La naturaleza femenina, salvaje y caótica generará una situación anómala caracterizada por la inversión de las normas. Dentro del pensamiento griego, la autoafirmación del principio femenino, es decir, de la mujer, solo será posible a partir de la aniquilación del otro, del elemento de alteridad: el hombre. De este modo, el rechazo de la mujer al matrimonio o a la supremacía del marido trae como consecuencia una cadena de acciones que configurarán la situación opuesta: la dominación total de las mujeres, la esclavitud o muerte del varón. Es el caso de las Lemnias, de las Danaides, de Clitemnestra, de Ónfale, de Altea y el ejemplo paradigmático: las amazonas.

El historiador de Halicarnaso nos ofrece a modo de novela milesia las costumbres ginococráticas de las amazonas. En primer lugar, la guerra:

[...] Así arribaron a Cremnos, en el lago Mayátide (por cierto, que Cremnos pertenece al territorio de los escitas libres). En ese lugar desembarcaron las amazonas de sus navíos y se encaminaron hacia una zona habitada. Se apoderaron entonces de la primera manada de caballos con que se toparon y, a lomos de los animales, se dedicaron a saquear las posesiones de los escitas [...] (Heródoto, IV, 110).

Al igual que las Lemnias, las amazonas libres del matrimonio patriarcal invierten las reglas del reparto de los roles sexuales creando una sociedad caracterizada por la barbarie (Cantarella, 2009: 138). Viven en el exterior, ocupándose de la guerra. Frente a las griegas que conocen la limitación física, gracias a los muros de su casa, las amazonas vivirán en constante movimiento (Tyrrell, 2001: 97-103). Por eso, mientras las amazonas se dedican a la caza y al pillaje (Heródoto, IV, 112), las griegas y también las escitas se dedicarán al tejido y al cuidado del hogar (Heródoto IV, 114). Esta vida exterior de las amazonas tendrá su punto culmen en sus relaciones sexuales. Frente al *oikos*, la monogamia y la actitud pasiva de la mujer griega, las amazonas son sujetos de su propio deseo y mantienen relaciones sexuales al aire libre con cualquier extraño (Tyrrell, 2001: 111). Eso es lo que, siguiendo a Heródoto, posibilita su unión con los escitas:

Por cierto que, hacia el mediodía, las amazonas hacían lo siguiente: solían dispersarse individualmente o por parejas, alejándose bastante unas de otras para satisfacer sus necesidades. Y cuando los escitas se pecataron de ello también hicieron otro tanto. Cierta día uno de ellos se abalanzó sobre una de las que se habían quedado solas y la amazona no lo rechazó, sino que le permitió gozar de ella. La mujer no podía hablar con él (ya que no se entendían entre sí), pero le indicó con la mano que al día siguiente acudiera al mismo lugar y que trajera con él a un camarada, dándole a entender que debían ser dos y que ella llevaría a una compañera [...] (Heródoto, IV, 113)

Estas uniones sexuales se hicieron recurrentes hasta el punto en que los escitas y las amazonas decidieron juntar sus campamentos. Es en este momento donde los escitas toman como esposas a aquellas amazonas con las que inicialmente se emparejaron (Heródoto, IV, 113-114). Ante la primera proposición de sus maridos de regresar a la patria escita, las amazonas se niegan. Exigen primero que sus maridos hereden el patrimonio que les corresponde. Cuando así lo hacen y regresan con él, las amazonas deciden abandonar su patria y trasladarse junto con sus esposos al otro lado del río Tanais (Heródoto IV, 116).

De esta forma, el matrimonio civiliza a las amazonas, aunque no completamente al no darse en la extensión total que el matrimonio griego contemplaba en el caso de la patrilocalidad. Sin embargo, la presencia del matrimonio monógamo fue el causante del establecimiento de las amazonas, ahora sármatas, más allá del río Tanais y de su preocupación por el patrimonio familiar. Como la griega, la amazona se convertirá en un medio de intercambio y transmisión de la riqueza entre generaciones. Como esposa su deber será engendrar un hijo legítimo capaz de heredar los bienes paternos. Así, el matrimonio supone para ellas, como para las atenienses, el control de su sexualidad<sup>26</sup> y por ende de su capacidad reproductiva. De esta forma, la sexualidad femenina quedará asociada al matrimonio y se pondrá al servicio del sistema patriarcal, continuándolo.

Las amazonas antes de contraer matrimonio invertían los mandatos que la sociedad patriarcal exigía a las mujeres en dos términos. En primer lugar, eran objeto de su propio deseo y establecían relaciones sexuales con extraños para saciarlo. En segundo lugar, si el fruto de esta unión era un varón, este era asesinado u ocupaba una posición servil dentro de la sociedad. Ahora su sexualidad se desarrollará bajo una estricta monogamia con el único propósito de la creación de herederos legítimos, primera y principal función del matrimonio dentro del pensamiento griego (Jenofonte, *Económico*, X, 7, 18-19).

Sin embargo, tal y como nos narra Heródoto (IV, 117), las sármatas distan mucho de las esposas atenienses, dado que no dejan de representar en la sociedad sármata un papel bélico, hasta el punto de que sólo pueden acceder al matrimonio tras

26 Esta idea de amplio calado se encuentra magistralmente expuesta en Molas Font (2006b: 79-80) y Quintano Martínez (2016: 49)

asesinar en un combate a un adversario masculino<sup>27</sup>. Esta presencia femenina en un campo exclusivamente masculino como la guerra, territorio por antonomasia de la *andréia*, se debe única y exclusivamente a la condición bárbara de las sármatas.

No podemos olvidar que la Grecia Clásica es, en palabras de Benítez Prudencio (2015: 15), la Grecia del panheterismo. Una Grecia que construía la identidad helena en base a la alteridad, contraponiendo un modelo de perfección a su opuesto. Este modelo es expresado por Tales de Mileto en una cita recogida por Diógenes Laercio:

Doy gracias al destino por ser hombre y no animal, varón y no mujer, por ser griego y no bárbaro. (Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, I, 31).

Grecia se construyó y se definió en relación a los demás, creando así las categorías de τὸ ὅμοιον y τὸ ἕτερον, de los Iguales, la comunidad de ciudadanos varones con derechos políticos, y los Otros. Esta comunidad queda definida por medio de pares de oposiciones: hombre/mujer, griego/bárbaro, libre/esclavo, adulto/niño, hombre rural/hombre de la *polis*<sup>28</sup>. Pero la gran alteridad para el ciudadano ateniense se representa a través de la mujer, el bárbaro y el tirano. Ese *ellos* que no tiene cabida en la *polis* y que debe ser derrotado, controlado y soterrado (Gállego, 2000: 90).

Esta dialéctica se acentuó durante el siglo V a.C., a tenor de las Guerras Médicas, acontecimiento que modificó la percepción de la identidad helena, al contraponer un nosotros -los helenos- a un ellos (Benítez Prudencio, 2012: 35-37). Son los βάρβαρος ('bárbaros', 'no-griegos'), cuyas sociedades están marcadas por lo incivilizado y/o lo salvaje. Esta retórica quedará atestiguada en los frisos del Partenón, donde el heraldo de la civilización, Atenas, derrota a lo salvaje en la Centauromaquia, a lo femenino con la Amazonomaquia y a lo bárbaro con la Guerra de Troya. En este discurso se establecerá una gran vinculación entre lo femenino y lo bárbaro, pues tanto el género como lo etnográfico determinan la identidad y, por ende, construye la alteridad (Tyrrell, 2001: 55-57). Es por ello que las amazonas mantendrán costumbres bárbaras y los bárbaros, como los asiáticos o los troyanos, serán caracterizados a través de atributos femeninos. Es el caso del gusto por el lujo<sup>29</sup> o el uso de las armas arrojadas (Iriarte Goñi, 2001: 288-293). Estas eran pensadas dentro del imaginario griego como propias de cobardes ya que mantenían la distancia con el enemigo. Por ello, tanto las amazonas como los persas son caracterizados en el campo de

27 Esto constituiría un rito de paso que les permitiría acceder al matrimonio y reformular su condición e identidad cívica. Perderían la propia identidad a través de una muerte simbólica y el renacimiento en su condición de 'esposa de'. Esta misma dinámica ha sido expuesta por Molas Font (2006b: 81-89) para el matrimonio griego y la identidad de la esposa.

28 Esta cuestión ha sido tratada por un sinfín de autores, pero destacamos, por su gran calidad, a Benítez Prudencio (2012: 15), Tyrrell (2001: 128) y Saavedra Mayorga (2007: 226).

29 Cuando un varón muestre afán por el lujo es sinónimo de su condición bárbara, como Darío en *Los persas* de Esquilo o señal de su afeminamiento como en la *Orestia* (Fraga Iribarne, 2001:108; Iriarte Goñi, 2001: 292).

batalla como jinetes y arqueros. Se oponen así al ideal civilizado que representaba el hoplita ateniense, soldado de infantería que se enfrentaba a la muerte guardando su posición en la falange (Rodríguez Blanco, 2011: 89-90).

De esta forma, si las sármatas continúan ejerciendo un papel bélico se debe a su condición de mujer bárbara. Ambas categorías, como se ha demostrado, permanecían unidas en el imaginario griego. En concreto, en la obra del historiador de Halicarnaso se revelan una serie de patrones que permiten asimilar a la mujer como parte de lo bárbaro<sup>30</sup> (Sancristòfol Parés, 2020: 39). A pesar de ello, las sármatas gracias al matrimonio comportarán un mayor grado de civilización que sus antepasadas amazónicas. Situadas en un campo intermedio entre lo animal y lo humano y entre el varón y la hembra (Tyrrell, 2001: 121), la amazona era símil de lo bestial y lo andrógino. Su presencia era la gran amenaza contra el orden patriarcal que corría el riesgo de desintegrarse ante el caos que ellas proporcionaban, al tratarse de figuras que encarnaban el liderazgo y la fuerza masculina, pero conservando lo femenino (Jufresa Muñoz, 1997: 71; Tyrrell, 2001:53, 167). Sin embargo, ante ellas, triunfará la civilización impuesta por el hombre. Al igual que los grandes héroes, en su vertiente civilizadora, como Teseo, Heracles o Aquiles, son capaces de vencer a las Amazonas con la fuerza de las armas (González González, 2003: 257). Es el matrimonio patriarcal con su fuerza civilizadora lo que permite que seres incivilizados y andróginos se conviertan en mujeres, sármatas y por tanto bárbaras, pero mujeres.

## 5.- Conclusiones

Con Pandora nace la mujer y con ella la desgracia. Esta imagen misógina acompañará a Grecia y se desarrollará en su máxima expresión a través de la tragedia griega del siglo V a.C. En el teatro, las heroínas consagrarán la identidad, el rol y el espacio propio de la mujer. Tanto aquellas que se adaptaban al modelo ético imperante como aquellas que lo subvertían permitían la legitimación del patriarcado ateniense, justificándolo y continuándolo. Tanto unas como otras, mostraban los peligros que la naturaleza femenina, aquella que Hesíodo construyó. La caracterización hesiódica fundamentará y condicionará el vituperio femenino. Asociada al engaño, a la mentira y al artificio Pandora y la raza de las mujeres se revelaban como una calamidad. Alejada del *lógos* y de la moderación, del trabajo y del autocontrol, la mujer era un bello mal. Si su naturaleza veía la luz se propiciarían situaciones anómalas y caóticas que pondrían al peligro no sólo al hombre, sino al propio *kosmos*. Por lo tanto, la única posibilidad para mantener la armonía social era el control y el sometimiento de la mujer. Dicha dominación se efectuará a través del matrimonio, símbolo civilizador patriarcal que permitía establecer los roles de sexos. Relegada al hogar, al espacio interior y doméstico, la mujer llevaría a cabo su

30 Esta conexión se reproducirá sistemáticamente en la literatura griega, quién nos dejará grandes personajes femeninos cuya condición de bárbaras acentúan aún más el peligro que representan, es el caso de Ónfale, pero, sobre todo, de Medea (Mireia Movellán, 2016: 64-65), quién comete el infanticidio más odioso de la tragedia griega por su condición de bárbara, tal y como expresa Jasón «no existe mujer griega que jamás se hubiera atrevido a eso» (Eurípides, *Medea*, vv. 1340).

deber cívico: la maternidad. Así, quedaba desterrado el fantasma de Pandora, pues el matrimonio permitirá desarticular todos los peligros que la mujer representaba. Su voz engañosa se convertiría en silencio. Su falta de moderación no afectaría a la escena política al verse privada de derechos. Su libidinosidad y lujuria se plegaba ante el matrimonio, que arrojará al marido el control de la sexualidad y de la descendencia. Así, el matrimonio es la gran fuerza civilizadora del orden patriarcal que permitirá incluso amansar al máximo terror: las Amazonas.

### Bibliografía - Referencias

- AMORÓS, Celia (1994). «Lo femenino como «lo otro» en la objetivación conceptual de lo genérico humano» en PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (coord.) (1994). *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid: Siglo XXI, pp. 7-22.
- BARRIOS CASTRO, M<sup>a</sup> José; BARRIOS CASTRO, M<sup>a</sup> Jesús y Benito J. DURÁN FERNÁNDEZ (2001). «Arquetipos femeninos en la novela histórica grecolatina» en *Estudios Clásicos*, N<sup>o</sup>119, pp. 7-36.
- BENÉITEZ PRUDENCIO, José Javier (2012). *Alteridad, pensamiento filosófico e ideología en la Grecia Antigua*, Madrid: El Jardín de la voz.
- CALAME, Claude (2002). *Eros en la Antigua Grecia*, Madrid: Akal.
- CANTARELLA, Eva (2009). *El dios del amor: una introducción a los mitos y leyendas de la Antigüedad*, Barcelona: Paidós.
- CEPEDA, Jesús (2000). «Trasmisión hereditaria a través de la mujer en la Grecia Clásica» en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, N<sup>o</sup>13, pp. 159-186.
- DETIENNE, Marcel y Jean-Pierre VERNANT (1988). *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la Grecia antigua*, Madrid: Taurus.
- DEVEREUX, Georges (1989). *Mujer y mito*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DUCE PASTOR, Elena (2017). «Expresando el amor: la afectividad en el mundo griego antiguo» en *Antesteria*, N<sup>o</sup>6, pp. 77-94.
- EGOSCOZÁBAL, Cristina (2004). «La metáfora del 'yugo' en la literatura griega», en *Habis*, N<sup>o</sup> 35, pp. 31-37.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica (2009). «Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos» en *Foro de Educación*, N<sup>o</sup>11, pp. 209-226. Disponible en: <https://forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/view/134> (Fecha de consulta: 18/12/20).
- FRAGA IRIBARNE, Ana (2001). *De Electra a Helena: La creación de los valores patriarcales en la Atenas Clásica*, Madrid: Horas y Horas.
- GÁLLEGO, Julián (2000), «Figuras de la tiranía, lo femenino y lo masculino en la Orestía de Esquilo» en *Studia histórica*, N<sup>o</sup>18, pp. 65-90.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo (2000). «Lo femenino en el pensamiento y la ciencia griega» en Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia (2000). *Ciencia y cultura en la Grecia Antigua, clásica y Helenística. Actas años VI y VII*, Tenerife: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, pp. 145-169.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier (1996). «Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo» en BERMEJO BARRERA,

- José Carlos; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier y Susana REBORDA MORILLO (1996). *Los orígenes de la mitología griega*, Torrejón de Ardoz: Akal, pp. 163-216.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2003). «Atenea y la razón patriarcal: arte y mito en torno a la hija de Zeus» en *Helmántica*, Tomo 54, N°164-165, pp. 247-267.
- HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet (2006). «Persecución, desesperanza y muerte femeninas en las imágenes griegas» en MOLAS FONT, María Dolors *et al.* (2006). *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid: Instituto de la mujer, pp. 125-168.
- IRIARTE GOÑI, Ana (1987). «La palabra enigmática de la heroína trágica» en DEL OLMO LETE, Gregorio *et al.* (1987). *La dona en l'antiguitat, La mujer en la antigüedad, La donna nell'antichità. Seminari «Deesses i Heroines en les Mitologies antigues»*, Barcelona 9,13 setembre, Sabadell : AUSA, pp. 97-116
- (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid: Taurus Humanidades.
- (2000). «Mujer y religión: la Méter en el umbral del III Milenio» en *Studia Historica, Historia Antigua*, N°18, pp. 91-101.
- (2001). «El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la Antigua Grecia» en *Veleia*, N°30, pp. 273-296.
- (2005) «Atenas imaginaria o la individualidad como ideal político» en *Studia Historica*. N°23, pp. 161-175.
- JUFRESA MUÑOZ, Montserrat (1997). «Clitemnestra y la Justicia» en RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (coord.) (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona: Anthropos, pp. 63-76.
- LORAUX, Nicole (2004). *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Barcelona: El acantilado.
- (2005). *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid: Visor.
- MADRID, Mercedes (1999). *La misoginia en Grecia*, Madrid: Cátedra.
- MIREIA MOVELLÁN, Luis (2016). «Medea, la tragedia de la *Femme Fatale*» en FORNIELES SÁNCHEZ, Raquel (coord.) (2016). *Destructoras de hombres y de ciudades: estudios sobre la 'femme fatale' en la literatura griega*, Madrid: Liceus, pp. 57-70.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores (2000). «El gobierno de la casa en Atenas clásica. Género y poder en el oikos» en *Studia Historica*, Vol. 18, pp. 103-117.
- MOLAS FONT, María Dolors (2006a). «Las violencias contra las mujeres en la poesía griega de Homero a Eurípides» en MOLAS FONT, María Dolors *et al.* (2006). *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid: Instituto de la mujer, pp. 33-60.
- (2006b). «Matrimonio y violencia en la Ciudad-Estado griega patriarcal» en MOLAS FONT, María Dolors *et al.* (2006). *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid: Instituto de la mujer, pp. 77-95.
- MOSSÉ, Claude (1983). *La mujer en la Grecia Clásica*, Madrid: Nerea.
- NADAREISHVILI, KETEVAN (2008). «Aeshylus' 'mysogynism' in Orestia», en *Phasis*, N°11, pp. 101-108.
- PEDREGAL, Amparo (2012). «Procne y Filomela, o la importancia para las mujeres de saber escribir y leer bajo el orden patriarcal» en *Lectora*, N° 18, pp. 127-149. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7258> (Fecha de consulta: 15/11/20).

- PÉREZ MIRANDA, Iván (2011). *Mito y género en la Grecia Antigua. Tantálidas, Labdácidas y Dardánidas* (PhD), Salamanca: Universidad de Salamanca.
- PÉREZ MIRANDA, Iván y Juan Ramón CARBÓ GARCÍA (2009-2010), «Hijas de la Noche (I): Mito, género y nocturnidad en la Grecia Antigua» en *ARYS*, N°8, pp. 129-140.
- PICAZO GURINA, Marina (2008). *Alguien se acordará de nosotras: mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona: Bellaterra.
- POMEROY, Sarah B. (1990). *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid: Akal.
- QUINTANO MARTÍNEZ, Paula (2016). «Género, discurso y trasgresión femenina en la Antigua Grecia: la figura de Clitemnestra» en *Fórum de Recerca*, N° 21, pp. 39-54.
- (2019). «Casandra y Clitemnestra: Confluencias entre víctima y verdugo» en *Asparkia*, N°34, pp. 135-154. Disponible en: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/3770> (Fecha de consulta: 29/07/20).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza.
- (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*, Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ BLANCO, María Eugenia (2011). «Las mujeres monstruo y monstruo de mujer en la mitología griega» en LÓPEZ GREGORIS, Rosario y Luis UNCETA GÓMEZ (eds.) (2011). *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la antigüedad*, Centro de Estudios Sobre la Mujer de la Universidad de Alicante: Publicaciones de la universidad de Alicante, pp. 65-92.
- RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio (1971). «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre» en *Cuadernos de Filología Clásica*, N°3, pp. 79-108.
- SAAVEDRA MAYORGA, Juan Javier (2007). «Las ideas sobre el hombre en la Antigua Grecia» en *Revista de la Facultad de ciencias Económicas de la Universidad Militar Nueva Granada*, Vol. XV, N°2, pp. 213-254.
- SANCRISTÒFOL PARÉS, Albert (2020). «Andreía, gynaikeîos y pólemos. Modelos femeninos de hacer la guerra en Heródoto I» en *Espacio, tiempo y forma*, N°33, pp. 35-52.
- SEBILLOTE CUCHET, Violaine (2015). «Regímenes de género y Antigüedad griega clásica (siglos V-IV a.C.)» en *Revista de Historiografía*, N°22, pp. 51-81.
- TYRRELL, William Blake (2001). *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ZARAGOZA GRAS, Joana (2006). «La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega» en MOLAS FONT, María Dolors et al. (2006). *La violencia de género en la antigüedad*, Madrid: Instituto de la mujer, pp. 10-32.

Recibido el 29 de enero de 2021  
 Aceptado el 13 de abril de 2021  
 BIBLID [1132-8231 (2021): 45-64]