

GENDER RULES AND GREEK CLASSICAL ANTIQUITY
(V-IV CENTURIES B.C.)

Regímenes de género y Antigüedad griega clásica (siglos V-IV a.C.)*

Violaine Sebillotte Cuchet (Traducción: Marina Muñoz / Edición: Ana Iriarte)

Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne / UMR 8210 ANHIMA

Fecha recepción 13.12.2013 | Fecha aceptación 08.01.2014

Resumen

Género designa al mismo tiempo las normas de comportamiento, determinados grupos de características y el lugar asignado a la diferencia de sexos en las relaciones entre individuos. En el ámbito de la Antigüedad, estas tres definiciones convergen, generalmente, para aislar un régimen de género único, la polaridad *anér* (ciudadano)/ *guné* (esposa de ciudadano). Un régimen muy acoplado a la división macho/hembra. Sin embargo, diversos análisis, en especial los centrados en sexualidad, han demostrado que las sociedades griegas de la Antigüedad no estaban organizadas sistemática- »

Abstract

Gender studies uses gender to characterize standards of behavior, sets of qualities and the relative weight attributed to the difference of the sexes in relations between individuals. Among classicists, these three definitions usually converge to isolate a single gender system, strictly conceived with respect to a male/female division: the polarity *anér* (male citizen)/*guné* (wife of citizen). By contrast, a few studies, particularly those dealing with sexuality, convincingly conclude that ancient Greek societies were not systematically organized according to the difference between the se- »

* Annales HSS, julio-septiembre 2012, 3, pp. 573-603. Traducción Ana Iriarte (UPV/EHU)

Resumen

«mente en función de la diferencia de sexos. Estas conclusiones aisladas incitan inevitablemente a examinar los diferentes puntos de vista expresados en los documentos elaborados en las sociedades helenófonas del Mediterráneo antiguo. En contra de la opinión comúnmente admitida, la división macho/hembra resulta mucho menos estructural que la que distingue a los miembros de la comunidad de los extranjeros, a los griegos de los bárbaros, o a los mortales de los inmortales.

Palabras clave

Género, Antigüedad, *anér*, *guné*.

Abstract

«xes. These conclusions encourage researchers to examine the various points of view expressed in documents elaborated by the Greeks living on the shores of the Ancient Mediterranean. Contrary to the common opinion, the male / female division seems much less structuring than those opposing members of the community to foreigners, Greeks to Barbarians, or mortals to the immortals

Key words

Gender, Antiquity, *anér*, *guné*,

Demos un vistazo retrospectivo a cuarenta años de historia de las mujeres y de género en los estudios clásicos. ¿Qué observamos? Por un lado, que la revolución historiográfica la han llevado a cabo historiadoras feministas implicadas en los movimientos de liberación de las mujeres de los años setenta. En la propuesta editorial *L'histoire des femmes en Occident* dirigida por George Duby y Michelle Perrot —con Christiane Klapisch-Zuber como responsable de la Edad Media, Arlette Farge y Natalie Zemos Davis de la época moderna, Geneviève Fraisse del siglo XIX y Françoise Thébaud del siglo XX¹—, Pauline Schmitt Pantel, especialista en Mundo griego, inició y desarrolló en Francia esta corriente de investigaciones en lo que respecta al ámbito de la Antigüedad². Desde el principio, dicha corriente se opuso a los especialistas en «condición femenina» al negarse a considerar a las mujeres como una categoría específica que debiera estudiarse aparte³. En el centro de la discusión, se situaba la «relación entre los sexos» ya que, por primera vez, se trataba de «considerar a partes iguales lo masculino y lo femenino en todo análisis histórico»⁴. Este argumento se integraba al constatar una plena dominación masculina. Se imponía valorar las modulaciones históricas de la misma⁵. En menor medida, debemos a los militantes gays y a las lesbianas la revolución epistemológica referente a la historia de la sexualidad y, en general, la historia de la constitución de las identidades individuales, especialmente en su vertiente psicológica, relacionada con las prácticas eróticas y sexuales. No se debe olvidar el lugar que la Antigüedad ocupó en la reflexión de Michel Foucault, los diálogos que mantuvo con el especialista en Mundo romano Paul Veyne y su lectura de los trabajos de Kenneth James Dover sobre lo que entonces se denominaba la homosexualidad griega⁶. Por último, la vertiente lingüística, también descrita como revolu-

1. G. Duby y M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris [1990-1992] 2002.

2. La tesis de P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992, reeditada en 2011 con una nueva Introducción. Su trabajo en el ámbito de la historia cultural y política continuó con *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Paris 2009.

3. Sirva de ejemplo el libro, que sigue siendo una útil fuente de información, de P Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Nueva York [1922] 1979.

4. P Schmitt-Pantel, «La différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque dans les années 1980» [(1982) 1984], en P. Schmitt Pantel, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris 2009, pp. 23-37, cita p. 27.

5. G. Duby y M. Perrot, «Écrire l'histoire de femmes», en G. Duby y M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol.I, *L'antiquité, op. cit.*, pp. 8-18 quienes enuncian: «Admitimos la existencia de una opresión masculina —y, por lo tanto, de una subordinación, de una sumisión femenina— en el horizonte visible de la historia [...] Esta opresión masculina es muy variable en sus modalidades y esto es lo que nos importa». Y concluyen: «... esta historia pretende ser la de la relación entre sexos más que la de las mujeres». Esta línea se desarrolla también en la historiografía germanófona escrita por B. Wagner-Hasel y T. Späth, «Neue Fragen an ein altes Thema: Frauen und Geschlechtergeschichte in den Altertumswissenschaften», en B. Wagner-Hasel y T. Späth (dir.) *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2006, pp. IX-XXVI, particularmente en p. XXI.

6. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, traducida al francés por S. Said, Grenoble, La Pensée sauvage, [1978] 1982; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II. *L'usage des plaisirs*, Paris 1984. P. Veyne escribe también en *L'éloge érotique romaine. L'amour, la poésie et l'occident*, Paris, Seuil 1983, p. 179: «El amor no era todavía

ción hermenéutica, presente en el conjunto de las Ciencias sociales de los años ochenta, tuvo como representante a Nicole Loraux. La obra que dirigió y publicó en italiano en 1993, obra que, de todos sus trabajos, es el más claramente orientado hacia lo que se denomina tradicionalmente la Historia de las mujeres, se titula *La Grèce au féminin*, bonita manera de eludir la Historia social. En efecto, N. Loraux introduce su trabajo subrayando la imposibilidad de escribir una Historia de las mujeres para quien trabaja sobre discursos producidos por hombres y, consecuentemente, justifica su elección de escribir sobre lo femenino, es decir, sobre una «construcción»⁷. Esta autora es la que más profundizó en los retos de la diferencia de sexos considerada como una, si no la más importante, de las operaciones de la división social⁸. La influencia de las tesis de N. Loraux en el ámbito de la teoría política es bien conocida⁹. Los fuertes vínculos que estableció, en los Estudios clásicos, entre las disciplinas tradicionales como la literatura o la filosofía contribuyeron, sobre todo al otro lado del Atlántico¹⁰, a difundir el enfoque construccionista en el ámbito de la Historia griega clásica. Hoy en día, la Historia cultural de lo femenino, en algunos casos incluso de lo masculino, sigue siendo una vía importante de investigación, sobre todo en inglés¹¹.

un pecado en sí mismo, pero era un placer cuya higiene debería reglar el abuso y el uso». Veyne evoca los trabajos de Michel Foucault y el título del segundo volumen de *l'Histoire de la sexualité*.

7. N. Loraux, «De quelques illustres inconnues», en N. Loraux (ed.), *La Grèce au féminin*, Paris [1993] 2003 pp. XI-XXXVI, cita p. XVI. El comentario es compartido por P. Schmitt Pantel, « Un fil d'Ariane », en G. Duby y M. Perrot (dir.) *Histoire des femmes en Occident*, vol. I. *L'Antiquité*, op. cit., pp. 21-27, cita de p. 25 : «Esta visión del hombre tiene como corolario las pocas informaciones concretas sobre la vida de las mujeres y el espacio privilegiado dedicado a las representaciones». Además, G. Arrigoni «Le donne dei “marginati” e le donne “speciali”», en G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma/Bari, [1985] 2008, p. XI-XXX, en particular p. XVIII. La distinción entre la historia de los hombres, que sería una historia social, y la historia de las mujeres, que sólo podría ser una historia de las representaciones de las mujeres excepcionales es muy clara desde el siglo XIX: J. Blok, «Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay», en J. Blok y P. Mason (ed.), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, pp. 1-57.

8. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris [1981] 1984.

9. Ver, sobre este punto de vista, los artículos consagrados a N. Loraux por A. Jaulin, «L'imaginaire comme pratique politique », C. Marand-Fouquet, « Ce que guerre civile veut dire », M. Riot-Sarcey, «Distinguer ce qui se confond», y É. Varikas, «Inscrire les expériences du genre dans le passé», en nº especial «Les voies traversières de N. Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales ». *Espaces Temps. Les Cahiers*, 87-88, 2005, así como las contribuciones recopiladas en «Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux», *classics@*, 7, 2011 :<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3369>.

10. El volumen dirigido por J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, *Nothing to Do with Dionisos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990, reúne precisamente a los helenistas americanos y parisinos. La personalidad de N. Loraux, y más ampliamente las problemáticas (sobre todo la lectura de vasos propuesta por F. Lissarrague) desarrolladas en el Centre Louis Gernet bajo la iniciativa de Jean-Pierre Vernant fueron elementos muy favorables para estos intercambios.

11. Mencionamos a título de ejemplo, el volumen editado por Dana Lacourse Munteanu y otros, *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity*, Londres 2011, que trata sobre las relaciones entre los dos géneros

Este rápido vistazo, permite comprender que las cuestiones relativas a las mujeres, lo femenino, las relaciones entre los sexos o el rol político de la división de sexos han sido formuladas desde registros muy diferentes. Las preguntas planteadas a la documentación, resultantes de perspectivas políticas y sociales diferentes, no tenían mucho que ver entre sí: ¿qué hacían las mujeres en su vida social? ¿Estaban confinadas a los trabajos domésticos, encerradas en sus casas? ¿Se pensaba que las relaciones sexuales debían unir naturalmente a hombre y mujer? ¿Se dejaba de percibir como «hombre» a aquel que amaba a otro hombre? ¿Qué simbolizaba la diferencia de sexos?

El término «género», introducido en Francia a finales de los años ochenta, dio la impresión de reducir el ángulo de enfoque y de privilegiar la perspectiva llamada literaria, a menudo confundida con el estudio de las representaciones de lo femenino. Las feministas tradicionales, en especial las que estudiaban otros periodos de la historia, denunciaron abiertamente un uso políticamente correcto de *género* que ocultaba la realidad de la dominación masculina¹². Sin embargo, en lo referido a la Antigüedad clásica, la noción de género se consideraba útil, pues permitía abordar directamente el tema de la relación entre hombres y mujeres¹³. Recientemente, al menos en Francia, se estableció un consenso sobre el uso del término según el cual se acepta que dicho término puede interpretarse de diferentes maneras. En las Ciencias sociales, podemos distinguir —de forma inevitablemente simplificadora— tres usos de *género* que, en mi opinión, se corresponderían con los usos que hacen los historiadores y, particularmente, los especialistas en sociedades griegas clásicas: *género* describe las asignaciones sociales o, digámoslo así, las normas de comportamiento para hombres y mujeres; pero designa, asimismo, conjuntos de características que son clasificadas, en contextos concretos, como femeninas o como masculinas; por último, *género* señala el lugar relativo que ocupa la diferencia de sexos en las relaciones entre individuos.

Si el estudio de las relaciones entre los dos sexos implicaba el estudio de las maneras en las que se ejercía la dominación masculina, con sus inevitables resistencias y ajustes, la expresión *diferencia de sexos* se utiliza hoy para reflexionar sobre la relatividad de la fractura entre los sexos: «La diferencia de sexos depende de una interpretación social y cultural de las diferencias entre el cuerpo de los hombres y el de las mujeres»¹⁴. A menudo considerada como el

(masculino, femenino) y algunos géneros literarios (poemas épicos, tragedias, comedias, descripciones de obras de arte), a partir de estudios sobre la expresión de las emociones (cólera, piedad, miedo, etc.)

12. Véanse los elementos de esta argumentación recopilados, hace relativamente poco tiempo, por C Bard, «Une préférence pour l'histoire des femmes» en D. Fougeyrollas-Schwebel y otros (dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris 2003, pp. 99-105.

13. «[...] hemos elegido abordar y tratar primero lo que reflejan los documentos antiguos: los discursos masculinos sobre las mujeres y, en general, sobre la diferencia de sexos, “el género” (*gender*)», afirma P. Schmitt Pantel en «Un fil d'Ariane», *art. cit.*, p. 25.

14. S. Boehringer y V. Sebillotte Cuchet, «Introduction», en S. Boehringer y V. Sebillotte Cuchet (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre, méthode et documents*, Paris 2011, pp. 11-35, cita de p. 14. S. Boehringer no tardará en detectar la huella de nuestras discusiones comunes en las reflexiones propuestas en este artículo. Dejo aquí constancia de mi agradecimiento por su generosidad en nuestros intercambios.

eje que estructuraba de manera global el conjunto de la sociedad¹⁵, la diferencia de sexos fue durante mucho tiempo la constante en los análisis referidos a las construcciones históricas de la dominación masculina¹⁶. Ahora bien, si se admite que dicha diferencia es el resultado de una interpretación social (lo que las sociedades hacen o no hacen del sexo)¹⁷, resulta imposible aceptar el postulado según el cual el sexo de un individuo lo inscribe automáticamente y *naturalmente*, sea cual sea el contexto, en una red de significaciones específicas: su género. Dicho de otro modo, ni la categoría de mujeres ni la de hombres resulta evidente. Dicha categoría deriva de una interpretación de las distinciones sociales (clase, raza, sexo, edad,...) que presupone, de entrada, que el sexo constituye la determinación fundamental. Esta interpretación emana tanto de los observadores contemporáneos —quienes, al decidir trabajar sobre las mujeres o sobre la división entre hombres y mujeres, los están constituyendo en categorías homogéneas—, como de las sociedades estudiadas que, en algunos contextos, convierten la diferencia de sexos en el elemento determinante de sus jerarquizaciones sociales.

Nadie pondría en duda la concepción de que la sociedad está compuesta por mujeres y hombres a partes iguales; y tomar la decisión de visibilizar esta diversidad (una elección de las feministas de los años setenta y, sobre todo, de las historiadoras de las mujeres) es una elección política. Hoy en día, todo investigador o investigadora que trabaje sobre el género sigue siendo un científico comprometido. ¿Qué consecuencias contemplamos al respecto? Todos admitimos que el posicionamiento del investigador orienta el objetivo interpretativo de su investigación, pero no siempre nos interesamos por los objetivos interpretativos y el posicionamiento de los documentos de los que dicho investigador dispone. Ahora bien, dichos documentos están expuestos a una hermenéutica comparable a la nuestra: probable-

15. En un artículo muy innovador escrito en 1982, P Schmitt Pantel tomaba prestada la expresión «diferencia de sexos» de Geneviève Fraisse y le daba un sentido diferente del que yo utilizo hoy en día, se comprometía a continuar las investigaciones sobre este tema, incluso sin adoptar una posición feminista: «Puede que se haya avanzado algo si se demuestra que lo que he denominado “la diferencia de sexos” —es decir la existencia de dos sexos diferentes y las relaciones que entre ellos se establecen— es una dimensión esencial de la sociedad y del imaginario de los griegos, ya describamos los efectos que una estructura social e ideológica tal produce en todos los planos de la vida cívica o que realicemos una lectura política en el marco de la ciudad». P. Schmitt Pantel, «La différence des sexes...», en *art. cit.*, pp. 36-37. Las investigaciones llevadas a cabo actualmente en la UMR 8210 *Antropología e Historia de los mundos antiguos* (ANHIMA) deben mucho a las pistas previamente abiertas P. Schmitt Pantel.

16. P. Veyne advierte el interés heurístico de las invariantes de la historia pero, tomando el ejemplo de la lucha de clases, mostraba también su marcado carácter histórico: P. Veyne, *L'inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris 1976, pp. 22-23 y 44.

17. Ya en 1935, la antropóloga M. Maed, escribía en su prefacio de *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*: «Si solo se razona a través de opuestos —si se decide que una conducta de la vida social, para no ser específicamente sagrada, es obligatoriamente profana, que si los hombres son fuertes, las mujeres deben ser débiles—, no se tiene en cuenta el hecho de que las sociedades disfrutaran de una libertad de elección mucho mayor respecto a los aspectos de la vida que puedan minimizar, subrayar o ignorar completamente», extraído de M. Mead, *Moeurs et sexualité en Océanie*, trad. al francés por G. Chevassus, Paris 1963, p. 10. Así manifestaba la banal insignificancia del sexo, un aspecto que no fue suficientemente atendido por la investigación sobre la historia de las mujeres y del género.

mente, había tantas maneras antiguas como las hay modernas de considerar las relaciones entre hombres y mujeres, de dar o no significado a los datos físicos, es decir, el sexo. Por consiguiente, para el investigador, la investigación debería consistir en la delimitación del lugar relativo que ocupa la diferencia de sexos, es decir, la distinción de los regímenes de género propios de cada uno de los contextos socio-discursivos estudiados¹⁸. Cuanto más se aleja el ámbito de investigación del ámbito del investigador, más fácil debería resultarle a éste actualizar los desajustes y las variaciones, las diferencias con los regímenes de género que nos son más familiares. Desde este punto de vista, las investigaciones realizadas en los periodos antiguos o, al menos, no-contemporáneos, tienen un valor heurístico comparable a las investigaciones de los etnólogos y antropólogos que trabajaban sobre las sociedades «exóticas» a principios del siglo XX. La Antigüedad griega clásica ofrece, desde ese punto de vista, un laboratorio de análisis particularmente interesante ya que, por una parte, la sociedad no parece estar organizada, en su conjunto, por la división de sexos y, por otra, el análisis de esta sociedad permite comprender los desafíos sociopolíticos propios de la división en dos géneros: el ciudadano adulto, *anér*, la esposa-madre, *guné*, nociones traducidas normalmente por hombre griego y mujer griega. Al trabajar sobre la delimitación de los diferentes regímenes de género, los especialistas contribuyen a escribir, no ya una Historia de las mujeres o una Historia de hombres y de mujeres, sino una Historia de diferenciaciones sociales.

Me gustaría justificar la ambición de este análisis mostrando que los tres enfoques de género rápidamente circunscritos en la presente introducción, conducen por igual a circunscribir un único régimen de género favorecedor de la diferencia de sexos; es decir, de la división entre machos y hembras. A continuación, elegiré tres ámbitos de análisis diferentes para mostrar que este régimen de género no estructura la sociedad en su conjunto sino que ésta queda marcada por cuestiones mucho más significativas que la de la diferencia de sexos. Para terminar, analizaré con un ejemplo concreto la manera en que las diversas formas de dar sentido a la diferencia de sexos pueden resultar conflictivas entre sí, prueba de la coexistencia de diferentes regímenes de género en la Antigüedad griega clásica.

Sobre tres empleos del género

Normas ejemplares de comportamiento social

Muy a menudo, género remite a los denominados *roles sociales de sexo*. En este sentido, se desmarca de la norma social y describe una prescripción: hay que comportarse como un hombre o como una mujer. Esta norma puede fijarse basándose en un punto de vista discursivo, es decir, corresponde a lo que las personas dicen, normalmente, del comportamiento ideal que el investigador se contenta con describir. Asimismo, dicha norma puede fijarse con arreglo a una estadística, cuando la investigación trata de establecer cómo se comportan las

18. Ver la introducción del dossier de Didier Lett, p. 566.

personas en término medio. En el caso de la Grecia clásica, es imposible realizar investigaciones estadísticas dada la falta de datos, lo que queda es la norma ideal. Ésta es conocida: se distingue la *guné*, esposa y madre de los ciudadanos, del *anér*, el ciudadano adulto. Las prescripciones esenciales son la procreación de hijos legítimos para ella, la defensa de la patria para él y del cuidado aportado al *oikos*, la casa familiar de ambos. La participación en las asambleas deliberativas y judiciales es privilegio del *anér*, pero este privilegio no aparece en forma de prescripción. Un ciudadano que cuida de su familia y participa en el desarrollo militar (a veces, también en el financiero) colectivo pero que, por cualquier razón, no participa en las asambleas, sigue siendo un *anér*. Muchos trabajos han mostrado cómo las prácticas sociales, sobre todo en un marco ritual, establecían un verdadero *habitus* de género¹⁹.

Las normas de comportamiento social se movilizan tanto para honrar a los buenos atenienses (hombres y mujeres) como para criticarlos. En el discurso *Contra Timarco de Esquines*, pronunciado en el 345, encontramos un ejemplo para explicar cómo funciona la norma de la buena masculinidad: prostituirse está tan mal visto desde el punto de vista de la ciudad como eludir la responsabilidad del deber militar o abandonar su escudo en el campo de batalla. Estas faltas se consideran igual de graves que desentenderse de sus ancianos progenitores, arruinar el patrimonio familiar por llevar un tren de vida extravagante o por negligencia, o no pagar sus impuestos²⁰. La norma del ideal masculino responde al control de sí mismo (ética de la *sophrosúne* y del *kósmos*²¹). Dicho control responde a una ética concreta: se trata de proteger la esfera de la legítima transmisión de los bienes y del estatus. Todas las prácticas sexuales son lícitas en Atenas, siempre que los que comparten el deseo (hombres y mujeres) no pertenezcan al *oikos* del vecino²². Cosa especialmente importante para las chicas, pues, evidentemente, se teme un embarazo ilegítimo. En consecuencia, las prescripciones para un comportamiento ideal conciernen tanto a los hijos como a las hijas, al menos mientras forman parte de la casa ciudadana.

El estudio recientemente dedicado por Daniela Marchiandi a los recintos funerarios familiares de Atenas completa este análisis aportando argumentos arqueológicos: el uso de construcciones de peribolos funerarios familiares —práctica reservada prioritariamente a la élite—, se desarrolla durante el siglo V en Atenas, revelando también el interés creciente que

19. P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique: mythes, cultes et société*, Paris 1987, describe perfectamente este *habitus* de las atenienses, incorporado por la repetición de gestos rituales y el imaginario de relatos evocadores de heroínas con comportamientos sancionados por las divinidades.

20. Esquines, *Discursos*, t. I. *Contra Timarco*, traducido al francés por V. Martin y G. de Budé, Paris 1927, 28-32.

21. P. Cartledge, P. Millett y S. von Reden, *Kosmos: Essays in order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge 1998.

22. Sobre la política de la sexualidad, la creación de burdeles públicos para proteger la virtud de las chicas de las casas ciudadanas y la atribución de esta política a Solón, véase D.M. Halperin, «Le corps démocratique: prostitution et citoyenneté dans l'Athènes classique» [1989], en D.M. Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, traducido al francés por I. Châtelet, Paris, [1990] 2000, pp. 121-153. Las fuentes citadas son anteriores al final del siglo IV.

adquiere la noción de descendencia legítima y de continuidad del *oikos*²³. Las estelas funerarias reproducen iconográficamente la división ideal de los roles sexuales y los epigramas subrayan el conformismo con respecto a la ética de la *polis* desarrollada por los oradores áticos. El hombre es presentado como un soldado y, de forma menos habitual, como un sacerdote; la mujer es presentada como una esposa o madre, garante de la reproducción legítima de la casa y del cuerpo cívico: los jóvenes «adolescentes» son o soldados o esposas y madres en potencia. Los niños permiten que el *oikos* y la ciudad se proyecten en el futuro. Las representaciones de grupos son importantes y la única interacción entre los individuos es la escena del apretón de manos, la *dexiósisis*, signo iconográfico de la *philia* que une a los contratantes. El gesto acerca unas veces a la pareja (hombre y mujer), otras al progenitor y a su hijo o a hermanos: simboliza la cohesión del grupo. Los epigramas indican los nombres de los muertos y expresan la competición individual que empuja a cada uno a presentar a su difunto como el o la mejor, con arreglo a las normas cívicas. Los vasos funerarios de los cementerios atestiguan la vitalidad de un culto que subraya hasta qué punto la expresión de sí mismo está integrada en las *nómima*, en las reglas cotidianas. La investigación prosopográfica llevada a cabo por D. Marchiandi revela que la población concernida por estos recintos es bastante heterogénea desde el punto de vista de las actividades sociopolíticas, pero casi siempre participa en cargos públicos, lo que le permite llegar a la conclusión de que dicha población se corresponde con lo que los textos contemporáneos describen como los *epieíkeis*, los que viven juntos en el *oikos*. Por tanto, lo que parece significativo a ojos de los atenienses es la disposición o no de un recinto funerario. Los que disponen de un peribolo son ciudadanos que pueden escenificar su *oikos*, constituido por hombres y mujeres, jóvenes y niños, a veces, sirvientes. Cada uno de ellos, según su edad y su sexo dispone de un repertorio, bastante limitado por cierto, de símbolos gratificantes. El género es un elemento fundamental de la distribución de los símbolos ya que permite decir que la esposa ha sido casta y cariñosa y que el esposo ha sido un buen soldado o un buen padre. Sin embargo, por encima de estas distinciones internas, lo importante es el hecho de formar un grupo unido a través del apretón de manos convencional o de la materialidad del peribolo.

Ni la perspectiva de los textos ni la de la arqueología permiten afirmar que todos los hombres y todas las mujeres están igualmente concernidos por la prescripción del género. Las normas de la *guné* y del *anér* no operan como un calco de la diferencia de sexos. Sin embargo, le dan sentido al interior del *oikos* y colaboran en la revalorización del hogar convirtiéndolo en un bello *oikos*. Dichas normas construyen la distinción social tanto entre mujeres, las «burguesas» y las demás, así como entre los hombres, «los burgueses» y los demás, por expresarlo en los términos anacrónicos utilizados por D. Marchiandi para señalar una fisura menos marcada que la que opondría a ciudadanos y no-ciudadanos. Las investigaciones sobre género, entendido como prescripción social, subrayan también la especificidad del régimen de género construido sobre la base de la polaridad *guné/anér*.

23. Da. Marchiandi, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una "borghesia"*, Atenas-Paestum 2011.

Características culturales

A veces, el género se emplea para indicar que un conjunto de características físicas, comportamentales o culturales tiene connotación femenina o masculina. Así, la debilidad, la indolencia o el gusto por el lujo son, a menudo, características asociadas a lo femenino mientras que la valentía, la resistencia o el valor están asociados a lo masculino. Los ejemplos abundan en las fuentes griegas. Heródoto narra la anécdota relacionada con el rey lidio Cresos que, vencido por el persa Ciro a mediados del siglo VI antes de nuestra era, le aconseja transformar las costumbres de su propio pueblo para disuadirle de resistir y rebelarse: «Transmite la prohibición de llevar armas de guerra, ordena que se vistan con túnicas bajo los abrigos y lleven coturnos, diles que enseñen a sus niños a tocar la cítara, a pellizcar los instrumentos de cuerda, a comerciar y pronto verás ¡oh rey! a los hombres convertidos en mujeres de manera que no temerás que se rebelen»²⁴. La resistencia a la dominación pertenece al género masculino mientras que el comercio, las artes y la sumisión al orden pertenecen al género femenino²⁵. La temática es idéntica en los discursos de los oradores áticos del siglo IV: si el ciudadano que quiere ejercer cargos públicos entra conflicto con otro político, se arriesga a ser juzgado según su grado de afeminamiento o, al contrario, de masculinidad. Esquines, adversario de Demóstenes, acusa a Timarco, un aliado de su rival, de «parecer una mujer»²⁶. En un artículo famoso de 1990, John Winkler basa su reflexión en otro pasaje de Esquines, extraído del discurso *Sobre la embajada corrompida* en el que Demóstenes es tachado de depravado (*kínaidos*)²⁷.

Normalmente, la invectiva va unida a un léxico específicamente femenino —en ocasiones términos compuestos (*andrógunos*, *thelumórphos*, *theludríes anér*)—, con el léxico de la debilidad/indolencia (*malakía*²⁸) y del exceso (*húbris*²⁹). En este uso, el género es una herra-

24. Heródoto, *Historias*, I, 155.

25. El cobarde, como el enemigo, generalmente es tachado de mujer: Heródoto, *Historias*, I, 37; III, 134, IX, 107; A. Chanotis, *War in the Hellenistic World: A social and Cultural History*, Oxford 2005, pp. 102-114.

26. Esquines, *Contra Timarco*, 111.

27. J. J. Winkler, «Dictando la ley: la vigilancia del comportamiento sexual de los hombres en la Atenas clásica», *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, traducción al castellano por H. Pons, Buenos Aires [1990] 1994, pp. 87-117. Esquines interpela a Demóstenes preguntándole qué preferían los atenienses honestos: «¿Diez mil hoplitas parecidos a Filón en cuanto al vigor (*diakéiménous*) de sus cuerpos y su templanza (*sóphronas*) de sus amos, o bien treinta mil depravados (*kinaídoi*) como tú?», Esquines, *Discursos*, t. I. *Sobre la embajada corrompida*, 151.

28. Esquines acusa a Demóstenes de cobardía ante Filipo de Macedonia: «Si estás seguro de la mentira, mira Demóstenes, la pena que te impongo: reconoce, delante de los jueces, que tú no eres más que una chica (*andrógunos*) y no un hombre libre (*eleútheros*)», *Ibid.*, 127. A título de ejemplo, véase Ateneo, XII, 515B-F, cuando evoca la molición, *malakía* de los medos, asociada al uso de *stóle*, al lujo de los banquetes y a un modo de vida femenino (el *gunaikôn bion*).

29. La noción de exceso muestra el franqueamiento de la línea amarilla, desde los insultos o las desviaciones visibles a las reglas de comportamiento en asambleas e incluso hasta la violación y el asesinato, manifestaciones típicas de *húbris*. Para cada falta se adopta una respuesta diferente, desde la multa hasta la pena capital: Esquines, *Contra Timarco*, 35 y 16 (aquí se describe el exceso como *húbris*).

mienta retórica destinada a calibrar el comportamiento de los ciudadanos, concretamente, el de aquellos que pretenden dirigir la ciudad. No tiene nada que ver con las mujeres.

De hecho, el conjunto de características relacionadas con lo masculino o lo femenino no está ni acotado ni rígidamente organizado y la mayoría de los símbolos utilizados pueden pasar de una connotación masculina a una connotación femenina según el contexto en el que se usen. Heródoto proporciona un ejemplo en el libro VII de sus *Historias* cuando evoca la figura de Telis, ancestro (*progonés*) de Gelón, el dueño de Siracusa en el 481, cuyo poder sobrepasaba el de todos los griegos³⁰. Según el investigador que traslada el relato local³¹, Telis, oriundo de la isla de Telo, situada no lejos de Rodas, y asociado a los fundadores de Gela, los rodios de Lindo y al cretense Antífemo, se habría ilustrado en los años siguientes a la fundación, a principios del siglo VII. En un momento en el que la nueva ciudad se estaba desgarrando por un conflicto, sólo él habría restablecido la concordia trayendo de vuelta a los desterrados que sus compatriotas habían exiliado³². Según Heródoto, la maniobra de Telis tendría carácter de la hazaña. De hecho, Telis obtiene como recompensa la conversión del sacerdocio de las Diosas —cargo que parece ocupar en el momento del conflicto—, en un sacerdocio hereditario para su *génos*. La anécdota le sitúa también en la tradición de los legisladores, poetas o sacerdotes que actuaron de árbitros pacificadores «por encima de la lucha», encarnando así la política como principio de la comunidad³³. Ahora bien, Heródoto muestra su perplejidad ante los relatos aportados por los griegos de Sicilia: «Lo que también me sorprende, de lo que he oído decir, es que Telis haya logrado algo así; pues siempre he pensado que tales hazañas (*érga*) no las realiza cualquiera sino un alma bella (*psuchês agathês*) y un cuerpo viril y fuerte (*rhômes andreíes*); ahora bien, según cuentan los habitantes

D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991, y *Law Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995.

30. Heródoto, *Historias*, VII, 147.

31. Sobre la manera en la que Heródoto escribe las *Historias* y el papel que en ello tienen las tradiciones orales conservadas en los recuerdos de familias o ciudades, véase la síntesis de S. Hornblower, «Herodotus and his sources of information», E.J. Bakker, I de Jong y H. van Wees (ed.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leyden 2002, pp. 373-386, y S. Forsdyke, «Greek History c. 525-480 BC», *ibid.*, pp. 520-549 (p. 548 para el papel de las tradiciones cívicas del Oeste de Grecia, con las cuales Heródoto queda directamente confrontado al trasladarse a Turios).

32. Heródoto, *Historias*, VII, 151-153. Sobre este pasaje, ver, N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Florence 1994, pp. 120-126; S. Cataldi, «Tradizioni e attualità nel dialogo del messaggeri greci con Gelone», en M. Giangiulio (ed.), *Erodoto e il "modello erodoteo". Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento 2005, pp. 123-171, en especial, p. 129.

33. A comparar con Solón, fr. 6 West = Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XII, 2; N. Loraux, «Solon au milieu de la lice», *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommages à Henri Van Effenterre*, Paris 1984, pp. 199-214. De igual manera, Solon basa su autoridad en la proximidad a una diosa, la Madre de los Olímpicos o la Tierra negra, la cual se presta a diferentes interpretaciones: Louise-Marie l'Homme-Wery, «Solon, libérateur d'Eleusis dans les *Histoires* d'Hérodote», en *Revue des études grecques*, 107, 1994, pp. 362-380, y F. Blaise, «Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques», en *Revue des études grecques*, 108, 1995, pp. 24-37.

de Sicilia, Telis era todo lo contrario, un hombre de aspecto femenino y muy tierno (*theludries te kai malakóteros anér*)»³⁴. En efecto, a mediados del siglo V, cuando Heródoto redacta sus *Historias*, el léxico de lo femenino y de la *malakía* se opone al de las hazañas, el valor y la masculinidad. Sin embargo, los habitantes de la ciudad de Sicilia no parecen haber advertido la paradoja. A sus ojos, la *malakía* y el aspecto femenino no son incompatibles con el valor y la fuerza masculina. Con frecuencia, estos signos indican la juventud y la belleza de los seres excepcionales. También con frecuencia, los griegos de Europa los emplean para describir a las gentes procedentes de Asia, incluidas las de origen griego³⁵. Además, describen la riqueza y el poderío, así, el poder de tipo monárquico o la tiranía; dicho de otro modo, las connotaciones femeninas de estas características no se pueden presuponer. A menudo, dichas connotaciones están relacionadas con otras cuestiones que no tienen nada que ver con el sexo.

La anécdota relatada por Nicolás de Damascos, en el siglo I de nuestra era, y atribuida a Ctesias, el médico griego del rey persa Artajerjes, a mediados del siglo IV, ilustra la fluidez de los símbolos relacionados con el género y la escasa relación que mantienen con la diferencia de sexos. El persa Parsondes fue capturado por haber llamado a un rey contrincante, Nanaro el babilonio, afeminado (*andrógunos*). Después, fue convertido en esclavo, en este caso, en una cortesana de lujo: «El eunuco se encargó de Parsondes: le rasuró todo el cuerpo salvo la cabeza, le enseñó lo que le habían encargado y le hizo vivir a la sombra, bañándole dos veces al día, lustrándole el cuerpo y haciéndole llevar la misma vida que las mujeres, como su dueño (*despótes*) le había prescrito. Y así se hizo, Parsondes se convirtió pronto en un individuo (*ánthropos*) de cuerpo blanco, lustrado y afeminado (*gunaikódes*) que cantaba y tocaba la cítara mucho mejor que las cantantes. Al ver cómo le servía el banquete a Nanaro, nadie habría sospechado que no era una mujer y tocaba de manera mucha más seductora que las mujeres que le acompañaban»³⁶. Así fue como el persa descubrió que lo que él consideraba signos de debilidad (el maquillaje, el lujo, los placeres de la mesa y del amor propios del modo de vida aristocrático de Babilonia) eran percibidos por su rival Nanaro como signos de un poder soberano que, a partir de ese momento, reconoce en toda su dureza³⁷. Lo femenino (*gunaikódos*) no dice nada ni de las mujeres ni sobre ellas, sino que contempla un conjunto de signos como el lujo, los adornos o la riqueza que desprecia el espíritu del persa y que valoriza el del babilonio, signos siempre atribuidos a hombres que ejercen el poder.

34. Heródoto, *Historias*, VII, 153.

35. Aristodemo de Cumas es, antes de convertirse en un tirano, a la vez un *malakos* y el más valiente en la guerra: Dioniso de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*, VII, 2, 4. En S. E. Harrell, «Marvelous andreaia: Politics, Geography, and Ethnicity in Herodotus' *Histoires*», R.M. Rosen y I. Sluiter (ed.), *Andreaia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leyden 2003, pp. 77-94, particularmente p. 90, el autor recuerda que el heroísmo griego se conforma con la conjunción de lo masculino y lo femenino y explica la caracterización femenina de Telis por su origen oriental (procede de Asia Menor), pp. 91-92.

36. Ctesias, *La Perse. L'inde. Autres fragments*, F6b* (3).

37. Para el análisis de esta anécdota, ver, por último, S. Boehringer y V. Sebillotte Cuchet (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine, op. cit.*, pp. 64-66, así como V. Azouley y V. Sebillotte Cuchet, «Sexe, genre et politique. Le vêtement comme opérateur dans les Persica de Ctésias», en L. Bodiou y otros, *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité* Paris 2011, pp. 25-48.

Caracterizar estos signos de femeninos o de masculinos es el resultado de asociaciones simbólicas producidas no sólo por los antiguos sino también por los observadores contemporáneos. Los arqueólogos saben hasta qué punto es difícil, por ejemplo, no sobreinterpretar el material funerario, ya que podemos tender a proyectar en él nuestras propias ideas de lo masculino y lo femenino —como ocurre en la anécdota de Parsondes—, sin tener en cuenta el contexto que da sentido a los objetos o a los símbolos que privilegiamos. En el mejor de los casos, el investigador realiza sus asociaciones simbólicas basándose en textos contemporáneos del material excavado. También puede concluir que algunos objetos son interpretados en la sociedad que él estudia como marcadores de género, así la espada y la copa de banquete para el hombre o el espejo y las pesas de telar para la mujer³⁸. Pero estudios precisos —por ejemplo los llevados a cabo en la necrópolis de Pontecagnano, en Campania, ocupada durante el alto arcaísmo (hacia el siglo VII a.C.)— muestran que esos mismos objetos pueden representar el prestigio social: objetos de banquete como una cratera decorada, una vajilla metálica u objetos relacionados con el sacrificio pueden encontrarse tanto en una tumba de mujer como de hombre, sin tratarse de la manifestación de una transgresión de género ya que, en este caso, el objeto simboliza la pertenencia a la élite local³⁹. Al igual que los significados otorgados a las palabras, los que se dan a los objetos no son válidos de manera general sino únicamente en el marco de un contexto que les da sentido.

Controversia sobre la diferencia de sexos

Para un investigador o investigadora, «género» representa una opción hermenéutica abiertamente expresada cuando dicho término designa el hecho de cuestionarse sobre la pertinencia de la fractura entre los sexos. Tras este cuestionamiento se perfila la cuestión filosófica, más radical, de la existencia de la diferencia de sexos⁴⁰. En lo que se refiere a la Antigüedad clásica, las problemáticas avanzaron en esta dirección gracias, en gran parte, a las conclusiones aportadas por los estudiosos de la sexualidad⁴¹. Desde Kenneth Dover, los trabajos sobre sexuali-

38. F. de Polignac, «Sexe et genre dans les rites funéraires grecs : quelques aperçus», en L. Baray, P. Brun y A. Testard (dir.), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Dijon 2007, pp. 349-356 ; J. Delamard y O. Mariaud, «Le silence des tombes ? Masculin et féminin en Grèce géométrique et archaïque d'après la documentation archéologique funéraire», en V. Sebillotte Cuchet y N. Ernoult (ed.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris 2007, pp. 65-82.

39. M. Cuozzo, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003, e *Id.*, «Interpretazione delle necropoli e questioni di genere nell'archeologia italiana: il caso di Pontecagnano», en L. Prados Torreira y C. Ruiz López (ed.), *Arqueología del género. 1^{er} Encuentro Internacional en la UAM*, Madrid 2008, pp. 105-138.

40. Remitiremos a trabajos realizados en el ámbito de la Historia de las ciencias, en particular D. Gardey e I. Löwy (dir.), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris 2000, y al trabajo fundamental de A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000.

41. E. Cantarella, *Las Coacciones del deseo...*, *op. cit.* D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité...*, *op. cit.*; S. Boehrer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007.

dad antigua han subrayado insistentemente que no se organizaba en función del sexo de cada compañero, sino en función de la manera individual de gestionar los placeres y de la productividad correlativa. Actualmente, se admite de forma generalizada que, en la Antigüedad, la división entre buenas y malas maneras de practicar el amor (*aphrodísein*) no se establecía prioritariamente con arreglo al criterio del sexo. Al organizarse en función de la manera de realizar el acto, en pasivo o en activo (es decir, recibiendo placer o proporcionándolo, lo que no quiere decir simplemente penetrando o siendo penetrado), en función de la relación establecida con la potencia de Eros (asumiendo los efectos o provocándolos)⁴², la sexualidad antigua parece quedar determinada, ante todo, por una moral del control de sí mismo; este es uno de sus aspectos esenciales, tal y como indicó Michel Foucault⁴³. En la Grecia antigua, *erôs*, ese deseo tan poderoso que es divino, gobierna tanto y de la misma manera como atracción entre hombres, entre mujeres, entre hombres y mujeres, o entre mujeres y hombres, tal y como mostraron, en Francia, los estudios de Claude Calame y de Sandra Boehringer⁴⁴. Las diversas atracciones eróticas son sometidas a las mismas evaluaciones de control de sí mismo, evaluaciones que se aplican a todo el ámbito de los deseos y los placeres. Por lo general, es cierto que las mujeres tienen fama de no saber controlarse y de disfrutar con mucha más intensidad que los hombres⁴⁵, pero esto también es propio de algunos hombres, los *kínaidoi*, un término que podemos traducir aproximadamente por depravados («desviados» sociales), así como de los adúlteros (*moichoí*)⁴⁶. Asimismo, se dibuja una cartografía de género para la Antigüedad que ignora las fronteras creadas por la identidad de sexo (los hombres y las mujeres): en un mismo conjunto se encuentran las mujeres y los hombres que controlan sus deseos (sometidos a normas diferentes según el estatus de cada cual: *kata nómon*); en otro, los hombres y las mujeres que aparecen sometidos a sus placeres (aquí también según el estatus de cada cual, *para nómon*). En cada uno de estos conjuntos, conformes (*katá*) o no conformes (*pará*) a la norma, los deseos se orientan unas veces hacia compañeros del mismo

Añadiremos también, incluso si el cuestionamiento sobre el sexo se eclipsa en aras de un estudio sobre las representaciones multiformes de Eros, a C. Calame, *L'Éros dans la Grèce Antique*, Paris, [1996] 2009 y, para la sexualidad en el mundo romano, a F. Dupont y T. Éloi, *L'érotisme masculin dans la Rome Antique*, Paris 2001.

42. Sobre la complejidad y la circulación de las categorías activo/pasivo en la relación que depende de Eros, ver C. Calame, *L'Éros dans la Grèce Antique*, *op. cit.*, pp. 31-52.

43. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 vol., Paris, [1976] 1984; con la lectura apasionante y crítica de J. Davidson, «Dover, Foucault and Greek Homosexuality : Penetration and the Truth of Sex», *Past and Present*, 170, 2001, pp. 3-51.

44. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce Antique*, *op. cit.*; Sandra Boehringer, « La sexualité a-t-elle un passé ? De l'érôs grec à la sexualité contemporaine : questions modernes au monde antique », en *Recherches en Psychanalyse*, 10, 2010 : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/index1696.html>. Respecto a las relaciones entre mujeres y la especificidad del discurso que crean, ver S. Boehringer, *L'homosexualité féminine...op. cit.*, pp. 91-119.

45. *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*, ed. por R. Merkelbach y M.L. West, Oxford 1990, fragmento 275; L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyden 1976, p. 12.

46. J. J. Winkler, «Faire la loi. La supervision du comportement sexuel dans l'Athènes classique», en J.J. Winkler, *Las coacciones del deseo...*, *op. cit.*, pp. 95-142, sobre todo, p. 105.

sexo y otras hacia compañeros de sexo diferente.

Considerando las conclusiones emitidas desde los estudios consagrados a la sexualidad y el erotismo antiguos, y particularmente griegos, los historiadores de una Historia social y cultural en el sentido más general, no pueden eludir el cuestionamiento del postulado, a menudo aceptado, según el cual la diferencia de sexos organizaba la sociedad antigua «en su conjunto». Lo que conduce al investigador a un nuevo posicionamiento: la diferencia de sexos debe ser examinada como tal. Fuera del campo de la sexualidad, algunos habían tomado una vía similar estudiando de la manera más sistemática posible los tratamientos, diferenciados o no, de hombres y mujeres contemplados en actividades análogas⁴⁷. Esta reorientación de la problemática permite comprender las diferenciaciones efectivamente privilegiadas por los Antiguos. Dicha reorientación abre perspectivas que interesan a la Historia social en su conjunto y subraya la especificidad de la Antigüedad clásica, manifiestamente organizada según el criterio de la pertenencia a una comunidad.

La sociedad clásica no se organiza según la polaridad de los sexos

Las tesis de Thomas Laqueur proporcionan un punto de partida útil para trabajar sobre el sexo y el género en la Antigüedad⁴⁸. A pesar de las simplificaciones casi inevitables de un trabajo tan sintético, el estudio de T. Laqueur tuvo el gran mérito de interrogarse sobre la historicidad del desglose de las categorías de sexo y de subrayar la singularidad radical de las culturas pre-modernas a ojos de un observador contemporáneo. La Antigüedad griega se inscribe, sin duda, en las culturas pre-modernas que describe T. Laqueur. Tomaremos prestados algunos ejemplos de las categorías lingüísticas, el imaginario heroico y las instituciones públicas.

Palabras para expresarlo

47. Al trabajar sobre la representación de los hombres y las mujeres de las imágenes del banquete P. Schmitt-Pantel no se sorprendió al encontrar la diferenciación, establecida tradicionalmente por los trabajos sobre sexualidad antigua, de los individuos con arreglo al doble criterio de estatus y edad: «Cierto que la jerarquía está presente en el banquete, pero, en mi opinión, separa a los hombres adultos que controlan el juego del resto, chicos y mujeres», en P. Schmitt Pantel, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, pp. 145-157, en particular, p. 157. Por otra parte, cuando estudia los gestos realizados en los santuarios, observa que hombres y mujeres limpian las estatuas de los dioses, las visten y decoran de la misma manera. Y concluye: «... cuando disponemos de indicios, ninguna regla, ninguna división puede ser señalada entre hombres y mujeres», *Ibid.*, pp. 112-122, sobre todo, p. 121. También se interesan por la distribución de los espacios, señalando que éstos fueron divididos por los historiadores e historiadoras en «masculinos» y «femeninos». En un artículo de síntesis titulado «Des espaces partagés», P. Schmitt Pantel hace referencia a otros trabajos recientes que concluyen de la misma manera, indicando la necesidad de articular la cuestión de la diferencia de sexos con otras características sociales como el estatus en la ciudad y/o en la familia, *Ibid.*, pp. 105-109.

48. T. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass), 1990.

El griego no proporciona ningún indicio que autorice a pensar que lo que nosotros llamamos «sexo» fuera un criterio de distinción tan fundamental como lo ha sido en las sociedades contemporáneas. El término «sexo» no existe en griego como categoría general que describa lo que nosotros denominamos «sexo» —es decir, la «diferencia constitutiva del macho y de la hembra en animales y plantas»—, o sea, el órgano o «colectivamente, los hombres y las mujeres»⁴⁹. Existen términos para describir a los hombres como individuos machos (*árren*) o a las mujeres como hembras (*thêlus*). Estos términos son específicos para cada una de las categorías y rara vez se emplean de manera simétrica. Por lo tanto, el sexo no fue un criterio abstracto de diferenciación como lo es para nosotros. Para referirse a los órganos genitales, los griegos emplean el mismo término para hombres y mujeres, a menudo *phúsis* o *aidoîa*, pero estas palabras no tienen el valor general adquirido por nuestra palabra «sexo». En cada empleo, el locutor precisa si se trata de órganos masculinos o femeninos. Por regla general, *phúsis* nombra el órgano genital femenino, para el que el latín emplea con frecuencia el equivalente *natura*⁵⁰. En consecuencia, cuando se trabaja sobre la Antigüedad, la oposición entre dos sexos, pensados como complementarios dentro de una polaridad bien definida, no facilita el marco de análisis más pertinente.

Por el contrario, como ocurre en su uso actual, el término heleno «génos», del que proviene la palabra género, constituye en griego una categoría de análisis. De uso muy corriente, «génos» describe «una categoría de muy diferentes naturalezas, utilizada en cualquier tipo de clasificación»⁵¹. «Génos» no posee, por lo tanto, ninguna de las connotaciones modernas de nuestro actual género y su significado más común, compartido con el verbo *gígnomai* (haber nacido, descendiente de), determina el conjunto de individuos que pertenecen a un mismo grupo de parentesco. Es verdad que algunos documentos evocan el «génos gunaikôn», traducido frecuentemente por el «género de las mujeres»⁵². Sin embargo, con esta fórmula de connotaciones a menudo negativas, se trata de distinguir a un cierto tipo de mujeres: las esposas, madres de los herederos, aquellas que son imprescindibles para su señor, pero cuya compañía no suele resultar agradable. Así pues, la expresión «génos gunaikôn» no se opone a otra locución simétrica que sería el «género de los hombres», o sea, a los machos⁵³.

49. Estas son las dos definiciones dadas por Littré, que siguen siendo válidas; la tercera, «le beau sexe, el sexo por excelencia, las mujeres» lo es en menor medida: É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1873, t. 4, s.v. «sexe».

50. A propósito de los usos de *phusis* y *natura* en sentido sexual (en el registro de lenguaje popular), ver J. J. Winkler, «*Phusis* y *natura* con el significado de «genitales», en J.J. Winkler, *Las coacciones del deseo...* op. cit., pp. 245-248.

51. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du «génos». Étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Paris 1976, pp. 205-209.

52. Hesíodo, *Teogonía*, 590; ver también *tò thêlu génos*, el «género de las mujeres», utilizado a propósito de los egipcios por Heródoto, *Historias*, II, 85.

53. Como categoría de clasificación, *génos* puede referirse tanto a la humanidad entera (por oposición a los inmortales, *anthrópon génos*), como a una familia concreta (compuesta por hombres y mujeres). Platón, *Político*, 262d-e.

Aunque regularmente se considera que los griegos dividían a los individuos en dos categorías de género, la del frío y la humedad para las mujeres y la del calor y lo seco para los hombres, no debemos creer que tal desglose estructuró el conjunto del pensamiento griego. La idea de dos grandes categorías de género proviene de Aristóteles, quien menciona el uso de una Tabla de opuestos que los pitagóricos — filósofos de los siglos VI y V antes de nuestra era, asentados en el sur de Italia— utilizaban para clasificar sus observaciones⁵⁴. Gracias a esta tabla, sigue precisando Aristóteles, los sabios griegos percibían la realidad a través de diez pares de opuestos: limitado/ilimitado, impar/par, uno/múltiple, derecho/izquierdo, masculino/femenino, estático/móvil, recto/curvo, luz/oscuridad, bueno/malo, cuadrado/oblongo. Como bien explicó Geoffrey Lloyd, estos principios, que describían frecuentemente las cualidades físicas, constituían un conjunto de signos cuyo uso era múltiple y variado. A menudo, se empleaban de forma adicional o sustractiva con respecto al resto de elementos, lo que explica la riqueza y diversidad de las asociaciones que podían realizarse. G. Lloyd toma el ejemplo de los héroes épicos, quienes por lo general exhibían fuerza y astucia de tal manera que sumaban polos que todavía no se habían concebido como opuestos⁵⁵. La idea de presentar estos principios sobre la base de pares de opuestos complementarios, parece ser aristotélica, en la medida en que estaba relacionada con la hipótesis de que uniendo dos polos de un par de opuestos se podía constituir una unidad equilibrada que contuviera, a partes iguales, lo seco y lo húmedo, el calor y el frío, etc. De esta manera, el sistema de combinaciones múltiples utilizado por los pitagóricos se abandonaba para privilegiar un sistema mucho más restringido, el binario: se es una cosa u otra, caliente o frío, seco o húmedo, equilibrado o desequilibrado, masculino o femenino, hombre o mujer. Desde esta perspectiva, la división adquiere una importancia fundamental al subrayar que no se puede estar a la vez en una categoría y en otra. Esta es la base de las observaciones de todos los que reflexionan sobre el funcionamiento de la reproducción de lo viviente como calco de la reproducción de los mamíferos. Por lo tanto, no es de extrañar que los autores de tratados técnicos relacionados con la embriología sitúen en el centro de su dispositivo analítico la fisura macho/hembra y que la ensalcen como justificación de una separación de género⁵⁶. ¿Debemos considerar la clasificación de estos sabios como el reflejo de la única manera de organizar la sociedad en su conjunto? ¿Prevalece la división de los individuos conforme a la función que ocupan en la procreación?

Sabemos que la oposición griego/bárbaro fue el binario que se impuso en el mundo griego antiguo a finales del siglo VI antes de nuestra era. Sabemos que esta tendencia está

54. Aristóteles, *Metafísica*, 5, 986a 22sq.; G. Ernest Richard Lloyd, *Polarity and Analogy: Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966, p. 16.

55. *Ibid.*, pp. 9-10.

56. Una fisura detectada por H. King, *Hippocrate's Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, Londres-New York 1998, pero no subraya suficientemente que dicha fisura sólo funciona en un marco de tratados consagrados, precisamente, a describir el funcionamiento de cuerpos observados desde una sola perspectiva, la de la reproducción. Sobre la analogía de la reproducción de los mamíferos para describir a los seres vivos, ver M. Bretin-Chabrol, «Le sexe des plantes. Analogie et catégories du genre chez les agronomes romains», en P. Veyne (dir.), *Le corps dans les cultures méditerranéennes*, Perpignan 2007, pp. 15-28.

relacionada con el surgimiento del Imperio aqueménida y su enfrentamiento con los griegos de Asia Menor, en primer lugar, y después con los de la Península balcánica⁵⁷. Platón, en el *Político*, critica la pretensión ateniense de dividir la humanidad en griegos y bárbaros calificándola —por boca del extranjero del diálogo que visita Atenas para debatir con Sócrates—, de arbitraria e ilógica⁵⁸. Desde el sólo punto de vista de la lógica, sugiere mantener una forma de clasificación, la única que para él es correcta (*kallíon*), o sea, la que divide los números en pares e impares. Esta clasificación es comparable a otra buena forma de clasificar: la que distingue a los hombres de las mujeres. En este último caso, disponemos de una unidad, el género humano (*anthrópon génos*) que puede dividirse en dos partes relativamente iguales: «Dividiríamos mejor por especies (*kat'eíde*) y por mitades (*kai díkha*) si se dividen los números en pares e impares y el género humano (*anthrópon génos*) en machos y hembras (*árreni kai thélei*)»⁵⁹. Dicho de otro modo, la única clasificación pertinente, además de la referida a números pares e impares, sería la que separa dependiendo del sexo. La propuesta se presenta como simple evidencia, pues —dice el extranjero— se trata de una distinción visible (*eíde*): en la naturaleza y particularmente en la especie humana, existen machos y hembras fácilmente identificables por un conjunto de signos físicos entre los que los genitales son el discriminante más claro. Esta fisura divide a la humanidad en dos partes claramente oponibles, lo que no se produce en ninguna otra fisura visible, ni la que separa a los rubios de los morenos ni la que separa a los calvos de los peludos. A la categoría macho (*ársen* o *árren*) se opone a la categoría hembra (*thélus*, término, este último, derivado probablemente de *théle*, palabra que remite a la mama⁶⁰). La distinción concierne al conjunto de los mamíferos, o sea que dicha distinción caracteriza a todas las especies animales concernidas por la diferenciación en cuanto a su capacidad reproductiva. Sin embargo, este principio de división, el más correcto (*kallíon*) según los criterios de la lógica, no fue escogido ni por los atenienses, quienes prefieren la oposición griegos/bárbaros, ni por los protagonistas del diálogo. Éstos diferencian entre los animales que pueden reproducirse cruzándose y los que no pueden hacerlo de esa manera, pues su objetivo es aislar el *anthrópon génos*, la raza de los humanos, la única concernida por el arte de gobernar⁶¹. En la habilidad política, la división de los cuerpos según su capacidad reproductiva, teóricamente presentada como la división ideal, no tiene el menor interés, de tal manera que se convierte, por así decirlo, en insignificante.

57. E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989; J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997; y, más reciente, I. Malkin, *A small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford 2011, p. 5.

58. Platón, *Político*, 262d, en donde el extranjero explica que, en Atenas, las personas «separan la raza helénica (*tò hellenikón*) del resto, como formando una unidad distinta y reuniendo a todas las demás razas (*tois állois génesin*) bajo la denominación única de bárbaros, aunque sean innumerables y no se mezclen entre ellas y no hablen la misma lengua, quedan unidas bajo esta denominación única, porque se considera que son una única categoría (*génos*)».

59. Platón, *Político*, 262c-d.

60. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, [1968] 1999.

61. Platón, *Político*, 264d-265c.

Se trata de un ejemplo revelador en cuanto a la manera en que las sociedades clasifican a los individuos conforme a criterios que ellas juzgan útiles en función de los objetivos perseguidos. Si tenemos en cuenta el imaginario de las sociedades clásicas, un imaginario heredado de las tradiciones arcaicas y activado en las representaciones, fiestas y cultos cívicos, la división con mayor sentido es la que separa a los mortales de los inmortales.

El imaginario heroico de las Amazonas y el mito de Pandora

La *Iliada* —cuya primera versión escrita se data, aproximadamente, en el siglo VIII, aunque se concuerda en considerar que la versión canónica fue redactada en el contexto de la Atenas del siglo V— es el primer documento que evoca a las Amazonas⁶² y lo hace en dos ocasiones: con Príamo, el rey troyano que rememora un combate antiguo en el que participó y en el que las Amazonas (*amazonís*) estuvieron presentes y con Belerofonte, cuya hazaña consistió en haberlas vencido⁶³.

Personajes incontestablemente femeninos, las Amazonas poseen una relativa rareza que las distingue de los héroes tradicionales, los aqueos o los troyanos —generalmente hombres—, pero esta singularidad las acerca también a las diosas (descritas también con un sustantivo masculino, *theós*⁶⁴), además, en el contexto épico, esta diferencia es poco tratada. Combatientes junto o contra algunos héroes, las Amazonas forman parte del mundo heroico participando del valor y prestigio que le son propios. Su epíteto homérico, *antiáneirai*, significa «equivalentes a ándres», término que, en las epopeyas, designa a los héroes⁶⁵. Dicho de otro modo, en las representaciones griegas transmitidas por la tradición épica, los personajes

62. De momento, no se ha encontrado referencia alguna a las Amazonas en los documentos en griego micénico: J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, [1956] 1973.

63. Homero, *Iliada*, III, 189: «Yo mismo fui alistado con ellos (los frigios) como aliados el día en el que aparecieron las viriles las Amazonas (*amazónes antiáneirai*)», le dice Príamo a Helena, quien identifica para el anciano rey a los héroes aqueos concentrados ante las murallas de Troya. En el canto VI, 186, Glaucos evoca a su antepasado Belerofonte que «masacró a las Amazonas, igual de guerreras que un hombre (Amazonas *antiáneiras*)». En el canto II, 811, la tumba de Mirina, a veces considerada como una Amazona, si cita como lugar de encuentro del ejército troyano con sus aliados.

64. «En primer término, *he theós* (diosa) describe a un ser divino, al que se suma un signo femenino», N. Loraux, «Qu'est-ce qu'une déesse?», en G. Duby y M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, *op. cit.*, pp. 31-62, p. 36 para esta cita.

65. J. H. Blok, *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leyden 1995, pp. 169-170: «The prefix [anti] is never used in the sense of '(fighting) against' in epic diction. The figurative use "equivalent to" is based on the image of a pair of scales in equilibrium: what lies on one side is "against" [anti] what lies on the other side, and is thus equivalent. The local sense of [anti] as "opposite" is not found in Homeric epic. The closest English equivalent is thus "equivalent to". Things are [anti] one another if one is equivalent to the other, such as exchange, revenge, penalty. People are [anti] one another if they can be regarded as equals». Sobre el valor heroico y no cívico del término *anér* en la epopeya, véase Karen Bassi, «The Semantics of Manliness in Ancient Greece», en R.M. Rosen y I. Sluiter (ed.) *Andreia...*, *op. cit.*, pp. 25-58.

femeninos y masculinos comparten de manera análoga, por sus hazañas y/o belleza, una sobrenaturalidad que les acerca de lo divino. En la *Etiópida*, una epopeya perdida que suele ser atribuida al poeta del siglo VII a.C. Arctino de Mileto, Pentesilea, reina de las Amazonas, acude al frente de sus guerreras para rescatar a Príamo después de que Aquiles matara a Héctor. De este relato, sólo nos ha llegado, por citas posteriores, el resumen atribuido a Proclo, filósofo del siglo V de nuestra era que emprendió la redacción de un manual de literatura elaborado por fragmentos escogidos⁶⁶. Pentesilea es descrita como una tracia, hija de Ares. Muere después de haber luchado de manera heroica (*aristeúousan*) contra Aquiles, razón por la cual los troyanos le rinden honores fúnebres. Después le toca el turno de morir a Aquiles, asesinado por el troyano Paris y por Apolo, y el ejército aqueo organiza grandiosos funerales para su héroe. Todo esto ocurre en la región del Helesponto⁶⁷. En el resumen de Proclo, los dos personajes, Pentesilea y Aquiles, se encuentran en un plano semejante, cosa que podría evocar el deseo (*érôs*) de Aquiles por la guerrera y las burlas que dicho deseo suscita⁶⁸.

La tradición de unas guerreras tan temibles como héroes es una constante entre las representaciones arcaicas que perduraron en la cultura clásica y postclásica. Pausanias, en el siglo II de nuestra era, señala que en Atenas se encuentra un monumento funerario (*mnéma*) consagrado a la amazona Antíope. A propósito del monumento, el autor recuerda las tradiciones divergentes que existen sobre la heroína. Según él, Píndaro, el poeta de principios del siglo V a.C., contaba que Antíope fue raptada por Teseo y Pirítoos; mientras que Agias de Trecén —una atribución dudosa que no parece anterior al periodo helenístico⁶⁹— localiza el encuentro con Teseo durante el sitio organizado por Heracles en Temiscira, la ciudad de las Amazonas. Antíope, enamorada del ateniense, le habría acompañado voluntariamente a Atenas. Pausanias añade que los atenienses, por su parte, cuentan que Antíope fue asesinada durante la invasión amazónica del Ática por otra Amazona, Molpaldia, asesinada poco después por Teseo. De hecho, añade Plutarco, este relato explica la existencia de una tumba (*mnéma*) de Mopaldia en el Ática⁷⁰. Así pues, los territorios de las ciudades griegas reclaman

66. A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, Paris 1938, p. IX; *Id.*, *Texte et apparat. Histoire critique d'une tradition imprimée*, Bruselles, Palais des Académies 1962, pp. 11-12. Para el texto, ver M. Davies (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988, «Aethiopsis», p. 47.

67. En el canto XXIV de la *Odisea*, correspondiente, sin duda, a una escritura más tardía de la epopeya, la sombra de Agamenón relata desde los Infiernos los funerales de Aquiles a orillas del Helesponto (80-84). *Achilleion* es mencionado en una ocasión por Heródoto (*Historias*, V, 94) como un lugar que pertenecía a los mitilenos.

68. Según Proclo, Tersites se habría burlado de Aquiles a causa del *erôs* que le relacionaba con Pentesilea. Aquiles habría matado a Tersites por esta razón, causando por ello una *stasis* (rebelión) en el campo de los aqueos; Proclo, *Etiópida* (ed. Davies).

69. Encontramos un debate sobre este pasaje en J.H. Blok, *The Early Amazons...*, *op. cit.*, pp. 151-152, quien detecta contradicciones entre las fuentes: Agias de Trecén es presentado como autor de los *Nóstoi*, una epopeya de inicios del VI a.C. En los *Nóstoi*, no se menciona a las Amazonas; Agias de Trecén sólo aparece como autor de los *Nóstoi* a partir del siglo IV a.C.

70. Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 2, 1.

a las Amazonas, prueba del poder heroico que les atribuían, aunque se tratara de enemigas⁷¹. El caso resulta tanto más interesante tratándose de Atenas, en donde se sabe que su figura da lugar, desde finales del siglo VI, a un uso político. En Atenas, las Amazonas representan el combate de los griegos contra los bárbaros provenientes de Asia y la superioridad física de los hombres sobre las mujeres⁷². Inversamente, el culto a las Amazonas en algunas ciudades griegas de Asia menor que las reivindican como fundadoras y epónimas, puede interpretarse, en el marco de la dominación ática del Egeo, como la afirmación simbólica de la independencia de estas ciudades políticamente sometidas a Atenas⁷³.

El mundo de los héroes no es el de los mortales. El primero es concebido a la vez como eficaz en el presente, mediante los actos de un culto frecuentemente funerario para héroes y heroínas, y activo en el mundo ya caduco que describen las ficciones poéticas y artísticas⁷⁴. Su funcionamiento se parece al del mundo divino, con personajes diferenciados por sexo según códigos visuales generalmente relacionados con su atavío. En un pequeño vaso de perfume (alabastro) de finales del siglo VII, cuyo origen es corintio, aunque se encontró en la isla de Samotracia, al Norte del Egeo, se representaron dos grupos frente a frente⁷⁵. El pintor inscribe los nombres de los protagonistas, por un lado Arexímaca, Alcinoia y Andrómeda, por otro Heracles, Yolao y Metoitas. Los equipamientos —casco, arco y escudo— señalan que se trata de dos bandos de combatientes. Las guerreras van de largo, ceñido el *peplo* con un largo

71. En los años 450, Esquilo, en las *Euménides*, evoca el hecho de que la colina del Areópago haya tomado su nombre del campamento que montaron las Amazonas cuando estuvieron en Ática y por el sacrificio que le hicieron a Ares, Esquilo, *Euménides*, 685-690.

72. Esta interpretación es, por lo general, la única que se considera al hablar de las Amazonas. Véase, por ejemplo, W. Blake Tyrrell, *Amazons: A study in Athenian Mythmaking*, Baltimore [1984] 1989. Se enraza a finales del siglo VI, en la *Teseida*, epopeya que escenifica la nueva Amazonomaquia ateniense. Esta batalla tiene lugar en el Ática, lo que permite a los atenienses consolidar, mediante su victoria, una gloria colectiva. La existencia de este relato se conoce por Plutarco, *Vida de Teseo*, 28. Para el argumento de la superioridad física de los hombres, ver Lisias, *Oración fúnebre*, 17-20, quien aborda el tema de la lucha que enfrenta a hombres y mujeres ya expuesto por Aristófanes, *Lisístrata*, 672-681.

73. J.H. Blok, «A tale of Many Cities: Amazons in the Mythical Past of Greek Cities in Asia Minor», en E. Lunbeck y S. Marchand (ed.) *Proof and Persuasion: Essays on Authority, Objectivity, and Evidence*, Turnhout, 1997, pp. 81-99, cita ejemplos de estas recuperaciones políticas de las Amazonas. No son muy anteriores al final del siglo VI. Para la causa de la Amazona, símbolo de la resistencia simbólica a la soberanía ateniense, véase el análisis que Tonio Hölscher dedica al grupo estatutario erigido en Éfeso, en los años 430: «Die Amazonen von Ephesos: ein Monument der Selbstbehauptung» en P. de Linant de Bellefonds, Agathos daimôn. *Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes 2000, pp. 205-218, e *Id.*, «Images and Political Identity: The case of Athens », en D. Boedeker y K. Raaflaub (ed.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass) 1998, pp. 153-183.

74. Esta doble dimensión del imaginario se sitúa en el eje de los trabajos realizados desde hace unas décadas por Florence Dupont en la universidad Denis-Diderot (Paris 7) y Claude Calame en la EHESS, en particular en su seminario «Antiquité au Présent». Véase F. Dupont, *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, Paris 1998 ; C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris [1986] 2000, y E. Valette-Cagnac, *La lecture à Rome. Rites et pratiques*, Paris 1997.

75. J.H. Blok, *The Early Amazons...*, *op. cit.*, nº 7.

cinturón y abierto a los lados, lo que permite diferenciarlas de los héroes, además de los nombres. Todos los personajes, femeninos y masculinos, luchan de la misma manera y cuentan con denominación individual. El carácter heroico de algunas luchadoras queda atestiguado, entre otros, por algunos brazales de escudo en bronce depositados como ofrendas votivas en el santuario de Zeus, en Olimpia, a finales del siglo VII y, sobre todo, a lo largo del VI. En uno de ellos se conserva una inscripción [Pen]; probablemente se trata de la abreviatura de Pentesilea⁷⁶. Nada indica en estas representaciones que el observador deba identificar a las figuras de luchadoras armadas como hoplitas con la túnica ceñida en la cintura, como seres sinónimos de desorden o de monstruosidad. El tema de Heracles enfrentándose a una figura femenina, en este caso llamada Andrómaca (o Antímaca), y frecuentemente acompañada de comparsas igualmente llamadas por sus nombres, deviene muy popular en la cerámica ática de figuras negras, a partir del año 575⁷⁷.

Para comprender el funcionamiento de este imaginario, hay que situarse en el contexto de la ficción poética y la tradición épica. En la epopeya, los aqueos son héroes, al igual que lo son los troyanos. Se oponen a la mesnada que permanece en el *oikos*, niños, hombres sin valor, ancianos y mujeres, a todos los indignos de participar en el combate, considerados, a veces, como bienes, como eventuales objetos de intercambio. En este sistema de representación, la diferencia de sexos dentro de cada categoría parece mucho menos importante que la diferencia de estatus: los héroes se reconocen por sus armas —todavía no por su desnudez— y las Amazonas pertenecen a esta categoría de *ándres*. Su sexo, bien señalado, es menos significativo que su condición guerrera. Ésta les permite competir con los héroes y ser reconocidas al mismo tiempo como detentadoras de fuerza y como fuente de prestigio para las ciudades griegas que las acogen.

Con respecto al imaginario de la diferencia de sexos, la elección que hacen los historiadores al privilegiar el mito de Pandora para convertirlo en el mito de origen de la mujer es, por lo tanto, muy parcial⁷⁸. Pandora aparece en un relato cosmogónico y teogónico como el resultado de un largo proceso de separación de los mortales y los inmortales. Así lo demostró Jean-Pierre Vernant⁷⁹. Pandora es el signo que conduce a la raza de hierro, al trabajo, a las penalidades, a los problemas cotidianos y a las enfermedades, en definitiva, a la condición de

76. *Ibid.*, nº 3; véase también nº 2; *Lexicon iconographicum mythologie classicae* (LIMC), Zurich 1981-1999, vol. II, *Aphrodisias-Athena*, s.v. «Achille».

77. F. Lissarrague y P. Schmitt Pantel, «Amazones, entre peur et rêve», en G. Leduc (dir.), *Réalités et représentations des Amazones*, Paris 2008, pp. 43-64, sobre todo, pp. 43-46.

78. N. Loraux, «Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus», en N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, pp. 75-117, sobre todo, p. 78. En «Qu'est-ce qu'une déesse?», N. Loraux tiene en cuenta la observación de Jean Rudhardt que introduce la idea de que, quizás, es la antepasada de «algunas» mujeres (J. Rudhardt, «Pandora: Hésiode et les femmes», *Museum Helveticum*, 43, 1946, pp. 231-246, sobre todo, pp. 237-239), pero sin aceptar las implicaciones que ello tiene en la representación de la diferencia de sexos: N. Loraux, «Qu'est-ce qu'une déesse?», *art. cit.*, p. 40.

79. Hesíodo, *Teogonía*, 551-616 y *Los trabajos y los días*, editado y traducido al francés por P. Mazon, Paris 2002, pp. 42-105. Para la bibliografía, muy abundante, véase, recientemente, P. Schmitt Pantel, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, en particular pp. 195-215.

mortal. En este contexto, ella es introducida bajo forma de un don que los inmortales hacen a los mortales, y eso es lo que su nombre indica⁸⁰. El esquema mítico reproduce el del *gámos*, el matrimonio, o dicho de otro modo, el don ritualizado de una mujer que un hombre hace a otro hombre. Pandora es ofrecida con una intención precisa; intención que se corresponde, precisamente, con el objetivo general de la composición épica: establecer la soberanía incontestable de Zeus. Pandora, inseparable del orden soberano de Zeus, es decir de las normas cotidianas que delimitan la vida social de las ciudades griegas, no se entiende sin la institución del *gámos* que legitima a los niños nacidos de la unión sexual para convertirlos en hijos e hijas. Así, Pandora es el instrumento de la inmortalidad del linaje (única contrapartida positiva del nuevo estatus de mortal), la cual es inseparable del *oikos*, el hogar legítimo. La diferencia de sexos sólo tiene sentido en este marco. Pandora, dice Hesíodo, es la primera de la “raza de las mujeres, hembras de su especie”, el ancestro del *génos* de las *gunaikôn theluteráon*⁸¹. Dicho de otro modo, es la primera *guné*, la *mujer* adulta con la que hay que casarse para tener hijos, pues pertenece a la raza de las hembras (*thêlus*)⁸².

Basándose en esta narración, los historiadores han opuesto con frecuencia la suerte de los hombres a la de las mujeres en los relatos de origen. Así, los mitos sobre los orígenes de los hombres serían —y hablamos de machos— mitos exclusivamente cívicos: los hombres provendrían, concretamente, del territorio de sus ciudades. Por el contrario, el origen de las mujeres se asociaría a un único mito, el de la fabricación de Pandora, lo que constituye una manera de asociar a las mujeres a otra lógica diferente de la que prevalece para los machos, la lógica del artificio y del desvío⁸³. El origen de la mujer (y por lo tanto la mujer) habría sido pensado por los griegos como no-político porque el vínculo del territorio cívico está ausente en el poema hesiódico. El razonamiento no considera, sin embargo, la lógica discursiva del poema hesiódico, que nada tiene que ver con la lógica narrativa de los mitos de fundación cívica y que se inscribe, deliberadamente, fuera de la política. De hecho, en los mitos cívicos aparecen heroínas características, chicas de la comarca, como Praxitea, nacida del Cefiso, en el Ática⁸⁴. Por último, otros relatos muestran que podía pensarse a mujeres y hombres como frutos de una común creación, modelados por Zeus o por un demiurgo como Prometeo. Así lo demuestran algunas fábulas reunidas en la tradición esópica constituida en época clásica. Hombres y mujeres también pueden concebirse como procedentes de la genealogía heroica, especialmente a partir de Deucalión y de Pirra, hija y sobrina de Prometeo⁸⁵. Así pues, no hay razón alguna para sobrevalorar a Hesíodo por encima de otras tradiciones cosmogónicas

80. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 80-82; «Pandora, porque son todos los habitantes del Olimpo quienes con este presente (*dôron*) hacen presente la desgracia (*edôrêsan pêma*) a los hombres que comen pan».

81. Hesíodo, *Teogonía*, 590.

82. Ver las observaciones de J. Rudhardt, «Reflets de la féminité dans le miroir de la mythologie grecque», [1997], en Ph. Borgeaud y V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève/Paris 2006, pp. 41-72, sobre todo, pp. 69-71.

83. N. Loraux, «Sur la race des femmes...», *art. cit.*, pp. 83-86.

84. Eurípides, *Erechtheo*, fr. 22, 64 en la edición de F. Jouan y H. van Looy, Paris 2002.

85. Ésope, *Fables*, ed. y trad. D. Loayza, Paris 1995. Marie-Laurence Desclos, *Les origines de l'homme d'après les anciens*, Nice, 1998, pp. 71-88. Ver, asimismo, François Lissarrague, «Le portrait d'Ésope, une

y genealógicas. Tampoco se justifica el intento de hacer decir al poeta más de lo que ya dice: Pandora no es el ancestro de todas las mujeres —es decir, de una categoría general de sexo sobre la que se ha señalado lo anacrónica que resulta—, sino que lo es únicamente de aquellas que cuentan para los hogares y los herederos, de las que la *Teogonía* describe como las esposas-y-madres (*gunaikés*), una subcategoría (*génos*) de «hembras» (*theluteráon*).

Aunque, en el plano del imaginario, el circunloquio de las Amazonas y de Pandora subraya la no-pertinencia de la diferencia de sexos como elemento invariable que estructuraría globalmente la sociedad clásica, se impone examinar el ámbito en el que, sin lugar a dudas, la división de sexos interviene de manera recurrente, interrogándonos sobre la definición de lo político, el cual se basa en la casa ciudadana (*oikos*).

La ciudadanía, lo político y la diferencia de sexos

En un artículo publicado en 2004, señalé que la intervención de doncellas sacrificadas en aras de la patria en los relatos de la tragedia y en los de los oradores de época clásica, tenía la función de subrayar la importancia que revestía el vínculo filial en la ciudad⁸⁶. En la *polis*, los chicos jóvenes y el conjunto de ciudadanos llamados a luchar debían tomar como modelo el comportamiento idealizado de las doncellas, jóvenes, todavía solteras, obedientes a su padre y listas para morir en el nombre de la pureza de su sangre, o sea, de su unión todavía incondicional a la filiación patrilineal, antes de que la futura boda les conduzca a la mezcla con otra estirpe. Chicos y chicas de las casas ciudadanas quedaban emplazados a adoptar el mismo tipo de comportamiento, la fidelidad a la filiación. Ésta se expresaba conforme al modelo de la familia (*génos*) para ellas y conforme al de la ciudad (*patris*) para ellos. Desde este punto de vista, las chicas eran muy valoradas, como hijas de su padre o nietas de su abuelo, paterno o materno, eran hijas de una casa ciudadana.

Desde esta perspectiva, mi conclusión se alejaba de forma bastante radical de las de N. Loraux, quien había estudiado los mitos atenienses de autoctonía como variantes de una misma estructura, descrita con el nombre de «mito cívico», «representación de la ciudad» o «imaginario cívico»⁸⁷. Esta estructura revelaba un argumento principal, según N. Loraux, el de la exclusión de las mujeres de la ciudad, e incluso su negación. Su tesis se basaba también

fable archéologique», en M.-L. Desclos (ed.), *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Grenoble 2000, pp. 129-144.

86. V. Sebillotte Cuchet, «La sexualité et le genre. Une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la “virginité” des filles sacrifiées pour la patrie», en *Metis*, N.S. 2, 2004, pp. 137-161.

87. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, pp. 40, 45 y 51. N. Loraux aborda los mitos como discursos construidos, reelaborados, a partir de materiales narrativos más antiguos, por una ciudad que los «trabaja» para hacerles expresar sus propio «imaginario», incluso sus «miedos»: N. Loraux, «L'imaginaire des autochtones» [1979], N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, pp. 7-25, en particular, p. 15. Sobre el «trabajo del mito» en la ciudad, noción que aleja el mito de una concepción muy funcionalista, véase N. Loraux, «L'autochtonie: une topique athénienne» [1979], en N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

en el análisis del sintagma, repetido en alguna Oración fúnebre ateniense⁸⁸, según el cual la ciudad es a la vez «madre y patria» y especialmente, según Demóstenes, «padre y patria»⁸⁹. En la medida en que la madre representa la tierra cívica, la primera expresión significa, según N. Loraux, la exclusión del elemento femenino, es decir, de las madres humanas. La segunda expresión es más explícita: en este caso, la madre está excluida de la pareja parental, la cual se presenta —siempre según la fuente de la Oración fúnebre— como un modelo para entender la ciudad. Acentuando el aspecto patriarcal de la ideología ateniense, se trataba de alejar el espectro de la Tierra-Madre, principio considerado durante mucho tiempo como el origen de la constitución de las sociedades antiguas, en especial bajo forma de matriarcado⁹⁰. N. Loraux sustituía dicho origen por el de una operación política ligada a un contexto discursivo preciso (los discursos fúnebres): la feminización de un territorio político al que se atribuye una función materna (procreación y *trophé*). Pero sus conclusiones van más allá: «Así pues, todas las instancias imaginarias de la ciudad se ponen de acuerdo para reducir tendencialmente el lugar cedido a la mujer en la *polis*: la lengua le niega un nombre, las instituciones le acantonan en la maternidad, las representaciones oficiales le retirarían fácilmente hasta el título de madre»⁹¹. La mujer queda excluida de lo político.

Prolongando el análisis en diversos estudios posteriores, N. Loraux llegó a considerar la fisura femenino/masculino como la clave para aprehender el funcionamiento global de la *polis*. Lo femenino, entendido como alteridad, es el símbolo del amenazante conflicto (*stásis*) y de la división del cuerpo cívico, idealmente unido. Dado que la política se construye como la posibilidad de remediar el conflicto —de reparar la división—, lo femenino encarna su «reverso»⁹². La cuestión de la diferencia de sexos no puede relegarse a la esfera privada o familiar: está incluida en lo político al igual que el derecho de un tejido tiene su revés. Estos trabajos señalan el hecho de que las divisiones sociales que surcan la ciudad y ponen en peligro su cohesión, pueden ser formuladas en su totalidad por esta otra fisura, la de la diferencia de sexos, considerada absolutamente fundamental⁹³.

Desde el momento de su publicación, la tesis de N. Loraux suscitó muchos debates y controversias. Las críticas más importantes fueron aportadas por Cynthia Patterson en un artículo de 1987⁹⁴. De manera muy convincente, C. Patterson recordó que la noción de ciu-

88. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris, 1981.

89. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, quien cita a Licurgo y Demóstenes en páginas 66 y 119-153, así como a Platón, Lisias y Demóstenes en páginas 130-131.

90. *Ibid.*, pp. 60-61; N. Loraux, «Et l'on déboulera les mères », N. Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, pp. 219-232, sobre todo, p. 225 ; *Id.*, *Né de la terre, mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996, pp. 128-168.

91. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna...* *op. cit.*, p. 131.

92. N. Loraux, *Le mythe de Tirésias...* *op. cit.*, pp. 7-26, en particular, p. 22.

93. N. Loraux, *La cité divisée. Oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, p. 24: «el estudio de la ciudad unida ha proseguido la reflexión sobre la división de sexos, y ésta, subrepticamente, ha introducido la ciudad como ciudad dividida».

94. En Francia, ver por ejemplo, M. Detienne y G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989, pp. 235-236. En Estados Unidos, reaccionó Cynthia Patterson, «*Hai Attikai: The other Athenians*», en M.

dadanía es una noción moderna que tiende a falsear el debate, pues adhiere al mundo antiguo categorías que le son ajenas. Los trabajos llevados a cabo desde entonces sobre los pares público/privado o Estado/sociedad civil han confirmado hasta qué punto estas nociones subrayaban problemáticas relacionadas con la historia de las sociedades occidentales en el siglo XIX⁹⁵. Si se hace referencia a los términos empleados por los griegos y se intentan comprender las nociones a las que nos remiten, lo que se sitúa en el centro del debate es la cuestión de la pertenencia a la comunidad. Ahora bien, dicha pertenencia se formula como pertenencia al territorio cívico. Los atenienses dicen ser *astói* o *Attikoí*, es decir, miembros de un espacio perfectamente identificado a falta de estar perfectamente delimitado. Estos términos engloban tanto a hombres como a mujeres. Los *astói* forman una comunidad de nacimiento en su sentido social. Los procesos jurídicos del siglo IV pretenden proteger dicha comunidad llamando a declarar al estrado a testigos de las fiestas organizadas en torno a diferentes ritos de reconocimiento de nuevos miembros de la familia para impedir que todo extraño se infiltrara subrepticamente⁹⁶. Asimismo, los miembros de la ciudad se describen como *polítai* y como *Athênaiói*. Estos términos, empleados en plural, han incluido tradicionalmente a las mujeres. A partir del siglo V, tendieron cada vez más a evocar únicamente al grupo que participaba en las asambleas judiciales y deliberativas, así como a los que participaban en la guerra⁹⁷. En estas condiciones, ¿qué se puede decir de la manera en que la diferencia de sexos interviene en el ámbito político? ¿Lo hace a modo de exclusión de las mujeres o mediante la modulación de funciones?

La tradición historiográfica francesa, heredera de una perspectiva holista y materialista, se ha desmarcado siempre del enfoque institucional de la política —un punto de vista mayoritario en los estudios de la Antigüedad—, el cual reflexiona sobre la ciudad griega mediante categorías modernas. François de Polignac, por ejemplo, mostró cómo el factor cultural, por ejemplo, las fundaciones de santuarios en diversos puntos del territorio y los movimientos de la población relacionados con ritos basados en procesiones, permitía comprender el fenómeno del surgimiento de la ciudad como comunidad política durante los inicios del arcaísmo⁹⁸.

Skinner (ed.), nº especial «Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity», *Helios*, 13-2, 1987, pp. 49-67. Más recientemente, Anne Jacquemin se declara perpleja en «Un autre conte de deux cités, ou Athéniennes et frères de l'être», en *Ktema*, 30, 2005 pp. 337-347, al no tener en cuenta los argumentos invocados por C. Patterson, especialmente, pp. 337-338 y nota 7.

95. V. Azoulay y P. Ismard, «Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales», en P. Schmitt Pantel y F. de Polignac (ed.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, 2007, pp. 271-309.

96. Sobre la importancia cívica del *oikos* y de los ritos que en él se llevan a cabo, así como sobre la importancia de la familia en la ciudad, ver Florence Gherchanoc, *Loikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris 2012, et Aurélie Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, s.d.

97. «The feminine *politís* appears in fact to have been coined in Athens at just this time, when *polités* was becoming an exclusive male term», C. Patterson, «*Hai Attikai...*», *art. cit.*, p. 55.

98. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société*, VIII^e-VII^e siècles avant J.-C., Paris [1984] 1995. Véase, también, P. B. Manville, *The origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton,

P. Schmitt Pantel subrayó, por su parte, en qué medida las prácticas de comensalía, unidas a prácticas de sacrificio, formaban parte constitutiva de la política en época arcaica⁹⁹. Así mismo, Henri Van Effenterre y Françoise Ruzé, en la obra colectiva que editaron como prolongación de un seminario sobre las inscripciones arcaicas de las ciudades griegas, subrayaron las prácticas concretas de la ciudadanía y, dado que consideraban que esta noción todavía no se había definido en la época tratada, utilizaron la expresión *pré-politeia*¹⁰⁰. Así pues, la identidad comunitaria, concreta y múltiple (cada ciudad tiene sus reglas, sus *nómima*), fue considerada por todos estos investigadores como preludio de la política. El surgimiento de la ciudadanía en el sentido moderno se habría dado en época clásica y la prueba la proporcionaba Aristóteles, con su célebre definición de *polítes* en el libro III de la *Política*¹⁰¹.

Recientemente, Josine Blok retomó este debate partiendo de la cuestión de las mujeres¹⁰². Si las mujeres están incluidas en la ciudad (comunidad de los *astoí*), ¿qué sentido se le puede dar a la definición de Aristóteles? En primer lugar, recuerda Blok, el propósito de Aristóteles es crear una definición concreta, aplicable a todos los tipos de ciudades griegas. Se trata de una definición intelectual que reduce la variedad de prácticas a un denominador común a todas las democracias registradas; pues, en la práctica —dice Aristóteles—, las ciudades griegas definen como ciudadanos a los nacidos de dos padres ciudadanos (*astós*) y no

1990.

99. P. Schmitt Pantel, *La cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Rome, 1992, en particular, pp. 73 y 90.

100. «De esta manera, los textos destacan la importancia de los asuntos de “residencia, medios de vida, apego personal a la comunidad”, en definitiva, *de service rendu*. Sin duda, las preocupaciones militares deben tener su importancia, pero permanecen más bien subyacentes en lugar de quedar expresadas en nuestros textos. En suma, en esta fase de “pré-politeia”, la ciudad griega parece una entidad flexible y libre, muy alejada todavía de la rígida tiranía que, en época clásica, hará pesar sobre sus propios ciudadanos» (Las comillas son de los autores). H. van Effenterre y F. Ruzé (ed.), *Nómima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome, 1994, vol. 1, p. 28.

101. Aristóteles, *Política*, III, 1, 12 (1275b): «La naturaleza del ciudadano se desprende claramente de estas consideraciones: a quien pueda participar en el poder deliberativo y judicial (*archês bouleutikês kai kritikês*), lo consideramos, a partir de ese momento, ciudadano (*polítes*) de esta ciudad, y denominamos ciudad a la colectividad de este tipo de individuos lo suficientemente amplia como para vivir, en una palabra, de forma autárquica».

102. Desde hace apenas una década, los trabajos de Josine Blok desglosan lo que los historiadores han identificado (en Aristóteles) como la ciudadanía griega, la cual incluye (con niveles de participación cuidadosamente diferenciados) a las ciudadanas: «Becoming citizens: Some Notes on the Semantic of “Citizen” in Archaic Greece and Classical Athens», *Klio: Beiträge zur alten Geschichte*, 87, 2005, pp. 7-40. Las dos conferencias impartidas por esta especialista los días 11 y 25 de enero de 2001, en Paris (INHA), bajo el título: «Définitions de la citoyenneté: descendance, *timai* et *archai*». Estas conferencias anunciaron la próxima publicación de su obra *Citizenship, Cult and Community* (Cambridge University Press). Así, nuestra autora prolonga la primera línea de investigación dedicada a estudiar el lugar de las mujeres en los cultos cívicos. Véase también, R. Osborne, «Women and Sacrifice in Classical Greece», R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, pp. 294-313.

de uno solo (el padre o la madre). A veces, algunas ciudades exigen el nacimiento de padres ciudadanos de dos o tres generaciones¹⁰³. Por lo general, tanto la endogamia cívica como la participación en rituales comunes son indispensables para la cohesión de la ciudad y para su autonomía¹⁰⁴. Consecuentemente, la limitada definición del libro III no da cuenta de lo que se practica en las ciudades. Aristóteles lo sabe y lo dice. La participación en las asambleas es el único elemento de la práctica política que resulta ser común a toda configuración de ciudad, a todos los tipos de *nómima*. Esta participación está reservada a los hombres, los *polítai* pensados en masculino, pero no puede considerarse como el criterio que permite afirmar si un individuo es ciudadano o no lo es: hay muchos que no participan en las asambleas. Dicho de otro modo, lo que nosotros denominamos ciudadanía se comprende apreciando lo que significa ser un *astós* o una *asté*, un o una miembro de la comunidad política (hombre o mujer). Ahora bien, todavía en época clásica, la dimensión de las prácticas rituales, profanas y sagradas, sigue siendo un elemento fundamental de dicha definición¹⁰⁵. La vitalidad de las asociaciones de *oikos*, y de las redes culturales en general, es tan fuerte en época clásica que induce a poner en duda que la reforma de Clístenes, la cual habría fragmentado el periodo arcaico del clásico y, por tanto, lo pre-político de lo político, represente una fisura pertinente¹⁰⁶.

El hecho de que, en la ciudad ateniense, las mujeres sean las excluidas del proceso de decisión política y del gobierno se debe a una evolución de las prácticas que habría que actualizar con precisión, no a una división estructural básica. En cualquier caso, las mujeres no están excluidas de la ciudad, son ciudadanas en la medida en que son atenienses, lo que explica que, al igual que los hombres, concursen en pruebas de valentía —tal y como demuestra el análisis de estelas funerarias realizado por D. Marchiandi— y que intervengan en la guerra para salvar a la patria en peligro cuando faltan hombres¹⁰⁷.

Como atenienses, las mujeres participan en la comunidad de forma diferente a como lo hacen los atenienses; en este caso, debido a su sexo. Dicho de otro modo, la diferencia de sexos interviene como un discriminante fundamental, pero un discriminante activo en el seno de una estructura restringida: el *oikos*. La diferencia de sexos no es una división global del pensamiento griego, pues tanto en el ámbito de las categorías mentales, en el del imaginario y la ficción como en el de las instituciones políticas, las formas de clasificar a los individuos y el lugar ocupado en estas clasificaciones por la diferencia de sexos, es variable. Para examinar esta diversidad, se puede tomar otra vía, la de examinar las situaciones de contacto entre dos modos opuestos de considerar la diferencia de sexos, en otras palabras, entre dos regímenes de género diferentes.

103. Aristóteles, *Política*, 1275b17-24.

104. Aristóteles, *Política*, 1280b15-1281a9.

105. Ver, en particular, la recopilación póstuma editada por R. Parker y C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford/New York 2010.

106. Un interrogante que se planteó en la lectura de P. Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VIe- Ier siècle av. J.-C.*, Paris 2010.

107. D. Schaps, «The Women of Greece in Wartime», *Classical Philology*, 77-3, 1982, pp. 193-213.

Posicionamientos y conflictos: en torno de Artemisia

A título de ejemplo de confrontación entre dos regímenes de género en la Antigüedad clásica, utilizaré el caso de Artemisia, dirigente de la ciudad de Halicarnaso durante las Guerras médicas (sin duda, desde 490 y, probablemente, desde el 480). Su intervención en la batalla de Salamina, en el 480, es escenificada por Heródoto y, más tarde, comentada por Plutarco. Anteriormente, he mencionado otras situaciones que parecían paradójicas en las que las características atribuidas a lo femenino y/o lo masculino diferían según los puntos de vista emitidos simultáneamente por individuos pertenecientes al mismo mundo griego (entendido en el sentido amplio del conjunto del Mediterráneo). El caso de Artemisia es interesante porque está documentado durante un largo periodo de tiempo e ilustra el carácter conflictivo de los regímenes de género dentro de lo que se viene considerando como la cultura griega más tradicional¹⁰⁸.

Heródoto, poeta e historiador nacido hacia el 484 a.C. en Halicarnaso, durante el reinado de Artemisia¹⁰⁹, empieza describiendo lo que le parece una hazaña sorprendente, digna de ser considerada al mismo nivel que tantos otros prodigios acaecidos en la naturaleza y en las sociedades humanas. Según el autor, la reina, gracias a su sangre fría y a su inteligencia, logró plantar cara a las naves atenienses que habían puesto precio a su captura¹¹⁰. Cuando Heródoto menciona el sexo de la soberana, lo hace para subrayar el carácter inhabitual del fenómeno (una *guné* que dirige un cuerpo expedicionario), así como para explicar la reacción de los atenienses (particularmente humillados al verse atacados por una mujer). Pero el conjunto de su narración muestra que para él —para el narrador—, el sexo no influye en el comportamiento bélico, la inteligencia táctica o el crédito otorgado por los persas a su aliada Artemisia. Así, la narración de Heródoto da testimonio de un punto de vista al tiempo griego y dinástico. Un punto de vista característico, sin duda, de esta parte del mundo griego añadido al Imperio persa desde la segunda mitad del siglo VI¹¹¹.

Por el contrario, Plutarco, escritor que vive en el contexto del Imperio romano de finales del siglo I de nuestra era, impugna toda autenticidad a la anécdota escrita o trasladada

108. Otro ejemplo de confrontación de regímenes de género es proporcionado, sin quedar formulado así, por E. D. Carney, «Women and Dunasteia in Caria», *American Journal of Philology*, 126-1, 2005, pp. 65-91. En este caso, los regímenes de género señalan también géneros discursivos: textos históricos por un lado e inscripciones por el otro.

109. Al menos, esto es probable. Véase, de hecho, la primera página del libro de J. L. Myres, en la que se monta el decorado de Heródoto descubriendo, de pequeño, la flota de Artemisia volviendo de la batalla de Salamina: J. L. Myres, *Herodotus: Father of History*, Oxford 1953.

110. Heródoto, *Historias*, VII, 99 y VIII, 88-93.

111. Sobre las situaciones de interacciones culturales, en particular en la ciudad de Halicarnaso, ver C. Talamo, «Greci e Cari a Mileto», en M.G. Angeli Bertinelli y A. Donati (ed.), *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'Antichità*, Roma 2005, pp. 105-114, y R. Thomas, «Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus», en I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge 2001, pp. 213-233.

por Heródoto¹¹². Le parece inimaginable y sobre todo indigno de creer o de hacer creer, que una mujer hubiera podido enfrentarse victoriosamente a los atenienses. Según el autor de Queronea, los atenienses de época clásica desplegaban homogéneamente una moral cívica ejemplar conforme a la cual hombres y mujeres ocupaban un lugar distinto según su sexo. Las heroínas de Plutarco pueden salvar su patria, sus familias y la piedad tradicional, pero vuelven a la rueda en cuanto su misión cívica ha concluido¹¹³. El heroísmo femenino, que puede tomar ocasionalmente forma de virilidad (*andreía*), se asocia con mayor frecuencia a la virtud familiar y conyugal (*areté*)¹¹⁴.

Al ser radicalmente diferente el campo discursivo en el cual se inscribe Heródoto, éste puede describir a una Artemisia reina y guerrera que, aun siendo mujer, ocupa el lugar que le corresponde cuando está al mando de la ciudad y del ejército. Como se enuncia en el *proo-mion*, lo que Heródoto pretende, en sus *Historias*, es dar cuenta de acciones sorprendentes (*thaûma*), sean éstas realizadas por bárbaros, por pequeñas ciudades, por hombres o por mujeres; se trata de seleccionar todo aquello que, en el mundo conocido, resulta extraordinario para el viajero¹¹⁵. A partir de ahí, la anécdota de Artemisia no hace sino subrayar una realidad posible: en algunas ciudades del Mundo griego organizadas de forma diferente a la Atenas clásica, las mujeres pudieron acceder al poder político y destacar en la guerra sin que esto fuera considerado como vergonzoso por los hombres. Los regímenes de género son variados, parece decir Heródoto, ninguno vale más ni menos que otro¹¹⁶.

Cierto que, al estar únicamente basado en documentos elaborados en contextos cívicos que toman como modelo los *oïkoi* ejemplares de la Atenas clásica, un ejemplo como el de Artemisia no puede sino parecerse un puro invento destinado a una interpretación metafórici-

112. Plutarco, *Sobre la maldad de Heródoto*, 38 (869F).

113. En este sentido, el comportamiento de Aretafila es ejemplar: Plutarco, *Virtudes de las mujeres*, 257d. Sobre las heroínas de Plutarco: P. Schmitt Pantel, «À propos des *Vertus de femmes* de Plutarque», L. Bodiou y V. Mehl (ed.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes 2009; *Id.*, «Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les *Gunaïkon Aretai* de Plutarque», en P. Carlier y C. Lerouge-Cohen (ed.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris, De Boccard, 2009 ; *Id.*, «Femmes et héroïsme : un manque d'étoffe », P. Schmitt Pantel, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, pp. 179-192.

114. J. Mcinerney, «Plutarch's Manly Woman», en R.M. Rosen y I. Sluiter (ed.), *Andreia...*, *op. cit.*, pp. 319-344.

115. Heródoto, *Historias*, incipit: «Heródoto de Turio presenta aquí los resultados de su investigación para que el tiempo no abola los acontecimientos que sobrevengan a los hombres (*tà genómèna ex anthrópon*) y que los grandes y sorprendivas hazañas (*érga*) logradas tanto por los griegos como por los bárbaros no desaparezcan sin gloria; y él da en particular la razón del conflicto que enfrentó a los unos con los otros (*alléloisi*)». El término *ánthropoi* elegido por el historiador no remite a una identidad de sexo. *A priori*, concierne a todos los mortales.

116. Yo misma presenté una parte de mis investigaciones sobre Artemisia y sobre la tradición relacionada con el personaje en dos artículos: V. Sebillote Cuchet, «Hérodote et Artémisia d'Halicarnasse, deux *métis* face à l'ordre des genres athéniens», *Clio. Histoire, femmes, sociétés*, 27, 2008, pp. 15-33, e *Id.*, «La fabrique d'une héroïne au V^e siècle : Hérodote et Artémise d'Halicarnasse», en L. Bodiou y V. Mehl (ed.), *La religion des femmes en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, pp. 19-32.

ca¹¹⁷. Sólo a partir del momento en que el investigador es consciente de que múltiples regímenes de género llegaron a existir simultáneamente, pueden tomarse en serio las descripciones que, hasta hace poco, parecían surgir de las deducciones del historiador. Desde este punto de vista, las investigaciones actualmente consagradas a reinas de las épocas helenística e imperial, así como a las dinastías de las ciudades del mundo griego de las épocas arcaica y clásica, resultan fundamentales: muestran que los contemporáneos aceptaban —bastante más de lo que nos permite comprobar la simple vertiente de la retórica clásica—, a mujeres de poder y a hombres en posición de inferioridad social¹¹⁸.

La investigación sobre los regímenes de género en la Antigüedad se inscribe en la línea de los trabajos en Ciencias sociales que han delimitado el campo de estudio denominado hoy en día «estudios de género». Al ser realizada por historiadores dedicados a sociedades del pasado, dicha investigación tiene el objetivo de subrayar la variedad de significados relacionados con la diferencia de sexos, lo que implica una variedad de formas de considerar, desde la Antigüedad, las relaciones de los hombres entre sí, de las mujeres entre sí y de las mujeres con los hombres. Con respecto a las orientaciones precedentes, este enfoque de la investigación se caracteriza por el abandono de la problemática de la dominación de las mujeres por parte de los hombres, pues adopta como premisa el cuestionamiento de la pertinencia de las categorías hombre o mujer. Dicha investigación considera seriamente que tanto las características denominadas masculinas como las femeninas, varían en función de los contextos discursivos; que estas características no se oponen necesariamente entre sí y que no suelen asociarse a individuos del sexo correspondiente. Desde esta perspectiva, esclarecer las intenciones narrativas y las exigencias de producción relacionadas con cada documento se impone como premisa de toda interpretación, así como de todo trabajo de Historia. La diversidad de los regímenes de género, actualizada por la Antigüedad griega clásica, invita a diferenciar todavía con mayor precisión los contextos sociopolíticos que construyen la jerarquía y la imposición de sexo de los que no lo hacen; a diferenciar entre el imaginario heroico y las exigencias del *oikos*, entre las fantasías políticas y las descripciones de orden etnográfico. Los historiadores de la Antigüedad quedan invitados a examinar todo tipo de documentos sin privilegiar una única perspectiva en la vasta área cultural y cronológica que constituye el Mediterráneo helenófono, con el fin de acometer una historia de lo que, hoy en día, se denomina heterosexualidad, de precisar sus fronteras y desafíos, así como de captar mejor su carácter histórico.

117. R. V. Munson, «Artemisia in Herodotus», en *Classical Antiquity*, 7-1, 1988, pp. 91-106.

118. M. Widmer, «Pourquoi reprendre le dossier des reines hellénistiques: le cas de Laodice V», en F. Bertholet, A. Bielman Sánchez y R. Frei-Stolba (ed.), *Égypte, Grèce, Rome. Les différents visages des femmes antiques*, Bern, 2008, pp. 63-92: trabajos que rehabilitan, a menudo gracias al estudio de las fuentes epigráficas, el papel de las mujeres en las dinastías antiguas.