

# ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 13 - 2015



CELEBRACIONES DEL GOZO

#### DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA  
(Universidad Carlos III de Madrid)

#### COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN  
(UNIVERSIDAD BABEȘ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA)

JUDY BARRINGER  
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE  
(École Pratique des hautes études à Paris)

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ  
(Real Academia de la Historia)

CORINNE BONNET  
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES  
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA  
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI  
(Universita degli Studi di Perugia)

ARMINDA LOZANO VELILLA  
(Universidad Complutense de Madrid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN  
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH  
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ  
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI  
(Università della Calabria, Cosenza;  
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL  
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN  
Syntagmas ([www.syntagmas.com](http://www.syntagmas.com))

#### SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

#### SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA  
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

#### CONSEJO DE REDACCIÓN

M<sup>a</sup> JOSÉ GARCÍA SOLER  
(Universidad del País Vasco)

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA  
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA  
(Universidad de Valladolid)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ  
(Universidad de Cantabria)

ELENA MUÑOZ GRIJALBO  
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ  
DE ASPURU  
(Universidad de Oviedo)

# ARYS

Volumen 13- 2015 - ISSN: 1575-166X  
Depósito Legal M-32333-2014

*ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades* figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.  
No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS  
Biblioteca de la facultad de Humanidades  
Universidad Carlos III de Madrid  
C/ Madrid, 135  
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA  
E-Mail: [imuro@db.uc3m.es](mailto:imuro@db.uc3m.es)  
Tlfn: 916 24 92 07

# ARYS

NÚMERO 13 - 2015

CELEBRACIONES DEL GOZO

## MONOGRÁFICO

- 9** LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS  
TESMOFORIAS DE ATENAS  
*Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)*
- 27** JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS  
JACINTIAS ESPARTANAS  
*María del Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid)*
- 61** LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA  
*Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)*
- 77** ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-APOLO: PROPAGANDA Y  
CONTRAPROPAGANDA EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS  
*José Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)*

**127** FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN  
CAPITOLINO  
*Diego Mateo Escámez de Vera (Universidad Complutense de Madrid)*

**151** ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS  
*JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (UNIVERSIDAD DE SEVILLA)*

**171** AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNTO A LOS MÁRTIRES  
*Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)*

#### **VARIA**

**189** TINGERE L'ANIMA  
*Ezio Albrile (Investigador independiente)*

#### **RECENSIONES**

**209** MARIO MAZZA, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi Scelti*, Ed. Del Prisma, Catania, 2009.  
*Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)*

**213** ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (eds.), *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Casa de Velázquez, Madrid, 2014  
*Jorge García Cardiel (Universidad Complutense de Madrid)*

# LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS TESMOFORIAS DE ATENAS\*

THE LAUGHTER OF DEMETER: AISCHROLOGIA AND KALLIGENEIA IN  
THE THESMOPHORIA OF ATHENS

MIRIAM VALDÉS GUÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAVALDES@UCM.ES

---

## RESUMEN

En estas páginas analizamos las Tesmoforias como ocasión para el gozo festivo de las mujeres de Atenas, especialmente en relación con dos momentos rituales, la *aischrologia* y la celebración de *Kalligeneia*. En cualquier caso la fiesta se constituye, en su conjunto, en un momento de solaz y regocijo para las féminas, en un espacio de “libertad”, acotado y regulado por la ciudad, en el que se pueden intuir “discursos” femeninos alternativos a los de la ideología oficial de la *polis*, pero, al mismo tiempo, inmersos en ella.

## ABSTRACT

On these pages we analyze the Thesmophoria as an occasion for the festive joy of the women of Athens, especially in relation to two ritual moments, the *aischrologia* and *Kalligeneia* celebration. In any case the feast as a whole could be considered as a moment of recreation and joy for females, in a momentary space of “freedom”, bounded and regulated by the city; in this context, feminine “speeches”, alternative to those of the official ideology of the polis but at the same time, immersed in them, can be perceived.

---

\*Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación del Ministerio HAR2012-30870: *Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultural*.

## PALABRAS CLAVE

*Aischrologia*, curotrofia, fiesta de mujeres, discurso femenino

## KEY WORDS

*Aishcrologia*, kourotrophy, women feast, feminine discourse

---

Fecha de recepción: 20/02/2015

Fecha de aceptación: 05/11/2015

---

## 1. INTRODUCCIÓN

Quizás una de las fiestas que más se han estudiado en el mundo griego son las Tesmoforias, celebración de las más antiguas y expandidas en ámbito helénico en la Antigüedad<sup>1</sup>. No pretendemos aquí hacer un análisis exhaustivo de esta fiesta ni de otras similares de Deméter, sino tan solo realizar algunas reflexiones en la línea del tema del encuentro, el gozo, en este caso tanto de la diosa en el mito como de las mujeres en la fiesta en Atenas. La idea es centrarnos fundamentalmente en el ritual de *aischrologia*, de insultos ritualizados, y lo que éste anuncia, la alegría y el fin del ayuno y del luto en la festividad, que se realiza de forma más concreta al comienzo del tercer día, el de *Kalligeneia* (“hermoso nacimiento”), en el que las mujeres celebran un banquete para regocijarse con el encuentro entre madre e hija, Deméter y Core, así como por la esperada fecundidad humana y natural. Además nos detendremos en la fiesta desde una perspectiva más global, como ocasión para la reunión festiva de las mujeres, que se juntan en el Tesmoforion<sup>2</sup>, apartadas y alejadas de la mirada de los hombres y del *oikos*<sup>3</sup>. La ocasión se presenta, entonces, también, como un tiempo para la reunión en un espacio propio, común al *genos gunaikon*<sup>4</sup>, de encuentro y de afirmación femeninos. En este contexto particular, aunque delimitado y acotado

---

1. Para la fiesta en general véase: Deubner, L.: *Attische Feste*, Berlin, 1932, 50-60; Burkert, W.: *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985, 242-246; Parke, H.W.: *Festivals of the Athenians*, London, 1977, 82-88. Detienne, M.: “Violentes “eugenies”, Detienne, M y Vernant, J.-P. (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 183-214, Simon, E.: *The Festivals of Attica*, Madison, 1983, 18 ss. Brumfield, A.C.: *The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural Year*, New York, 1981, 73 ss. Sfameni Gasparro, G.S.: *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986, 233 ss; Dietrich, B.C.: *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986, 57; Versnel, H.S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln, 1993, 235 ss. Cole, S.G.: “Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside”, Alcock, S.E. y Osborne, R. (eds.), *Placing the Gods Sanctuaries and the Sacred Landscape of Ancient Greece*, Oxford, 1994, 199-216.

2. En Atenas existen dos teorías sobre la localización del Tesmoforion, una lo sitúa en la Pnix, lugar de reunión de la asamblea, y se basa en una única referencia en Aristófanes (*Th.*, 658; THOMPSON, H.A.: “Pnyx and Thesmophorion”, *Hesperia*, 5, 1936, 151-200; HENDERSON, J.: *Three Plays by Aristophanes: Staging Women, New Classical Canon*, New York, 1996, 92-93), pero que podría entenderse en sentido figurado de “asamblea”. Otros autores, desde Broneer, lo han entendido así y han situado el Tesmoforion en el Eleusinion: BRONEER O.: “The Thesmophorion in Athens”, *Hesperia*, 11, 1942, 250-274; CLINTON, K.: “The Thesmophorion in Central Athens and the celebration of the Thesmophoria in Attica”, Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 111-125 (112). Esta última opción es coherente con otras localizaciones de santuarios de Deméter en las laderas de la acrópolis: cf. COLE, 1994; SFAMENI, 1986, 246. En un lugar elevado: ver nota 42.

3. ZEITLIN, F.I.: “Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter”, *Arethusa*, 15, 1982, 129-157 (129-130).

4. Hes., *Th.*, 590. En la comedia de Aristófanes (*Th.*, 309-310) se distingue el pueblo de los atenienses del de las mujeres, que se cita a continuación: *περὶ τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν*. En 329-330, Aristófanes se dirige a ellas

espacial y temporalmente, se alimenta una posible ideología o una cultura común compartida, en la que probablemente se manifiestan elementos divergentes e incluso opuestos a la ideología oficial masculina, sin dejar de estar inserta, al mismo tiempo, en ella, desde la mirada global de la *polis*. Este contraste se manifiesta en lo que Versnel llamaría “insconsistencias”<sup>5</sup> del ritual donde la coherencia y la contradicción están al mismo tiempo presentes y encuentran su sentido.

## 2. LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y LICENCIA VERBAL FEMENINA

Bien conocido es el episodio de Yambe en el *Himno homérico a Deméter*, en el que cuando la diosa llega a Eleusis y rechaza probar comida y bebida, Yambe, en algunos relatos presentada como una vieja, le hace reír con su discurso obsceno<sup>6</sup>. A partir de aquí Deméter admite el *kykeion*, bebida hecha de agua, harina y poleo, y acepta el puesto de nodriza de Demofonte, el hijo de los reyes de Eleusis, Celeo y

---

como Ἀθηναίων εὐγενεῖς γυναῖκες, mujeres bien nacidas de Atenas. Cf. LORAU, N.: *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981, 93, 126-127.

5. VERSNEL 1993.

6. *Himno homérico a Deméter*, 202 ss. Yambe de Halimunte citada también por Filico (s. III a.C.): PAGE, D.L.: *Select Papyri. Literary Papyri Poetry*, III, London, 1942, 402-407 (lin. 11 ss). Para este himno véase NORSA, M.: “Frammenti di un inno di Philikos”, *SIFC*, V, 1927, 87-92; LATTE, K.: “Der Demeterhymnos des Philikos”, *MH* 11, 1954, 1-19. GALLAVOTTI, C.: “Inno a Demetra di Filico”, *SIFC*, NS 9, 1931, 37-60. cf. SCARPI, P.: *Lecture sulla religione classica: l'Inno omerico a Demeter*, Firenze, 1976, 150. Yambe, la vieja (γεραιὰν) de Halimunte de costumbres rurales, tiene, en Filico, un discurso risible (γελοῖος λόγος): lin. 7-8; inculta y campesina locuaz (*lalos demotis*: lin. 12) que vive lejos de todo, termina diciendo a Deméter: “si quieres aflojar los vínculos de tu duelo, yo puedo liberarte” (ἐγὼ δὲ λύσω): lin. 15; la *aischrologia* se asocia con la “liberación” y la “libertad”: ver nota 14. También Nicandro describe a Yambe como locuaz, “sin puerta” (ἀθύροισιν): Filócoro *FGrH* 328 F 103 (= Nic. *Al.* 132 y escolio a *athuroisin*, ed. M. Geymonat, 1974, p. 73). En Nicandro Yambe viene de Tracia y es esclava de Metanira; también en Hipponax, Test. 21 y 21a Degani 1983; Apolodoro, quien describe a Yambe como *graia* (Apolod., 1.5.1), señala el episodio como *aition* de la *aischrologia* de las Tesmoforias. Yambe en relación con la fiesta también en Diodoro: D.S., 5.4.7. Para este lenguaje de las Tesmoforias similar al de un burdel: cf. Cleom., *De motu circulari corporum caelestium*, 2.1. 489. Para Yambe y *aischrologia*: RICHARDSON, N.J.: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 213-217 (epónima del ritmo yámbico); SFAMENI, 1986, 67. En *Helena* de Eurípides (v. 1346-1352) es Afrodita, y no Yambe, la que hace reír a Deméter (CERRI, G.: “La Madre degli Dei nell'Elena de Euripide: tragedia e rituale”, *QS*, 18, 1983, 155-183 (181)), y Zeus, posiblemente “Miliquio”, quien dulcifica la ira de Deméter: vv. 1339-1345. El Yambo tiene su origen posiblemente en este tipo de rituales de Dioniso y Deméter: O'HIGGINS, L.: *Women and Humor in Classical Greece*. Cambridge, 2003, 4; O'HIGGINS, D.M.: “Women's Cultic Joking and Mockery”, Lardinois, A y McClure, L. (eds.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton, New Jersey, 2001, 137-160 (139). BURKERT, 1985, 243.



Metanira<sup>7</sup>. Similar a la historia de Yambe es la de Baubo, conocida en ambiente órfico pero seguramente con raíces en tradiciones locales agrarias del Ática<sup>8</sup>. En este caso la risa no la provoca el *logos* obscuro sino el gesto, es decir, la dramatización de ese *logos*, por parte de esta mujer, conocida en la tradición también como nodriza de la propia Deméter, de la que se ha señalado que sería una especie de *alter ego*.<sup>9</sup>

Sin duda estas historias forman parte del *aition* de la *aischrologia* o de los insultos ritualizados, fundamentalmente entre mujeres, aunque no exclusivamente<sup>10</sup>, en

---

7. RICHARDSON, 1974, 213 y Apéndice IV (344-348); CLINTON, K.: *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, 28-37; según este autor el himno está más referido a las Tesmoforias que a los Misterios. Posiblemente *aition* de las dos fiestas: VALDÉS, M.: *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, 222. *Kykeion* en Clem. Al., *Prot.*, 2.21 (en este caso asociado con Baubo: ver nota siguiente) en relación con los Misterios de Eleusis: “ayuné, bebí el ciceón, cogí el cesto, y después de probarlo, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto” (Trad. M<sup>a</sup>C. Isart Hernández). Se rompe el ayuno para beber *kykeion* (poleo) en Ar. *Pax*, 712. cf. SCARBOROUGH, J. “Contraception in Antiquity The Case of Pennyroyal”, *Wisconsin Academy review* 35.2, 1989, 19-25.

8. Clem. Al. *Prot.* 2.20 (Baubo y Disaules autóctonos = Kern, fr., 52): “Baubo, que había recibido a Deo en hospitalidad, ofreció a la diosa el ciceón, pero ella rechazó cogerlo y no quiso beberlo (puesto que se encontraba de duelo). Baubo se entristeció mucho pensando que la despreciaba y entonces, levantado su túnica, muestra su desnudez a la diosa. Deo se divierte con el espectáculo y a duras penas acepta la bebida, alegre con la visión”; 2.21: “Después de hablar así, se subió el peplo y mostró todo su cuerpo, hasta las formas que menos convienen. Se encontraba presente el niño Yaco y, riéndose, le golpeaba con la mano por debajo del pecho. Y, cuando la diosa se sonrió en su corazón, aceptó la multicolor copa, donde se hallaba el ciceón” (Trad. M<sup>a</sup>.C. Isart Hernández); Eus, *PE*, 2,3, 31-35. Arnob, *Nat.*, 5.25-26. A diferencia de Yambe, Baubo se encuentra en el ámbito del culto en determinados lugares, como Paros (*IG XII*, 5, 227: del s.I a.C.), Naxos (*SEG* 16.478); cf. SFAMENI, 1986, 172. Para Baubo: RICHARDSON, 1974, 215-216; GRAF, F.: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974, 168-71; OLENDER, M. “Aspects of Baubo”, *RHisRel*, 202, 1985, 3-55, quien destaca, entre otros aspectos, su carácter de nodriza -*tithene*- mencionado por Hesiquio (s.v. *Baubo*). Para iconografía cf. KARAGHIORGA-STATHACOPOULOU, T. s.v. “Baubo”, *LIMC* III, 1, Zürich/München, 1986, 87-90 (figurillas votivas que podrían representarla con la cabeza en el sexo). Baubo como la vulva mítica o la personificación del órgano sexual femenino: DEVEREUX, G.: *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona, 1984 (primera edición francés, 1983). La versión órfica de la leyenda eleusina, de la que no se tiene constancia antes del s.IV (Tragilos *FGrH* 12 F 4), es probablemente muy antigua y, como señala RICHARDSON (1974, 81 ss), derivaría de una de las versiones locales (luego, ática) que este autor supone incluso más antigua que la del himno homérico; cf. GRAF, 1974, 158 ss. Para la figura de Baubo puede verse también: O’HIGGINS, 2001, 139 ss; VOHRZYKOVÁ, T.: *The Laughter of Women. The Meaning and Function of the ludicrous in a Greek Female Ritual*, Praha, 2005, part. 45 ss (especialmente interesante es su vínculo con nodrizas de Dioniso: 56, n. 3), quien destaca a Baubo como un duplicado de la diosa Deméter (60). Para Yambe y Baubo, en relación con la imagen de la Gorgona, y la imagen del sexo femenino: VERNANT, JP.: “Le masque de Gorgô”, en *La mort dans les yeux. Figures de l’autre en Grèce ancienne. Œuvres. Religions, rationalités, politique*, éditions du Seuil, Paris, 2007, 1488-1492, esp. 1489-1490 (edición original, 1985).

9. Ver nota anterior.

10. Se dan también en contextos mixtos en fiestas de Deméter como, por ejemplo, el *gephyrismos* de los Misterios de Eleusis (Hsch., s.v. *gephyris*; sch. Ar. *Pl.*, 1014; Ar. *Ra.*, 391-394; Str., 9.1.24) o en el culto

las fiestas de Deméter, que suelen ir acompañados de la manipulación de representaciones de órganos masculinos y femeninos, con frecuencia en forma de panes o pasteles, que no se limita, por ejemplo, en las Tesmoforias, a este momento del ritual<sup>11</sup>. No sabemos si el discurso verbal de carácter sexual, que no contiene sólo insultos sino también chistes, burlas, frivolidades, iría acompañado de gestos obscenos o no, pero sí parece que puede coincidir con el ritual denominado “*morotton*” en el que las mujeres se golpean entre sí con un objeto tejido de corteza.<sup>12</sup>

También en otras fiestas de Deméter como las Haloa o las Estenias se daba el ritual de *aischrologia*. En las Estenias las mujeres se insultaban o injuriaban unas a otras (*loidorein*), blasfemaban (*blasphemerein*) y se hacían burlas (*diaskoptein*) de noche.<sup>13</sup> Especialmente significativo es el pasaje de un escolio de Luciano sobre las Haloa, también celebradas de noche:

“En este día hay también una ceremonia de mujeres realizada en Eleusis, en la que se gastan bromas (*paidiai*) y se hacen burlas (*skommata*). Las mujeres actúan aquí solas y son libres de decir lo que quieran<sup>14</sup> y, de hecho, se dicen las cosas más vergonzosas (*aischista*); la sacerdotisa encubiertamente se acerca a las mujeres y les susurra en el oído recomendaciones de adulterio – como si fueran secretas (*aporreton*). Todas las mujeres se pronuncian cosas vergonzosas (*aischra*) e irreverentes (*asemna*) unas a otras”.<sup>15</sup>

---

de Deméter Mysia en Argos (Paus., 7.27.10), así como en fiestas de Dioniso: Sud. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν σκώμματα; Phot. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν; cf. HOFFMANN, R.J.: “Ritual license and the Cult of Dionysus”, *Athenaeum*, 67, 1989, 91-115. Origen rural de la *aischrologia* en los *phalika*: Arist., *Pol.*, 1449a12; cf. ROSEN, R.M.: “Comic Aischrology and the Urbanization of Agroikia”, Rosen, R.M. y Sluiter, I. (eds.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden-Boston, 2006, 219-238.

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

12. Hsch, s.v. *morotton*. Aunque la noticia está referida a Siracusa en Sicilia.

13. Para esta fiesta: *IG II<sup>2</sup>* 674.6-8. Phot. s.v. *Stenia*. Hsch. y Sud., s.v. *Stenia*. Ar. *Th.* 834 y escolio. SFAMENI, 1986, 254-258.

14. La libertad de palabra de las mujeres se asocia con la liberación de la diosa de su dolor en Filico a través de la palabra obscena: ver nota 5 *supra*. Para estos aspectos ver MCCLURE, L.: *Spoken like a woman. Speech and gender in Athenian drama*, Princeton, New Jersey, 1999.

15. Sch. Luc., *DMerert.*, 7.4, 280.212-219 Rabe. La *telete* (lin. 12) a la que alude el escolio a Luciano debe ser lo mismo que la *pannychis* que menciona Alcifrón: 4.6.3-4. Para Haloa, cuya principal incógnita es a quién estaba dedicada, pues las fuentes aluden a Deméter, Dioniso y Poseidón, cf. DEUBNER, 1932, 60; SFAMENI, 1986, 287 ss; ROBERTSON, N.: “Poseidon Winter Festival”, *CQ*, 34, 1984, 1-16; PARKER, R.: “Festivals of the Attic Demes”, Linders, T. y Nordquist, G. (eds.), *Gifts to the Gods* (Proceedings of the Uppsala Symposium 1985), Uppsala, 1987, 137-147 (142); este autor señala que es probablemente

A continuación se describe el banquete preparado sólo para mujeres y en el que además de pasteles en forma de órganos genitales masculinos y femeninos, hay varios tipos de alimentos, relativamente elitistas, entre los que se encuentra bastante pescado (que podría hacer referencia al papel de Poseidón<sup>16</sup> en la fiesta), varios asociados con la sexualidad.<sup>17</sup>

La interpretación clásica de la *aischrologia* (y del *anasyrma* de Baubo) va en la línea de la promoción de la fertilidad, bien sea como rito impulsor de la misma, bien sea por su carácter apotropaico, que tiene como objetivo alejar el peligro y, consecuentemente, la posible infertilidad. Esta explicación de fertilidad<sup>18</sup> que la mayoría de los autores no ponen en duda, no agota, en cualquier caso, las interpretaciones del rito ni de la fiesta<sup>19</sup> en las que, desde nuestro punto de vista, hay que aplicar consideraciones históricas (temporales y espaciales) que permiten descubrir o enfocar nuevos significados o acentuaciones del rito, dependiendo del contexto histórico, en nuestro caso concreto, en Atenas de época clásica.

La licencia verbal o *asichrologia* de las mujeres en las Tesmoforias coincide con el segundo día de la fiesta, *Nesteia*, y anunciaría ya el siguiente, el de *Kalligeneia*. *Nesteia* es el día, podríamos decir, de mayor “alejamiento” de la civilización en la

una fiesta sólo de Eleusis; PARKER, R.: *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, 199-201; BRUMFIELD, 1981, 117 ss; O'HIGGINS, 2001, 143.

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

17. Casi todos los alimentos enumerados tienen un carácter elitista y algunos claramente afrodisíaco como la langosta y los huevos (Alexis Fr. 279 Kock = Ath. 2.63e); los salmonetes (el τρίγλης), parece que se asocian con los banquetes de Hécate (que tiene un papel destacado en el *Himno homérico a Deméter*) (Ath. 7.325a-d), aunque también se liga con la sexualidad, en este caso para impedir el embarazo. Agradezco estas indicaciones a Fernando Notario. Para estos alimentos: GARCÍA SOLER, M.J.: *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, esp. 143, 184-185.

18. Los ritos de las Tesmoforias se han interpretado, desde FRAZER, J.: *La rama dorada. Magia y religión*, México, 1969 (primera edición en inglés, 1890), esp. 408, 533 ss, como “magia simpática” para promover la fertilidad (cf. FARNELL, L.R.: *The cults of the Greke States 2*, Oxford, 1906, 104; DEUBNER *supra* nota 1) y se ha señalado también su carácter apotropaico: cf. HENDERSON, J.: *The maculate muse; obscene language in Attic comedy*, New Haven and London, 1975, 13, n. 30, con cierta crítica a lo específicamente apotropaico. Ver BRUMFIELD, A.C.: “Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women”, Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 67-74 (69-70). Valor apotropaico del *anasyrma* o de la exposición de los genitales: VOHRZYKOVÁ, 2005, 58.

19. Varios niveles de lectura de la fiesta: VERSNEL, H.S.: “The Festival for the Bona Dea and the Thesmophoria”, *GR*, 39, 1992, 31-55 (33); ampliado en VERSNEL, 1993, 235 ss. Cf. ZEITLIN, 1982, 144-145. Para las distintas aproximaciones a la fiesta de una forma resumida: FARAONE, C.A.: “Curses, crime, detection and conflict resolution at the Festival of Demeter Thesmophoros”, *JHS*, 131, 2011, 25-44 (25-26).

fiesta<sup>20</sup>, en el sentido de que las mujeres, imitando el luto de Deméter, ayunan<sup>21</sup> y se echan sobre lechos de *lygos* (*vitex agnus castus*), conocida como planta anafrodisiaca, suspendiendo, de ese modo, las relaciones normales entre los sexos<sup>22</sup>, en un ambiente de reversión del orden<sup>23</sup>, en el que, según Versnel, las esposas vuelven al estatuto de *parthenoi*,<sup>24</sup> al momento del tránsito hacia la madurez a través de la “muerte ritual”. En *Nesteia* posiblemente se evoca el desposorio con Hades de Perséfone<sup>25</sup> al consumir

20. Se vuelve a lo primigenio y se evocan condiciones de vida arcaicas. En Eretria ese día las mujeres no cocinan con fuego sino al sol: Plu., *Quaest. Graec.* 31, 298b-c. En las Tesmoforias las mujeres duermen en cabañas (*skenai*): Ar. *Th.* 658, imitando el “viejo modo de vida”. Vuelta a los orígenes en Sicilia: D.S. 5.4.7. Además, en Atenas, no se reúnen los tribunales ni el Consejo: ver nota 28.

21. Sch. Ar. *Th.*, 80. Plu., *Dem.*, 30.4; Plu. *Isis y Osiris*, 69, 378 e; Ath., 7.307. RICHARDSON, 1974, 220. “Olor de ayuno” y relación con el mito de Lemnos: PIERRE, H.: “Reflexions autour de la Nesteia des Themophories athéniennes”, *Pallas*, 76, 2008, 85-94 (86-87).

22. Plu., *Isis y Osiris*, 69, 378 e; St. Byz., s.v. *Miletos*. Esta separación de los sexos y anulación de relaciones sexuales normales se da durante toda la fiesta (Hsch. y Phot., s.v. κνέωρον) y afecta de modo especial a las *antletriai* que tienen un protagonismo especial en el primer día (ver nota 42). Las *antletriai* tenían que guardar una castidad de tres días: sch. Luc., *DMeretr.* 2.1, 276.4-5 Rabe; la sacerdotisa de Deméter no se casaba: Luc., *DMeretr.* 7.4; Luc. *Tim.* 17; Sch. Luc. *DMeretr.* 7.4, 279.21 Rabe. Propiedades del *lygos* o agnocasto y relación con Tesmoforias: Dsc., 1.103; Sch. Theoc., *Id*, IV, 25b; *Id*, VII, 68a; sch. Nic. *Th.*, 71; Plin. *HN*, 24.59 ss; Ael., *NA*, 9.26; Gal., XI.807 Kühn. Eustath. *Od.* 9, 453; cf. FEHRLE, E. *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, Berlin, 1966 (ed. Originaria, 1910), 139 ss; SFAMENI, 1986, 231. SCARBOROUGH, J.: “The pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots”, Faraone, C.A. - Obbink, D. (eds.), *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, 1991, 138-74, n. 102; RIDDLE, J.M.: *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1992, 61, 79, 81; PIERRE, 2008, 86-87. Las propiedades anafrodisiacas de esta planta, con capacidad para purificar y combatir las afecciones del útero y limpiarlo, no tienen que ser contrarias, *pace* Pierre (2008, 88), a otras que estimulan la lactancia y la menstruación, sino, más bien complementarias.

23. Idea de reversión: VERSNEL, 1993, 241-43, 287-88; BREMMER, J. *Greek Religion*, Oxford, 1994, 77; BIERL, A. *Ritual and Performance. The Chorus of Old Comedy*, Washington, 2009, 150-51; ZEITLIN, 1982. También en BURKERT (1985, 242 ss) que lo interpreta como modo de reforzar el orden establecido; en esta línea, acentuando el carácter catártico de la fiesta: PIERRE, 2008. Inversión del orden: VOHRZYKOVÁ, 2005, 29-31 (separación de los sexos, autonomía de las mujeres). Otro aspecto quizás asociado a la inversión es la liberación de prisioneros: ver nota 30. La actitud de Deméter en el himno amenaza las relaciones entre hombres y dioses porque se interrumpieron los sacrificios (*Himno homérico a Deméter*, 353-4); el segundo día, *Nesteia*, está asociado a este luto de Deméter: ver nota 21.

24. A punto del matrimonio (*nymphai*): VERSNEL, 1992; *idem*, 1993, 245 ss, esp. 253 ss (contra la idea de iniciación en la fiesta: p. 252, con n.88; cf. nota siguiente).

25. Idea de “matrimonio sagrado” de las mujeres que celebran las Tesmoforias con Pluto: PRYTZ, J.: Johansen, “The Thesmophoria as a Women’s Festival”, *Temenos*, 11, 1975, 78-87; este autor ve las Tesmoforias como una ceremonia de iniciación; *contra*: SUTER, A.: *The Narcissus and the Pomegranate. An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Ann Arbor, 2002, 101 ss, que lo enfoca más bien como un *hieros gamos* destinado a promover la fertilidad. En cualquier caso no está clara la participación de las jóvenes pues las noticias son contradictorias; según Luciano (*DMeretr.*, 2.1) iban las jóvenes con

las mujeres, como ella, semillas de granada, otra planta también con propiedades ginecológicas, como el poleo, emenagogas, pero símbolo al mismo tiempo del matrimonio y de fertilidad<sup>26</sup>, de modo que las féminas vuelven a ser Core, pero Core en cuanto que desposada con Hades<sup>27</sup>, imagen de la “muerte” ritual de la joven *nymphe* en el tránsito de su ser de *parthenos* al de *gyne*; a esta “muerte” o tránsito es al que retornan las esposas de Atenas en este día.

En este contexto de inversión el consejo (la *Boule*) de Atenas no se reúne ni tampoco lo hacen los tribunales (*Th.*, 79 ss)<sup>28</sup>. Parece además, que es el día en el que se liberan prisioneros de las cárceles. Precisamente en esta jornada, podríamos de-

---

sus madres; según Calímaco (fr. 63 Pfeiffer) le estaba vedado a las jóvenes; cf. Str. 1.3.20; pero aunque participaran quizás su presencia no era lo central (SFAMENI, 1986, 237-238) y tal vez no participaban de todos los ritos; FOXHALL, L.: “Women’s ritual and men’s work in ancient Athens”, Hawley, R. y Levick, B. (eds.), *Women in Antiquity. New assessments*, London, Routledge, 1995, 97-110, cree que jóvenes después de menarquia podían asistir a fiesta (n. 43). Lo esencial era la presencia de mujeres maduras, casadas que volvían a la “virginidad”: VERSNEL, 1993, 256 ss. En el caso de participar, quizás las jóvenes tenían un mayor protagonismo el tercer día en el que Deméter en el mito se reúne con su hija Core, en *Kalligeneia*, como se aprecia en la obra de Aristófanes: cf. BOWIE, A.M.: *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge, 1993 (216); *Th.*, 1155-9.

26. Las mujeres no llevan coronas de flores (sch. S. O C, 681), y no pueden comer las semillas de las granadas que han caído al suelo, lo que indica que comían semillas de granada: Clem.Al. *Prot.* 2.19.3. DEUBNER, 1932, 58; VERSNEL, 1993, 254. La granada tiene propiedades ginecológicas contraceptivas (RIDDLE, J.M.: “Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages”, *Past & Present*, 132, 1991, 3-32 (11-13); RIDDLE, 1992, 24-25, 52; NIXON, 1995, 86), y purifica el útero: cf. Hp. *Nat.Mul.* 32; Hp. *Mul.* 2.192; *Nat.Mul.* 5; 60; *Mul.* 1.90. La granada está asociada a la sangre de Dioniso (Clem.Al. *Prot.*, 19.3). Granada como símbolo del matrimonio: MUTHMAN, F.: *Der Granatapfel Symbol des Lebens in der Alten Welt*, Bern, 1982; bajo este aspecto está asociada también a Afrodita, como la manzana, en Sición, por ejemplo, donde era representada con una granada (con connotaciones ctónicas y matrimoniales) y una paloma: Paus., 2.10.5; VALDÉS, M.: *El Papel de Afrodita en el alto arcaísmo*, Mesina, 2005, 35. Relación con matrimonio y sexualidad: VERSNEL, 1993, 255. La ve como símbolo también de fertilidad (a través de la magia simpática promovida por el *hieros gamos* y por tanto por la relación sexual que simboliza la semilla de granada): SUTER, 2002, 81, 98.

27. El estatuto de la *parthenos* en ese estadio tan “avanzado” del proceso iniciático femenino puede desprenderse también del crocote que llevaban las mujeres en las Tesmoforias: Ar. *Th.*, 138, 253, 941, 1044, y 1220; cf. BIERL, 2009, 228. Llevado por Ifigenia antes de su muerte que sustituye su desposorio con Aquiles; el crocote era ofrecido a la diosa justo antes del desposorio: CALAME, C.: “Offrandes à Artémis Braurônia sur l’Acropole : rites de puberté?”, Gentili, B. y Perusino, F. (eds.), *Le orse de Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 43-64 (57-59). Prepara a la mujer para la sexualidad: SOURVINOU-INWOOD, Ch.: *Studies in Girl’s Transitions: Aspects of the Arkteia and age representations in Attic iconography*, Athens, Kardamitsa, 1988, 127-130.

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

cir “nefasta” para la deliberación masculina, especialmente judicial, que se anula<sup>29</sup>, se produce la “libertad o licencia” verbal de las mujeres que Aristófanes en las *Tesmoforiantes* presenta como verdadera “deliberación” en asamblea, previa reunión de la *Boule* femenina (*Th.*, 373) para juzgar a Eurípides por calumnias, como vemos en el texto<sup>30</sup>. Nos encontramos pues, en ese día, la licencia verbal de las mujeres no sólo en el sentido de la *aischrologia*, con un lenguaje percibido como vergonzoso por los varones<sup>31</sup>, no común en las mujeres decentes, las esposas, habitualmente confinadas al silencio en la Atenas de época clásica<sup>32</sup>, sino también en el sentido de una libertad de palabra y una deliberación “política” y “judicial” que la comedia presenta, imitando a la de los varones, como una reversión y un absurdo. Quizás, sin embargo, esta “deliberación” podría tener una base real en la existencia de un “discurso” femenino en el contexto de la fiesta.<sup>33</sup>

---

29. Ver Aristófanes en nota anterior. En Tasos en el “día de suplica” (*prostope*) en las Tesmoforias, entre otros, estaban prohibidas las denuncias con delación sumaria o constricción física: SALVIAT, F.: “Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IVE siècle av. J.-C.”, *BCH*, 82, 1958, 193-267. En ese día se liberaban prisioneros: ver nota siguiente.

30. *Th.*, 372-389: “Oíd todas. Al Consejo de las mujeres, siendo presidenta Timoclea, secretaria Lisila, y ponente del decreto Sóstrata, le ha parecido bien lo siguiente: que se celebre sesión de la Asamblea al amanecer el día de en medio de las Tesmoforias, en el que disponemos de más tiempo, y que se discuta en primer lugar a propósito de Eurípides qué castigo se le debe imponer, pues parece que delinque contra todas nosotras. ¿Quién quiere tomar la palabra?” (Trad. L. Gil Fernández). En ese día además, se tenía la costumbre de liberar prisioneros: Marcellinus, *In Hermogenes*, in *Rhetores Graeci*, ed. Walz, iv. 462; Sopat.Rh., *ibid.*, VIII. 67. Para DEUBNER (1932, 58) esta liberación se produciría en *Kalligeneia*, aunque otros autores lo sitúan en *Nesteia*, por su vínculo con la suspensión de vida normal en varios niveles: SFAMENI, 1986, 248. Para el carácter político de las Tesmoforias: ver DETIENNE, 1979, 199-200. Ver próximamente VALDÉS, M.: “*Astai* en Tesmoforias: ¿deliberación y justicia femeninas en el Areópago?”, en preparación.

31. No necesariamente visto así por las féminas: O’HIGGINS, 2001, 157 ss; BRUMFIELD, 1996. Comentadores tardíos describen el lenguaje de las Tesmoforias como el de un burdel: ver Teodoreto y Cleomedes en nota 6.

32. MCCLURE, 1999, 20: los textos literarios alaban el silencio de las mujeres y la sumisión verbal, igualando el parloteo de las mujeres con la promiscuidad y el adulterio. En época arcaica es Semónides el mejor ejemplo: sólo las mujeres “abejas” (*melissai*), silenciosas, son vistas de forma positiva (fr. 7.91 “No le gusta sentarse entre mujeres, donde se habla de temas sexuales (ἀφροδισίους λόγους)”; afirmación que resulta contradictoria con la presencia de *melissai* en las Tesmoforias (ver nota 52). En el s.V el silencio es el “adorno” de las mujeres en Sófocles, *Ajax*, 293; también Tucídides exhorta a las mujeres al silencio: *Th.* 4.25. Esta idea también en Arist., *Pol.*, 1260a30-31 y 1277b20-23; Democr., fr. 274 DK; Plaut., *Aulularia* 123-126. LORAUX, 1981, 113. Para el silencio de las mujeres y las “voces enigmáticas” de las mujeres que desafían, de algún modo, el orden establecido, en el teatro del s.V: IRIARTE, A.: *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, 1990.

33. En esta línea: WINKLER, J.J.: *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London - New York, 1990, 188; O’HIGGINS, 2001; *idem*, 2003; MCLURE, 1999; BRUMFIELD, 1996, 73-74.

En este sentido se ha pronunciado recientemente Faraone en un artículo en *The Journal of Hellenic Studies* donde compara lo que ocurre en esta comedia de Aristófanes con una práctica judicial alternativa a la de los varones llevada a cabo por parte de las mujeres<sup>34</sup> y vinculada a los templos de Deméter, en el que no sólo, según él, se establecen maldiciones con castigo de la divinidad para el que ofenda de cualquier modo a las mujeres, sino que, hipotéticamente, se produce una posibilidad de resolución del conflicto<sup>35</sup>. No vamos a detenernos en estas cuestiones que resultan sin duda interesantes, sino simplemente queríamos traerlas a colación para enfatizar las posibilidades de un discurso alternativo al de los varones por parte de las mujeres de Atenas en el contexto de la fiesta. Este discurso es prácticamente desconocido no sólo porque los ritos eran secretos (*aporreton*)<sup>36</sup> sino porque posiblemente en algunos aspectos era divergente o contrario a la ideología masculina, manifestado en la obra en la oposición a la misoginia de Eurípides; este *logos* implicaría una licencia verbal de carácter sexual, posiblemente con un lenguaje y un humor particulares, como suponen Winkler y Brumfield<sup>37</sup>, y quizás, también, un lenguaje propio femenino de resolución de conflictos, alternativo o complementario al de la justicia reglada de la ciudad no sólo en el ámbito de súplica a los dioses<sup>38</sup>. Por otra parte, en lo concerniente a la generación, existe posiblemente también un *logos* propio del *genos gynaiikon*, del que ahora hablaremos en relación con el tercer día, *Kalligeneia*.

---

34. Las mujeres habitualmente en los juicios, al menos en Atenas, eran representadas por un *kyrios* y no tenían en ellos capacidad legal autónoma. Para la posición legal de la mujer en Atenas, véase JUST, R.: *Women in Athenian Law and Life*, London - New York, 1989.

35. FARAONE, Ch.A. "Curses, crime, detection and conflict resolution at the Festival of Demeter Thesmophoros", *JHS*, 131, 2011, 25-44.

36. Secreto: Ar. *Ecc*, 442 (las mujeres nunca divulgan los secretos cuando salen de las Tesmoforias). Maldiciones a quien revelen los secretos (*aporreta*) a los enemigos: Ar. *Th.*, 363 ss. La *aischrologia* en el sentido de *aporreton* en las Halos: *sch. Luc. DMeretr.* 7.4, 280.17 Rabe (lo que susurra sacerdotisa sobre adulterio es secreto). Cf. BRUMFIELD, 1996. ZEITLIN, 1982, 144.

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

38. En la línea de lo propuesto por FARAONE, 2011 (ver nota 35). Estos aspectos merecerían una atención particular que pretendemos desarrollar en otro lugar: ver nota 30. Quizás es significativo, en este sentido, que los varones perciban (no sólo en el ámbito de la comedia, sino también en la terminología, como la de *archousai*: *IG II<sup>2</sup> 1184*) la fiesta como una ocasión para una "política paralela" de mujeres.

### 3. *KALLIGENEIA* Y *εὐπαιδία*

La *aischrologia*, como señalábamos antes, anuncia, como en el mito de Deméter, el fin del ayuno y el regocijo de la diosa y de las mujeres. En el plano mítico, predice, con la risa de Deméter, el próximo encuentro entre madre e hija, que provoca la renovación de la fertilidad de la tierra interrumpida por el luto de la diosa; pero previamente, como señala el himno, Deméter hace de curótrofa o nodriza del pequeño hijo de los reyes de Eleusis, Demofonte<sup>39</sup>. Habitualmente se ha visto en esta jornada (que podría comenzar la víspera por la noche<sup>40</sup>), como su nombre indica, “la que engendra hermosos retoños”<sup>41</sup>, un día dedicado a la alegría por la generación esperada (“hermosa”) y por la fertilidad de la tierra, que se han visto propiciadas, en cierto modo por las actuaciones rituales de los días precedentes. Efectivamente en *Anodos* (o *kathodos*)<sup>42</sup>, como es bien sabido, se recogen de los *megara* o cámaras subterráneas los restos de cerdos tirados previamente, imagen (*choiron*), del sexo femenino y panes hechos con formas de órganos genitales masculinos<sup>43</sup>, junto con ramas de pino<sup>44</sup>,

39. *Himno homérico a Deméter*, 202 ss.

40. BURKERT, 1985, 244.

41. Ar. *Th*, 298 y escolio; Aliphtr, 2.37. Según el escolio a Arisófanos *Kalligeneia* es un *daimon* cercano a Deméter y señala que el autor había introducido este personaje para pronunciar el prólogo en la comedia de título *thesmophoriazousai*, hoy perdida. *Kalligeneia* aparece en una inscripción de Acras en Sicilia: IG XIV, 205. Para una probable representación: ASHMOLE, B.: “Kalligeneia and hieros arotos”, *JHS* 66, 1946, 8-1. Hsch. s.v. *Kalligeneia*: “Deméter, no la tierra; algunos dicen que es su nodriza, otros su sacerdotisa y otros, su asistente”. En Nono, *Kalligeneia* es “nodriza de buenos (o nobles) hijos” (*εὐπαιδα τιθήνην*): Nonn., *D*. 6.140cf.

42. Hsch, s.v. *anodos*; Focio (Phot. s.v. *Thesmophorion hemerai*) señala que consta de cuatro días y denomina la ceremonia del 11 como *kathodos*; para diversa denominación del primer día, unos “descenso” (posiblemente haciendo referencia al descenso de las *antletriai* a los *megara*), otros “subida”: SFAMENI, 1986, 245-246; un escolio de Aristófanos, 585, señala ese ascenso (*anodos*) hacia el Tesmoforion, situado en un lugar alto (aunque también menciona *kathodos* como variante). En una inscripción del Pireo se habla de subida (*anabasis*) hacia el Tesmoforion de esta localidad: IG II<sup>2</sup> 1177, lin. 23.

43. Clem.Al. *Prot.* 2.17.1. Sch. Luc. *DMeretr.* 2.1, 275-276 Rabe. BRUMFIELD, 1981, 73 ss; BURKERT, 1985, 243; SFAMENI, 1986, 169-174, 259-278 (con referencias también al culto en distintos lugares y los restos arqueológicos asociados a esta actividad ritual); PARKER, R.: *Polytheis and Society at Athens*, Oxford, 2005, 273. El mito del porquero Eubuleo (Clem.Al. *Prot.* 2.10.1-3) se asocia con este rito de tirar y recobrar de los *megara* los objetos sagrados tanto en el plano mítico como en el ritual en diversos lugares (*vid.* SFAMENI *supra*).

44. Clem.Al. *Prot.*, 2.17.1. El escolio a Luciano (ver nota anterior) asocia la fertilidad del pino y la procreación humana. A partir del *corpus* hipocrático y de otras fuentes (Hp., *Superf.*, 33; *Mul.* 2, 119; *Nat. Mul.*, 5; 60; 87; *Mul.* 1.3; *Steril.*, 217; 234; *Mul.* 1.34; 1.74; 1.78; *Disc. De Materia Medica*, 1.69; Plinio, *NH* 24.29-30; Sor., 1.62; 3.44), Nixon resalta las propiedades purificadoras de la resina y la rama de pino para el útero a través de menstruación (pudiendo evitar el embarazo), la mejora la leche materna, así como sus propiedades emenagogas y contraceptivas: NIXON, L.: “The cults of Demeter and Kore”, Hawley, R. y Levick, B. (eds.), *Women in Antiquity. New assessments*, London, 1995, 75-96 (86-87); RIDDLE, 1992, 51-2, 78, 81, 83-4, 94.



que se llevan al altar<sup>45</sup> de donde se tomará de esta mezcla para unir a las semillas y fertilizar la cosecha<sup>46</sup>. En ese día se congregan las mujeres, subiendo al santuario de Deméter, al *Tesmophorion*, a la luz de las antorchas. *Nesteia* es el día del luto y de la infertilidad (humana y natural), de ausencia de relaciones sexuales, lo que se da en toda la fiesta, pero se enfatiza, de modo especial, en ese día<sup>47</sup>. Es una jornada de alteridad, de muerte, donde se dramatiza la necesaria desaparición de la semilla y de la joven (Core), que desciende al mundo subterráneo y se desposa con Hades, inevitable, en cualquier caso, para retornar a la normalidad y procurar la fertilidad, tanto en el plano de la tierra (donde se entierra la semilla)<sup>48</sup>, como en el de la mujer<sup>49</sup>, que pasa en la cultura griega, necesariamente, por la reversión o la inversión femenina de la *parthenos*, a través de su alejamiento y de su muerte ritual, para acceder a la fecundidad a través del matrimonio. En este día, posiblemente se dramatiza el retorno periódico (anual) de la *gyne*, a esa muerte infértil (la de Core), necesaria para, y preludeo de fertilidad, pero también se recuerda el *hieros gamos* de la diosa.<sup>50</sup>

En *Kalligeneia*, el tercer día, y en las Tesmoforias en general, el gozo viene de las posibilidades de esa bella generación unida a la de la fertilidad de la tierra y, de hecho, en el inicio de la fiesta se invoca a las diosas *Genetyllides* (epíteto también de Afrodita), diosas del nacimiento y de las bodas<sup>51</sup>. Esta generación es una aspiración de la *polis* en su conjunto y la fiesta se encuentra, por tanto, inmersa en el corazón de la ideología cívica de la ciudad, que es evocada, como han señalado algunos autores, por la alusión a las que celebran las Tesmoforias como abejas (*melissai*), es decir, las únicas esposas y mujeres aceptables, como queda patente, por ejemplo, en

---

45. Originariamente se llamaría *Thesmophoroi* a las diosas por esos objetos depositados en cistas y llevados al altar: SIMON, 1983, 18 ss; SFAMENI, 1986, 277-278; BURKERT, 1985, 243; luego se relacionaron con “las costumbres y reglas (*thesmoi*) por las que los seres humanos deben trabajar y producir comida”: sch. Luc., *DMeretr.* 2.1, 276.25–28 Rabe.

46. Sch. Luc. *DMeretr.* 2.1, 276.7 Rabe. Para fertilidad de los campos y humana y como acción de gracias (*charisterion*): lin. 21–22. Cf. BURKERT, 1985, 244; SIMON, 1983, 22. Contra la idea de fertilizante mágico: LOWE, N.J.: “Thesmophoria and Haloa. Myth, physics and mysteries”, Blundell, S. y Williamson, M. (eds.), *The sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London-New York, 1998, 149-173. Enfatiza y retoma esta idea, sin embargo: ROBERTSON, N.: “The magic properties of female age-groups in Greek ritual”, *AncW*, 26, 1995, 193-203. Ver matizaciones y otros niveles de interpretación en VERSNEL, 1992; *idem*, 1993, 235 ss. VOHRZYKOVÁ, 2005, 28.

47. Ver nota 22.

48. Aspecto de fertilización de la cosecha: ver nota 46. Las Tesmoforias tenían lugar justo antes de la siembra: BURKERT, 1985, 245. VERSNEL, 1992, 34. BRUMFIELD, 1996, 68.

49. BURKERT, 1985, 160-161.

50. Enfatiza esta idea del *hieros gamos* como preludeo de fertilidad: SUTER, 2002, 101 ss.

51. Ar. *Th.*, 130 y escolio; *daimon* cercano Afrodita y relación con la generación: Sch. Ar. *Lys.* 2; Ar., *Nu.*, 51-52 y escolio. Otra tradición las asocia con Ártemis: sch. Ar. *Th.* 130; Hsch., s.v. *Genetyllis*. SFAMENI, 1986, 238.

el poeta Semónides<sup>52</sup>. Sin embargo, como señalábamos antes, en la fiesta se encuentran signos, ritos e indicios de animadversión (baste recordar la historia de Bato de Cirene, de Aristomenes de Mesenia, la de las Danaides, o la del propio Eurípides y su pariente en las Tesmoforias) y de reversión femenina frente a la civilización y el mundo ordenado por el varón, lo que podría indicar la existencia de un contradiscurso o al menos, la posibilidad de discursos paralelos y en ocasiones divergentes al de los varones<sup>53</sup>.

En *Kalligeneia* las mujeres sacrifican y existen indicios que permiten conjeturar una *thysia* realizada por ellas mismas, algo no habitual en el mundo griego (aunque posiblemente más frecuente de lo que se acostumbraba a admitir) con el consiguiente banquete<sup>54</sup>; en él se ha supuesto también el consumo de vino que se hace bastante

---

52. Ver nota 32. Para una reflexión sobre estos versos: LORAUX, 1981, 109 ss. Las Tesmoforias están insertas en un conjunto de fiestas en Pianepsion (otoño) que comparten en gran medida el mismo sentido, el de promover y asegurar la fertilidad de la tierra en el mes de la cosecha: cf. CHIRASSI, I.: Colombo, “Paidés e Gynaikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica”, *QUUC*, n.s. 1, 30, 1979, 25-58. *Melissai* en relación con las Tesmoforias de Paros y el mito de la recepción allí de Deméter por parte de las hijas del rey *Meliso*: Paus, 10.28.3. SFAMENI, 1986, 202-203; esta autora destaca el papel de las Ninfas en el mito como las que mostraron la civilización, sin las cuales “no se venera el rito de Deméter”; ellas fueron las primeras a enseñar a la humanidad a servirse de los frutos de la tierra, a cesar el canibalismo, a usar vestidos y practicar bodas: “sin las Ninfas, de hecho, no se celebra el matrimonio”: Sch. Pi. ., IV, 106 a, ed. Drachmann. Mito de hijas del rey *Meliso*: Apolodoro de Atenas *FGrHist* 244, F 89. Cf. CLINTON, 1992, 34; Call. *Ap.*, 110-112 (*Melissai*, sacerdotisas de Deméter); Porph., *Antr.*, 18. Ninfa *Melite* en el *H. hom.* a *Deméter*: v. 419; RICHARDSON, 1974, 287-8. *Melita*, en Atenas, demo de donde procede la sacerdotisa de Deméter en una inscripción que alude a las Tesmoforias (ver BRONEER y CLINTON en nota 2). Para *melissai* ver también VOHRYZKOVÁ, 2005, 26 ss, quien destaca los dos “polos” que se descubren en las Tesmoforias. Mujer-abeeja en Semónides: Sem. fr. 7.85-91, que señala cómo precisamente lo que no hace este tipo de mujer es sentarse con otras mujeres y hablar de temas sexuales (ver nota 32), justo lo que realizan, sin embargo, las mujeres en las Tesmoforias. Reflexión sobre esta contradicción o “inconsistencia”: VERSNEL, 1992, 48. Ambivalencia y polaridad: DETIENNE, 1979, 211.

53. Historia de Bato, castrado por las mujeres con sus caras y manos llenas de sangre sacrificial: Ael., fr. 44; Esparta: Paus., 4.17.1. Danaides: Hdt., 2.171. En esta línea en relación con el pariente de Eurípides en las *Tesmoforiantes*: Th., 643-48; BIERL, 2009, 183. BOWIE, 1993, 212-215. Para el discurso femenino “oscuro” y “enigmático” de la mujer que se enfrenta al orden establecido, cf. IRIARTE, 1990, 115 (para el caso específico de Clitemnestra).

54. SFAMENI, 1986, 241. Sacrificio de cochinillos: Ar. *Ra.*, 338. Signos en el Tesmoforion de Delos de sacrificios sangrantes: BRUNEAU, P. : *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, 285 ss. PIERRE, 2008, 87. Consumo de carne en Tesmoforias: sch. Ar., *Ra.*, 338 (*kreophagein en tois thesmophoriois*); sch. Ar. *Eq.*, 282: menciona *kreas* y *artos* como objeto de ofrenda (*ta thyomena*) a Deméter y Core. Cf. BURKERT, 1985, 244. Sch. Ar. *Thesm.*, 372. En otros lugares también parece claro que las mujeres sacrifican (aunque pudieran servirse de un *mageiros* como en Delos: IG XI 287 A, 68-70; cf. BOWIE, 1993, 207); así lo muestran los episodios de Bato y de Aristomenes en los que las mujeres están en pleno sacrificio: ver nota 53. Cf. DILLON, M.: *Girls*

evidente por un pasaje de las *Tesmoforiantes* de Aristófanes<sup>55</sup>. En él el pariente de Eurípides le arranca el bebé a una mujer<sup>56</sup> y amenaza con asesinarlo, resultando finalmente ser un odre de vino. En este día de alegría y regocijo hay posiblemente también danzas<sup>57</sup>, además de la *thysia* y del banquete con consumo de vino, que en las Halooa, mencionadas más arriba, por ejemplo, está constatado de forma explícita.<sup>58</sup>

Lo interesante en este día, desde el punto de vista que estábamos analizando más arriba en relación con el “discurso” de las mujeres, es el hecho de que en él no sólo se enfatiza la generación sino también, al mismo tiempo, como elemento esencial, el cuidado o la curatropía de los niños, como se ve en el pasaje de Aristófanes citado.<sup>59</sup> Curótropa aparece entre los dioses invocados en las Tesmoforias junto a *Kalligeneia*<sup>60</sup>, conocida, como Baubo o la propia Deméter, como nodriza, en este caso de la diosa<sup>61</sup>.

*and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002, 110. Para este tema: DETIENNE, 1979 (como excepción). Para mujeres y sacrificio: OSBORNE, R.: “Women and Sacrifice in Classical Greece”, *CQ*, 43, 1993, 392-405. *Thysia* en Tesmoforias en Hesiquio, s.v. ζῆμία. Véase también Hsch., δίωγμα: “un sacrificio realizado en secreto por mujeres en Tesmoforias, llamado más tarde también apodiogma”. Sud., s.v. *Chalkidikon diogma* (con este sacrificio, las mujeres repelieron al enemigo hacia Calcis): SFAMENI, 1986, 244. Banquete: SFAMENI, 1986, 240-241 (recuerda la provisión de comida para las Tesmoforias del decreto de Cholargos -IG II<sup>2</sup>, 1184- y las salas de banquete en el Tesmoforion de Corinto o en el de Bitalemi); signos de sacrificio y banquete también en Tesmoforias de Mitilene: CRONKITE, S.M.: *The sanctuary of Demeter at Mytilene: A Diachronic and contextual Study*, Ph.D. University of London, 1997, 215.

55. *Th.*, 690 ss.

56. Robertson postula la dramatización de un nacimiento en la fiesta: ROBERTSON, N.: “The Sequence of days at the Thesmophoria and the Eleusinian Mysteries”, *EchosCl*, 18, 1999, 1-33 (16); Robertson, 1995. Tal vez, más bien, se evocaría la relación del vino con el sacrificio del niño Dioniso, de cuya sangre, por cierto, surgió la semilla de granada (ver nota 26): *Ar. Th.*, 755: “Dame la sangradera (σφαγείον), Manía, para que al menos pueda recoger la sangre de mi hija” (Trad. L. Gil Fernández). DETIENNE (1979) lo presenta como testimonio de la existencia de sacrificios sangrantes en la fiesta. Presencia del niño Pluto en la fiesta de las Tesmoforias, invocado en *Ar. Th.*, 300; RICHARDSON, 1974, 317. Cf. BIERL, 2009, 215: niño Pluto específicamente relacionado con *Kalligeneia* (representado en el vaso de Ashmole, tanto en el niño como en el falo del *liknon* velado; para éste ver nota 41).

57. Las mujeres que celebran las Tesmoforias en Halimunte, danzan y cantan (παίξεν καὶ χορεύειν) junto al mar: *Plu., Sol.*, 8.4-6 (también Polieno, *Strat.*, 1.20.2). Danzas en la obra de *Tesmoforiantes*: 953 ss. BIERL, 2009, 153-154, 177-178, 235-236 (para danzas en Tesmoforias y en la obra de Aristófanes).

58. Ver *supra* nota 15.

59. Cf. *Ar. Th.*, 607-608, 690-734: MICA “¡Ay! ¡Ay! ¿Adónde te escapas? ¡Eh, tú, detente! ¡Qué desgracia, desdichada de mí! Se ha ido arrebatando a mi criatura de la teta”. PARIENTE. “Grita. A esta criatura nunca la alimentarás, si no me soltáis” (Trad. L. Gil Fernández).

60. *Ar. Th.*, 295 ss: “¡Chitón! ¡Silencio! Suplicad a las diosas tesmóforas a Pluto y a Caligenia, a las Nodriza de los hijos (*Kourotrophos*), a Hermes y a las Gracias...”. Imágenes de *kourotrophoi* en depósitos votivos de santuarios tesmofóricos: SFAMENI, 1986, 239. Para este papel de la curatropía en las Tesmoforias: CLINTON, 1992, 31-33.

61. *Kalligeneia*, como *Kourotrophos*, parece existir sólo en el ritual. Cf. *supra* nota 41.

En el *himno homérico*, después de la *aischrologia* de Yambe, Deméter bebe por fin el *kykeion*, hecho, entre otros ingredientes, con poleo, conocido en ámbito ginecológico como emenagogo<sup>62</sup>, y se emplea como niñera de Demofonte, dándole el néctar. En la nodriza o en la mujer mientras amamanta, se busca la no generación de niños, simbolizada a través de esta bebida, el *kykeion*; en este sentido es significativo que la diosa rechaze el vino que le ofrece Metanira y que podría estimular *ta aphrodisia* y por tanto la concepción<sup>63</sup>. En un artículo sugerente Nixon<sup>64</sup> analizaba las plantas implicadas en las Tesmoforias: poleo, pino, *lygos* y las semillas de granada y llegaba a la conclusión de que todos están en la línea, según los estudios de expertos en la antigüedad en las propiedades de las plantas y en sus usos medicinales, de la regulación del ciclo menstrual y de las posibilidades o no de quedarse embarazada; el *lygos* y del pino son, además, propiciatorios de la lactancia. Esto lleva a pensar en un conocimiento ginecológico tradicional de las mujeres que podría transmitirse internamente, en contextos como el tesmofórico<sup>65</sup> -entre otros-, en el que se procuraría regular los nacimientos y posiblemente, incluso, espaciarlos, de modo que, según Nixon, se celebra “el bello nacimiento” (*Kalligeneia* pero también εὐπαιδία) por ser escogido<sup>66</sup>. La curotrofia en este sentido puede jugar un papel, no sólo como parte del proceso procreativo y generativo, sino también como parte de la regulación de los nacimientos, mediante la prolongación de la lactancia materna, que es lo que hace Deméter simbólicamente con el néctar después de beber el *kykeion*, antes de la restauración de la fertilidad con el retorno de Perséfone.

De este modo la licencia verbal vinculada, en la *aischrologia*, a la sexualidad (con la ironía y sentido del humor propios que se puede intuir), y, en general, en la fiesta, y de modo específico en *Kalligeneia*, el conocimiento, transmitido de madres a

---

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

63. *Himno homérico*, 206-207. Deméter también como nodriza en el mito de Paros en el que se alude a las *Melissai* (hijas del rey Melisso: ver nota 52) y a las ninfas, conectadas, junto con Deméter, al inicio de vida humana culta y civilizada: SFAMENI, 1986, 204; ver nota 52. Cf. Porph. *Antr.*, 7. SFAMENI (1986, 205) destaca también las propiedades catárticas de miel.

64. NIXON, 1995.

65. No hay que perder de vista la conversación, en el *Himno homérico a Deméter*, entre madre e hija: 388 ss.

66. NIXON, 1995. En este sentido es significativa la descripción de *Kalligeneia* en Nonno “nodriza de buenos (o nobles) hijos”: ver nota 41.

hijas, asociado a la concepción (posiblemente contrapuesto a la idea de la generación originada únicamente por el varón)<sup>67</sup>, entre otros aspectos (visiones o espacios diferentes, por ejemplo, de la justicia), formarían parte de un discurso (o discursos) compartidos del *genos gynaiikon*, percibidos no sólo con desconfianza por los hombres<sup>68</sup>, sino como peligrosos para ellos, pero permitidos, de forma acotada en el ritual, por el poder inherente y necesario de la mujer en el ámbito de la fecundidad y, consecuentemente, de la perpetuación de la *polis*.

Podemos concluir señalando que la fiesta en su conjunto constituiría un momento de solaz, de regocijo, de reencuentro madre-hija (también en la vida real, no sólo en el mito<sup>69</sup>), de alegría, para las mujeres de Atenas, en todas las fases del ritual, y especialmente desde la *aischrologia* en *Nesteia*, que anunciaría la inauguración de la celebración festiva del tercer día, *Kalligeneia*. Las Tesmoforias se convierten en espacio de “libertad” para las mujeres, aunque solo para algunas (*astai*)<sup>70</sup>, y a pesar de estar regulado, acotado y relegado por la ciudad a un tiempo específico y al ritual (y en lo mítico, a los orígenes), constituye un eventual núcleo de oposición y de “deliberación” particular, de pensamiento divergente de las féminas (percibido como una amenaza en varios episodios o como un absurdo en la comedia), diferente posiblemente, en distintos aspectos, de la ideología oficial de la *polis* regida por el varón, aunque, al mismo tiempo, paradójicamente, inmersa en ella de manera regular.

---

67. Minusvaloración de la función biológica de la mujer en la maternidad: MORALES ORTIZ, A.: “La maternidad y las madres en la tragedia griega”, Calderón Dorda, E y Morales Ortiz, A. (eds.), *La madre en la Antigüedad. Literatura, sociedad y religión*, Madrid, 2007, 129-167 (142). DEMAND, N.: *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore - London 1994, 135. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona 2004 [1990]: 13-14. Quizás el texto más famoso y conocido es el de las *Euménides* de Esquilo (en boca de Apolo), 658-665: “La que llamamos madre no es la progenitora del hijo, sino la nodriza de la semilla recién sembrada... el padre puede engendrar sin madre...” (Trad. B. Perea Morales). Cf. LORAUX, 1981, 129; PERETTI, A.: “Generazione patrilinea”, *PP*, 11, 1956, 241-262.

68. ZEITLIN, 1982, 146 (habla de ansiedad).

69. FOXHALL, 1995, 106-107.

70. Ar. *Th.* 541. En la obra de Aristófanes (*Th.*, 330) se hace alusión a que se reúnen las “*eugeneis gynaiques*”. LORAUX, 1981, 93. Estos aspectos señalados por DETIENNE, 1979. No tan enfatizados por las mujeres según WINKLER, 1990, 189.