

Envidia de género: el intento de apropiación del parto por parte de los hombres en la antigua Grecia

Gender envy. The attempted appropriation of birth by men in ancient Greece

Ana Valtierra Lacalle¹

Universidad Complutense de Madrid
anavalti@ucm.es

Recibido el 28 de diciembre de 2020

Aceptado el 16 de abril de 2021

BIBLID [1134-6396(2023)30:1; 135-156]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v30i1.17800>

RESUMEN

Los hombres de la Antigua Grecia quisieron apropiarse de una de las pocas cosas que por género no podían hacer: parir. Lo hicieron a nivel mítico, a través de por ejemplo el Nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus; y a nivel terrenal, a través de figuras como la de Sócrates, quien se llegó a jactar incluso de que sus partos eran mejores que los de las mujeres, en tanto en cuanto él solo paría varones. Tanto en un caso como en otro trastocaron la realidad de los partos, asumiendo en muchas ocasiones los varones el papel de parturiento, comadrona e incluso asumiendo las funciones de Ilitía, la divinidad necesaria para que los partos se desataran. En el presente artículo analizaremos cómo se hizo esta construcción haciendo un análisis metodológico de las fuentes visuales y escritas y qué implicaciones tuvo en el imaginario griego de la antigüedad a nivel textual, iconográfico y cultural. El propósito será poner en relieve el carácter intrusivo de la masculinidad en ámbitos propiamente femeninos, como el parto.

Palabras clave: Parto. Comadrona. Mitología clásica. Roles sexistas. Androcentrismo.

ABSTRACT

The men of Ancient Greece wanted to appropriate one of the few things that by gender they could not do: give birth. They tried to do it on a mythical level, through the Birth of Athena from the head of Zeus; and on an earthly level, through figures like Socrates, who boasted that he could give birth and that his births were better than those of women because he only gave birth to males. In both examples, the reality of childbirth was modified, with men assuming on many occasions the role of

1. Este trabajo está realizado bajo el amparo del proyecto *AGLAYA. Estrategias de Innovación en Mitocrítica Cultural*, Proyecto de Investigación de la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo (ref. H2019/HUM-5714). Esta investigación es fruto de muchos años de reflexión e investigación. En este sentido, quiero expresar mi agradecimiento al profesor Ignacio Vento.

parturient, midwife and even assuming the functions of Ilithia, the divinity necessary for childbirth to take place. In this article, we will analyze, through a methodological analysis of the visual and written sources, how this thought was constructed and its implications on ancient Greek imaginary at a textual, iconographic and cultural level. The purpose will be to highlight the intrusiveness of masculinity in areas that are properly feminine, such as childbirth.

Key words: Childbirth. Midwife. Classical mythology. Sexist roles. Androcentrism.

SUMARIO

1.—Introducción: El parto, un misterio femenino. 2.—Zeus: la gestación y parto masculino en la cabeza. 3.—El parto femenino vs. el masculino en las imágenes de época arcaica y clásica. 4.—Los partos de Sócrates: la supuesta superioridad de parir hombres. 5.—Purificación y limpieza del parto: la propia sangre femenina como ofrenda. 6.—Conclusiones. 7.—Referencias / Bibliografía.

1.—Introducción: el parto, un misterio femenino

En la antigua Grecia el parto era un ejercicio femenino llevado a cabo por las mujeres de la casa. Se hacía en jerarquía, esto es, las ya experimentadas madres y abuelas ayudaban en los partos en curso y, si todo transcurría con normalidad, lo allí sucedido se convertía en un saber femenino que pasaba de generación en generación. Lo habitual por tanto en el mundo griego era dar a luz rodeado y con ayuda de las mujeres de la casa, y el nombre utilizado para designar a cualquier mujer capaz o en edad de realizar esta tarea era *maia* (Gazuit, 1989: 123). De esta manera, el médico solo era llamado cuando surgía alguna complicación o problema y normalmente no era una buena señal para la parturienta. Esta forma de desarrollar los partos dentro del misterio del gineceo explica al casi absoluto silencio al respecto que encontramos en los tratados médicos de la antigüedad, como es el caso de la figura más emblemática, Hipócrates, que a pesar de lo extenso de sus tratados solo hace unas breves menciones referidas a la silla obstétrica utilizada en los partos corrientes e insiste sobre todo en las enfermedades de las mujeres y las operaciones en partos difíciles. En su obra, *Tratados médicos*, solo dos pasajes nos dan informaciones sobre las parturientas: *Enfermedades de las mujeres* y la *Escisión del feto*.

El problema para intentar estudiar los partos en la antigua Grecia no solo es cuantitativo, sino también cualitativo. Nos referimos a que la dificultad histórica que tenemos para abordar el tema, historiográficamente hablando, no solo se refiere a la cantidad de veces en las que el médico era llamado y el motivo por el cuál acudía al parto, sino también a la fecha tardía de los documentos que han llegado a nosotros. Así, Hipócrates vivió entre el 460 y el 377 a.C. por lo que recogió fue una tradición plenamente madurada y asentada que seguramente nada tenía que ver con el desarrollo de los partos en su origen.

A partir de él poco o nada conservamos hasta el siglo I d.C., con Aulo Cornelio Celso, quien en sus ocho libros *De Medicina*, que constituyen la única sección que atesoramos de una enciclopedia más amplia, da vagas reseñas sobre la materia de los partos. Así, tendremos que esperar hasta el siglo II d.C. para que Sorano, un médico de Éfeso, escriba un fascinante libro sobre las enfermedades de las mujeres que harán que sea considerado uno de los padres de la ginecología. Estudiará la figura de las comadronas, el embarazo, el parto, así como las atenciones que deben recibir la parturienta y el recién nacido.

La temática y tardanza en la aparición de textos médicos en la historia antigua de Grecia es reflejo de cómo el mundo del parto constituye un ambiente privado en el que los hombres no solían inmiscuirse, salvo causas médicas mayores. Tanto es así que el decirle a un esposo que una iba a asistir para ayudar en un parto se convertía en un momento de cierta libertad en el mundo cerrado y controlado del *oikos*. Efectivamente las mujeres griegas vivían dentro del ambiente del hogar donde sus movimientos estaban reglados. De esta manera, podían aprovechar esos momentos de parto propiamente femeninos como excusa para salirse de la reglada vida marital, puesto que se partía de la base de que, siendo cosas de mujeres, el esposo no haría muchas preguntas. En este sentido conservamos ejemplos en los que acudir a ayudar a un parto se podía convertir a veces en una excusa para otros fines:

—*Blépiro*: ¿Y entonces cómo es que con el alba cogiste mi manto y te fuiste sin decir palabra?

—*Praxágora*: Una mujer, amiga y comadre, me mandó a buscar porque estaba con dolores de parto.

—*Blépiro*: ¿Y no me lo pudiste contar antes de marcharte?

—*Praxágora*: ¿Y abandonar a la parturienta en tal situación, maridito mío?

—*Blépiro*: Habérmelo dicho. No, no, aquí hay algo malo.

—*Praxágora*: No, por las dos diosas: me fui como estaba, porque la que vino a buscarme me suplicaba que saliera fuera como fuera.

[...]

—*Praxágora*: Déjalo estar, que ha tenido un niño.

—*Blépiro*: ¡La Asamblea!

—*Praxágora*: No, por Zeus, la mujer a cuya casa fui. ¿Conque ya se ha celebrado? (Aristófanes, *Asamblea de las mujeres*, 528-552, trad. Luis M. Macía Aparicio).

En el caso de Aristófanes (*Asamblea de las mujeres*, 528-552) Praxágora se ha vestido con las ropas de su marido para colarse junto a otras mujeres en la Asamblea e intentar cambiar el sistema de gobierno de Atenas hacia una especie de proto-comunismo (Mossé, 1984: 92-93) donde los bienes, que incluían a las mujeres como objetos, serían de todos. Esta participación política de Praxágora no cuenta con el beneplácito de su marido, Blépiro, motivo por el cual utiliza como excusa el ir a ayudar a un parto cuando le pide explicaciones, uno de los pocos

momentos en los que una mujer casada podía escabullirse sin demasiado problema. Esta idea aparece de manera reiterada en la literatura griega, usándose la excusa de acudir a un parto para encubrir algunas infidelidades maritales. De esta manera conservamos un curioso ejemplo, aunque tardío, en la novela *Dafnis y Cloe* del siglo II d.C. donde Licenion en dos ocasiones utiliza con su marido Cromis la excusa de acudir al parto de una vecina con el único fin de engañarle con Dafnis:

Ya antes, en efecto, sus mutuas señas y sus risas la habían hecho imaginarlo, pero esa vez, de amanecida, pretextando ante Cromis que iba a asistir en el parto a una vecina, fue siguiéndolos y, oculta en un matorral para no dejarse ver, escuchó todo cuanto dijeron y vio todo cuanto hicieron. Ni siquiera se le escapó el llanto de Dafnis. Se compadeció, pues, de su infortunio y con la idea de que se le ofrecía, por partida doble, la oportunidad tanto de salvarlos como de alcanzar lo que era su deseo, se le ocurrió una treta así: Al día siguiente, valiéndose del mismo pretexto de ir a casa de la mujer del parto, se presenta, ahora abiertamente, junto a la encina en la que Dafnis y Cloe estaban sentados, y, con puntual remedo de la que está muy trastornada: “¡Sálvame, Dafnis, de mi desgracia!” (Longo, *Dafnis y Cloe*, 3.15.4-16.1, trad. Máximo Brioso Sánchez y Emilio Crespo Güemes).

Es decir, las fuentes reflejan de manera clara el ejercicio del parto como un ámbito vinculado a las mujeres, en el que los hombres solo se inmiscuían en el caso de imperiosa necesidad. A pesar de ser un mundo cerrado y eminentemente femenino, los hombres griegos intentaron usurpar lo único que por género el hombre no podía hacer: parir. Lo hicieron tanto a nivel mítico, como en el plano real. De esta manera no sólo que apropiaron de lo que por naturaleza les era imposible, sino que incluso le intentaron otorgar un valor superior al parto femenino, como veremos a continuación.

2.—Zeus: la gestación y parto masculino en la cabeza

Resulta tremendamente llamativo que, en este intento de apropiación por parte del pensamiento varonil griego de los partos, se hicieran algunas adaptaciones que pretendían dotar a ese parto masculino de una superioridad por encima del femenino. Es decir, no es solo que los hombres pretendieron hacer lo que por género les era imposible, como es parir, sino que intentaron justificar en el plano mítico y el terrenal la supremacía de sus partos por encima de los de las mujeres.

En la esfera divina Zeus constituyó sin duda una de las mejores manifestaciones de este hecho. Según el mito, para evitar un oráculo que provocaría su destronamiento, el dios englutió a su esposa Metis estando embarazada, de manera que Atenea terminó su gestación dentro de la cabeza de Zeus (Hesíodo, *Teogonía*, 886-900 y 924-926). Llegado el momento del parto, el dios comenzó a sentir unos dolores muy agudos en la cabeza, a modo de contracciones cerebrales. Ante sus

gritos de dolor acudió Hefesto, quien con ayuda de su doble hacha abrió la cabeza de Zeus, naciendo completamente armada y lista para el ataque la diosa Atenea (Píndaro, *Odas*, 7.35). Zeus parió a Atenea y Hefesto, con su intervención, ejerció de comadrona.

Son varios aspectos remarcables en este mito, repetido posteriormente en diferentes fuentes griegas (Apolodoro, 1.3.6; Píndaro, *Odas*, 7.34). En primer lugar, que un varón sea capaz de terminar una gestación y parir con ayuda de otro varón, que utiliza, a diferencia de la sabiduría y la destreza de las asistentes a los partos femeninos, la fuerza bruta. En segundo lugar, que este embarazo y parto de un dios masculino se produzca en la cabeza, queriendo otorgar así una supremacía a la capacidad masculina de parir por encima de la femenina. En tercer lugar, que la diosa de la sabiduría, Atenea, termine naciendo de manera tremendamente significativa de la cabeza de un varón. También que esta diosa del conocimiento, la *techné* y la guerra inteligente, aunque es cierto que es mujer, tenga castrada gran parte de su ser: rehúsa a los varones, es virgen y está tremendamente apegada a su padre cuya conformidad busca de manera reiterada en los diferentes mitos (Sissa, 1987).

En este sentido se produce un interesante intercambio de roles, puesto que la sociedad ateniense clásica establecía que matrona y hoplita eran los dos estadios que debían alcanzar la mujer y el hombre respectivamente para acceder a su identidad social. Antes de adquirir ese rol, se asemejan a bestias salvajes (Vernant, 1986: 25-29). Nicole Loraux (1989: 39) defendía que en el pensamiento griego existía la creencia de que era por los dolores trágicos de parto por los que se realizaba la esposa. Parir era concebido como un combate hasta tal punto que se empleaba el mismo vocabulario para describir los dolores de la parturienta y los del héroe herido en el campo de batalla. Así, por ejemplo, conservamos una interesante referencia en la *Iliada* donde los dolores de las heridas de combate de Agamenón son comparados con las contracciones que sufren las parturientas:

Como cuando de una mujer parturienta se apodera el acerbo dardo
punzante que le arrojan las Ilitías, de penosos alumbramientos,
las hijas de Hera que traen amargas penalidades del parto,
tan agudos dolores penetraron en el dolor del Atrida
(Homero, *Iliada*, 11.269-272, trad. Emilio Crespo Güemes).

Más allá del análisis del vocabulario homérico del dolor, para lo que remitimos al estudio de Mawet (1979), es curioso este paralelismo entre los dolores del parto y los de las heridas de guerra, como si los hombres supieran o hubieran experimentado alguna vez las contracciones y, yendo más lejos todavía, fueran capaces de paralizarlo a un dolor que para ellos es familiar, como las heridas por dardo. También que el valor de la diosa Atenea sea ensalzado en función de atributos considerados *a priori* masculinos. Efectivamente, no conservamos relatos en la antigua Grecia de ninguna heroína que no fuera exaltada en función

de hombres o por características masculinas, nunca por las femeninas. Incluso los griegos llegaron a afirmar que los hijos eran sólo del padre y no de la madre, quien tan sólo era una extraña que cuidaba al vástago recién sembrado (Esquilo, *Euménides* 658-666). En este sentido Zeus va a parir también a una diosa que es honrada por sus características asociadas a lo masculino, usando la cabeza en vez del útero y justificando esta supremacía en el hecho de haber englutido a Metis, que es la prudencia o la sabiduría.

Quizá una de las investigadoras que mejor resumió esta trasposición de las funciones de género o apropiación del parto masculino fue Jane Ellen Harrison (1927: 500), quien habló de cómo el escandaloso mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus no era más que una representación religiosa con un énfasis excesivo que ponía de manifiesto una estructura patrilineal. Efectivamente, ante el desconocimiento del óvulo por parte de los antiguos griegos, el mérito de engendrar se atribuía casi en exclusiva de los hombres. Así, tenemos constancia en varias fuentes de cómo se insiste en que el esperma masculino es de donde toman su origen los seres vivos porque él es la simiente de todo (Aristóteles, *Generación de los Animales*, 724a). A pesar de que este pensamiento, que poco menos que concibe a las mujeres como un horno donde meter la masa y recoger el fruto a los nueve meses, esa custodia del útero por parte de la masculinidad como manera de controlar la propia descendencia, se plasmó en la gran cantidad de medidas restrictivas que tuvieron las mujeres griegas, cuya vida fuera del *oikos* era escasa y vigilada, salvo las salidas relacionadas con rituales religiosos. A fin de cuentas, el mantener a las mujeres sometidas a espacios y contactos restringidos era la manera de garantizar la propia descendencia del marido.

La hija de Metis (la prudencia, la astucia, el ingenio, el designio) nació de la cabeza de un dios. La diosa de la sabiduría, de la guerra inteligente y la *techné* era mujer, sí, pero nacida de varón y asistida en el parto por uno. El hecho de hacer parir desde la cabeza tan solo estaba poniendo de manifiesto el deseo por parte de los hombres griegos no solo de apropiarse del ejercicio del parto como algo no exclusivamente femenino, sino de ponerlo en un estatus superior al producirse en la cabeza, foco del pensamiento, tal y como veremos a través de la figura de Sócrates.

3.—*El parto masculino vs. el femenino en las imágenes de época arcaica y clásica*

Conservamos pocas imágenes griegas de época arcaica o clásica que reproduzcan un parto femenino, seguramente por este aspecto misterioso que mencionábamos en el primer apartado. Quizá la más relevante por su especificidad e importancia sea la píxide de figuras rojas con añadidos de pintura del Museo Nacional de Atenas, datada de entre 435-400 a.C. [fig. 1], que representa el momento exacto del parto de Leto. Esta pieza ha sufrido muchos ajustes en su datación en los últimos años, fechándola el propio Museo Nacional de Atenas en su cartela del



Fig. 1.—Píxide policroma, ca. 400 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. Foto de la autora.

435-430 a.C., aunque por la temática y la técnica su horquilla debe ser 435 a como máximo el 400 a.C. (ver LIMC s. v. “Leto” n. 6; “Aphrodite” n. 1384, “Artemis” n. 1273, “Athena” n. 458 y “Eileithya” n. 56; Metzger, 1951: 157-158; Philippaki, 1972: 134; Roberts, 1978: 84. 2; Schefold, 1981: 45; Pingiatoglou, 1981: 8.1-2; Carpenter, 1991: 102; Angiolillo y Giuman, 2007: 219; Kaltsas y Shapiro, 2008: 82; Williams, 2013: 50).

El parto de Leto es una de las narraciones míticas más relevantes en tanto en cuanto es el mito fundacional del santuario de Apolo en Delos, es decir, que este parto es el punto de inflexión que marcó el culto en uno de los santuarios más importantes de la antigüedad. La narración la conocemos de manera temprana por los *Himnos Homéricos* (3.118-122), que recogen cómo son las diosas, en femenino, las que asisten al parto de Leto. Esta diosa pare sentada en una silla agarrada a la palmera reproduciendo de esta manera en el imaginario de lo divino lo que era habitual en el mundo terrenal. Así, esta píxide policroma también perpetúa esa idea de que son las mujeres las que asisten al parto, salvo el médico que asistía en los casos difíciles. El ambiente femenino se resalta por el uso de collares en casi

todas las divinidades, incluso en Atenea, la diosa armada. Estos collares ponen en relación continente y contenido del vaso porque una píxide era una caja cilíndrica que usaban las mujeres griegas para guardar sus joyas y objetos de tocador. Por tanto, una escena femenina resaltada al máximo donde iconografía y función están relacionados.

En contraposición a la escasez de imágenes representando estos partos femeninos, pertenezcan o no a la esfera de lo mítico, conservamos un número bastante alto de representaciones vasculares con el parto de Zeus, cuyo esquema es más o menos parecido. La que está considerada una de las más antiguas es un exalíptro de figuras negras del 570-560 a.C. atribuido al Pintor C y custodiado en el Museo del Louvre [fig. 2]. Zeus está entronizado en el centro sosteniendo el cetro con su mano derecha y el haz de rayos en la izquierda. Atenea, de pequeño tamaño y totalmente armada está saliendo de su cráneo. En los laterales, para acentuar que estamos ante una escena de parto, se representan sendas Ilitías, diosas propicia-



Fig. 2.—Exalíptro trípode de figuras negras procedente de Tebas, atribuida al Pintor C, 570-560 a.C. Museo del Louvre. Foto de la autora.

doras del parto sin las cuales el mismo no puede llevarse a término. Sin embargo, en este caso el coro de dioses que acogen este parto masculino es mixto. Aparte de las dos Ilitías, podemos reconocer a Hefesto, quien todavía lleva la doble hacha en la mano con el que ha ayudado en el parto, a Posidón y otras dos divinidades femeninas que seguramente sean Afrodita y Anfitrite (Denoyelle, 1994: 66).

Escaparía a las líneas de este artículo hacer un catálogo pormenorizado de la cerámica ática que recoge este momento del parto de Zeus, pues la producción es abundante (remito para ello al *LIMC* s.v. “Athena”), pero sirvan algunos ejemplos para reflexionar sobre este tipo de escenas cuyo público era, mayoritariamente, femenino. Efectivamente el exalipatro es un recipiente cerámico de uso femenino que se usaba para los ungüentos perfumados, es decir que el pintor estaba decorando este vaso sabiendo que su público iba a ser femenino. Siempre existe en la cerámica griega una asociación entre la función y forma, de tal manera que las decoraciones de estas piezas cerámicas también iban determinadas por el uso que se le iba a dar. Así, por ejemplo, en las crateras, usadas para mezclar vino y agua en el *symposium*, eran habituales temas de banquetes o luchas. Con esta reflexión resulta cuanto menos sorprendente pensar que este vaso, que tendría una poseedora femenina, se decorara con un parto masculino.

A veces incluso Hefesto imita el gesto característico de Ilitía de levantar la mano para propiciar el parto, produciéndose entonces una doble apropiación de dos roles *a priori* femeninos muy marcados en el pensamiento de la Grecia antigua. Es el caso del kylix de figuras negras atribuido al Pintor de Frinos del 555-550 a.C. y custodiado en el Museo Británico de Londres [fig. 3]. Zeus, en un trono decorado con marfil (Lapatin, 2015: 173), sostiene con su mano derecha el haz de rayos y está, literalmente, en mitad del alumbramiento puesto que Atenea armada solo saca la mitad del cuerpo de su cabeza. A la derecha Hefesto con la doble hacha no solo ha hecho las veces de comadrona, sino que con su mano derecha alzada imita el gesto de Ilitía, la divinidad propiciadora de los partos. Es decir, en este caso incluso se prescinde de esta figura femenina necesaria para alumbrar.

La idea de este escenario del parto de Zeus mixto o exclusivamente masculino se reitera en las diferentes imágenes vasculares desde época temprana. Así lo encontramos en un ánfora de figuras negras atribuida al Pintor del Grupo E (Barriault y Davison, 2007: 96-97) datada del 540 a.C. y custodiada en el Virginia Museum of Fine Arts [fig. 4]. Zeus, entronizado de frente, sostiene con su mano derecha el haz de rayos. De su cabeza está naciendo Atenea ya armada, con la ayuda de Ilitía que se posiciona a la izquierda elevando las dos manos con ese gesto característico, y Hera a la derecha. En los lados exteriores Hermes, quien va a transmitir la buena nueva, y Ares, dios de la guerra.

En la cerámica de figuras rojas, aunque el número de escenas alusivas a este momento mítico es menor, podemos observar que el esquema se mantiene en un escenario de parto mixto. Así podemos verlo en una pélice ática de figuras rojas atribuida al Pintor del Nacimiento de Atenea, datada del 460-450 a.C. procedente



Fig. 3.—Kylix de figuras negras atribuido al Pintor de Frinos, 555-550 a.C., Museo Británico. Foto: British Museum.



Fig. 4.—Ánfora de figuras negras atribuida al Pintor del Grupo E, 540 a.C., Virginia Museum of Fine Arts. Foto: Virginia Museum of Fine Arts.

de Vulci y custodiada en el Museo Británico de Londres [fig. 5], donde todas las figuras están identificadas por inscripciones. En el centro Zeus, entronizado y de frente, en el momento en el que Atenea está naciendo de su cráneo. A su izquierda está Hefesto con la doble hacha elevando sus ojos para mirar a Atenea, seguido de Posidón. A la derecha de Zeus está Ilitía, quien se gira mirando el nacimiento; seguida de Ártemis quien contaba con una advocación que conocemos como Ártemis Lochia de protectora de los partos, con una figura de Niké o la victoria.

En definitiva, la apropiación del ejercicio del parto se hizo en las imágenes de manera muy recurrente, donde incluso se llegó a reproducir ambientes masculinos o mixtos para su representación, algo que poco o nada tuvo que ver con la realidad de los partos en la antigua Grecia. En este sentido es curioso el uso de estas imágenes en formas cerámicas destinadas a mujeres áticas, quienes reconocerían el nacimiento de su diosa protectora, Atenea, como venida de un varón y en concreto de su parte intelectual. De esta manera, el parto se convierte en una imagen patriarcal donde Zeus, dios supremo, ejerce el papel de dar la vida a la diosa protectora de la ciudad.



Fig. 5.—Pélice ática de figuras rojas, Pintor del Nacimiento de Atenea, 460-450 a.C., procedente de Vulci, Museo Británico. Foto: British Museum.

Así mismo es importante remarcar cómo estos relatos míticos, ya sean literarios o a través de las imágenes, transmitieron la idea de parto no natural en el caso de Zeus frente al ejercido por las mujeres. Leto alumbró sentada en una silla en lo que intenta reproducir en la mente del pintor, con poco éxito la verdad sea dicha, la silla obstétrica. Sin embargo, Zeus alumbró por cesárea, por medio de un corte que se abre de manera artificial, en este caso en el abdomen y que permite que el niño salga. Sabemos que existía la cesárea post mortem porque la “Ley Regia” de Numa Pompilio del 715 a.C. que decretaba que “*Si mater pragens mortua fuerit, factus quam primun caute extrahatur: ac, si vivus fuerit baptiseturo*”, esto es, obligaba a extraer el feto de las mujeres que morían durante el parto o la gestación antes de enterrarlas. *Grosso modo* esto es lo que reproduce el mito del nacimiento de Atenea, cuya madre muere y su padre intenta llevar a cabo de manera artificial a su término la gestación y el parto.

Por otro lado, también es significativo señalar el intento de unión de los partos divinos con la esfera terrenal, otorgándoles lugares reales que se convirtieron en centros de culto por su vinculación con el mito divino.

4.—*Los partos de Sócrates: la supuesta superioridad de parir hombres*

Existió también un intento de apropiación del ejercicio del parto a nivel terrenal realizado por Sócrates, en lo que podemos denominar partos filosóficos. Esta idea la lanzó anclada en dos aspectos: por un lado, que él mismo era hijo de una comadrona, motivo por el cual había crecido en ese ambiente de partos; y en segundo lugar porque consideraba que paría filosóficamente, es decir que asistía a los espíritus en el momento de su nacimiento, con las mismas atribuciones en sus alumbramientos que una mujer en los suyos:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos (Platón, *Teeteto*, 150b, trad. M.ª Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero).

Según Sócrates, la ventaja que tenía su manera de partear es que alumbraba tan solo hombres y no mujeres. Como hemos mencionado ya, el mundo de los partos era eminentemente femenino, sin embargo, Sócrates conoce este cosmos, que en principio le sería ajeno por género al ser su madre parturienta, y en *Teeteto* da detalles sobre el mismo. En este sentido, Sócrates es un iniciado en los misterios del parto, tiene conexión con este mundo femenino que le concede un estatus privilegiado.

Su madre no es la única mujer que le va a transmitir un misterio, que le va a revelar un conocimiento. Diotima (Platón, *Banquete*, 208e-209a) le habla de cómo:

En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores (Platón, *Banquete*, 208e-209A, trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo).

Diotima le enseña las cosas del amor en las que Sócrates se puede instruir y transmitir como iniciado. La sacerdotisa a lo largo de todo el diálogo se burla de él, incluso añade yo me esforzaré en explicártelo, sígueme si puedes, desde un ámbito de superioridad en sabiduría (Platón, *Banquete*, 209a). Ella es mencionada en el texto literalmente como “la sabia Diotima”, idea en la que se insiste reiteradamente: es la iniciadora de los misterios.

A través de estas fuentes podemos ver cómo coexisten, según el pensamiento socrático, dos maneras de concebir y dar a luz: a través del cuerpo y a través del alma, con un único fin, la *athanasía* o inmortalidad. La peculiaridad es que solo al segundo caso, en el que se conciben almas y se incluye el parto masculino, se circunscribe el concepto de *areté* o excelencia. Este punto es tremendamente llamativo porque, aunque como señalaba Loreaux (1989: 62 y ss) se empleaba el mismo vocabulario para describir los dolores de la parturienta y los del héroe herido en la batalla, y las mujeres que morían pariendo eran inmortalizadas de la misma manera que los hoplitas que sucumbían en combate, en estos partos femeninos no existía el concepto de *areté*, puesto que dentro del pensamiento androcéntrico, esas mujeres tan solo estaban realizando lo que por su género estaban obligadas, que era parir ciudadanos. Así Iriarte (1996: 123-126) comparó la actividad del ciudadano, que se manifiesta en su intervención tanto en la política como en la guerra, con ese acto de dar a luz que definiría a la mujer.

A pesar de estos paralelos señalados por Loreaux (1989) e Iriarte (1996), existe a nuestro juicio una diferencia crucial entre hembras y varones en esta concepción dual del parto y la batalla: las mujeres no eran consideradas heroínas, ni se podían equiparar en el prestigio social su muerte en el parto con la muerte de un varón en la batalla. Tan sólo, dentro de su estatus, el parto era la labor más importante que podían realizar en vida y se mantuvo este acto como parangón de su sexo. En un combate un hoplita podía luchar de una manera u otra, era esa forma de enfrentarse lo que le definía, o no, como héroe. La asociación entre el lecho y la guerra, o el otorgar un valor semejante al hoplita y la parturienta, reflejado en el ideal de la bella muerte, está circunscrito, en todo caso, al modelo espartano (Loreaux, 2007: 43-138). Dentro de la visión masculina, todas las mujeres iban a asumir el parto de la misma manera, no hay noción de valentía. Sin embargo, en este parto del alma, que es el que incluye el que los hombres puedan alumbrar, sí se incluye la *areté* de la cual también estaba desprovisto el parto femenino, lo que permitió establecer una jerarquía en el pensamiento griego masculino.

Sócrates fue mucho más allá cuando incluso, en su labor de partero, se consideró superior a las mujeres al afirmar “tal es, ciertamente, la tarea de las parteras y, sin embargo, es menor que la mía” (Platón, *Teeteto*, 150b). Es un intento, desde el punto de vista de la filosofía, de alumbrar únicamente varones. Este aspecto es curioso en tanto en cuanto también intentaron concebir solo varones en el plano físico, en los partos reales, dando multitud de fórmulas mágicas o psedo-científicas para el coito a fin de controlar el sexo de su descendencia (Gazuit, 1989). Todas las tentativas fueron, como era de esperar, un absoluto fracaso en ambos planos. Este parto filosófico se convirtió, junto con la creación de algunos mitos como el del parto de Zeus, en el quiero y no puedo de colocarse en un plano superior a las mujeres en un ámbito en el que era de por sí imposible, puesto que parir era y es un ejercicio femenino.

Incluso en esta apropiación socrática son las mujeres, Diotima y las parteras personificadas en su madre, las que son poseedoras de un misterio que le son enseñados a él. Diotima, le da los mecanismos de iniciación en seis pasos, que incluye “parir palabras” (Platón, *Banquete*, 210c), es decir, el mismo mecanismo que empleaba Sócrates por medio de la mayéutica, que es en el fondo lo más cercano a la concepción de parto, puesto que consiste en un diálogo metódico por el que el interlocutor interpelado descubre las verdades por sí mismo. Es decir, en la mayéutica el que interpela actúa como comadrona que alumbrá las respuestas del interior del interlocutor. Este concepto, por tanto, está muy asociado a la idea de los partos, puesto que se basa en la capacidad intrínseca de cada individuo de sacar la verdad que está oculta en su interior, como un neonato que sale del cuerpo de la madre por el canal uterino.

Esta idea de “parir palabras” o ideas fue recurrente en Sócrates, como por ejemplo en el *Banquete* se representa como un Sileno que cuando se abre en dos mitades aparecen las estatuas de dioses en su interior:

Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes. Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior.

La idea de estas esculturas que se abren en dos y que servían para custodiar estatuas de dioses en su interior, está muy relacionada con esta idea de parir, de abrirse para dejar salir algo del interior. No tenemos otras referencias a esta costumbre que la mencionada en Platón, aunque lo más posible es que los artistas de Atenas del siglo v a.C. adornasen sus talleres con esculturas en forma de silenos que guardaban sus más bellas creaciones (García Gual, Martínez Hernández, y Lledó Ínigo, 2008: 187). No es de extrañar esta trasposición a una figura mas-

culina de esta imagen que se abre y de la que salen esculturas de los dioses dado lo expuesto en la mentalidad griega. Su relación con la idea de parir no solo la podemos rastrear en el mundo griego, sino que tuvo una continuidad posterior con el tema iconográfico de las Vírgenes Abrideras, relacionadas también con la idea del embarazo y parto de la Virgen María. Se aprovechó así esta idea de María como recipiente de Cristo y Templo de la Trinidad que ha sido estudiada profundamente en la Edad Media y posterior por Irene González Hernando (2008: 817-832 y 2009: 55-66, entre otros).

También es importante resaltar que estas “esculturas abrideras” de la antigua Grecia mencionadas por Platón son representaciones de Silenos. Hadot (2003: 80) recogía cómo “los silenos representaban al ser puramente natural, la negación de la cultura y la civilización, el histrionismo grotesco, el instintivo libertinaje”, muy parecido a lo que señalaba Vernant (2010: 22-23) cuando afirmaba que “el parto, por los gritos, los dolores, la especie de delirio que los acompaña, manifiesta a los ojos de los griegos el lado salvaje y animal de la feminidad en el momento mismo en el que la esposa da un futuro ciudadano a la ciudad”. La mujer por tanto en el momento del parto, a ojos masculinos griegos, está más fuera de sí misma que nunca, de ahí (entre otros motivos que se escapan a las líneas de este artículo) que la protectora de las mujeres en este trance fuera Ártemis Lochia. Esta diosa habitaba en la frontera de lo indeterminado, es una divinidad de tránsitos, de lo que uno ha dejado de ser, pero todavía no es. Se mueve de lo salvaje a lo civilizado y como tal vive en este culto. Ella es la encargada de proteger a las parturientas y a los niños hasta alcanzar la edad adulta, hasta que se civilicen.

Podemos por tanto establecer un paralelismo entre la concepción emocional de estos Silenos y las de las mujeres parturientas, que a ojos de los antiguos griegos creó el parangón. El estado de la madre en el momento del parto debía de recordar a los antiguos griegos al *enthusiasmós*, en medio del cual la madre expulsa un aliento vital entre gritos, rodeada de cierto halo de misterio. Esto debía de causar terror a los hombres, de ahí la necesidad de todas las purificaciones que a lo largo de la historia se han necesitado tras acontecer uno.

5.—Purificación y limpieza del parto: la propia sangre femenina como ofrenda

Purificar significa eliminar las imperfecciones e impurezas. Normalmente viene asociado, en el caso de la antigüedad griega, a la idea de que se ha manchado algo relacionado con la divinidad. Según los etnólogos hay dos características que han unido a todas las culturas: el temor y la mancha. La limpieza de la mancha se ha hecho tradicionalmente por medio del agua, del fuego o de la tierra. No es la intención de estas líneas meterse en el complicado entramado del concepto de puro o impuro, tema con muchos matices y para lo cual remito a otros estudios (Mouliner, 1952 y Parker, 1983), pero sí intentar paralelizar cómo la idea de puro

que impregnó los partos en la antigua Grecia terminó siendo apropiada también por la idea del parto masculino.

Antes de nacer un niño se untaba la casa con pez, puesto que las sustancias resinosas protegían contra las impurezas y así se expulsaba a los demonios. Esas sustancias protegerían de la mancha que supondría para la mujer y toda la casa el nacimiento. Tanto es así que ningún nacimiento podía tener lugar en el interior de un templo, las parturientas eran excluidas de los sacrificios durante un tiempo y para recobrar sus derechos en Atenas debían purificarse (Torres Esbarranch, 2006: 460, n. 444). Es decir, el parto femenino era considerado un acto impuro que requería de estrictos rituales de purificación, llegando incluso a estar prohibido parir en territorios sagrados como el santuario de Delos (Valtierra Lacalle, 2005: 47).

Estas purificaciones forzosas, necesarias a ojos de los antiguos griegos en los partos, también se consideraron obligatorias para poder acceder al conocimiento filosófico. El motivo, tal y cómo nos trasmite *Fedón*, es que lo corporal nos llena de múltiples preocupaciones y limitaciones, inmiscuyéndose en la filosofía. Para observar algo limpiamente, debemos separar nuestra alma de él:

Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero (Platón, *Fedón*, 67a, trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo).

Se insiste en la idea de estar limpio, puro (*kathareios*), de lo intachable (*katharós*) y la necesidad de no contaminarse (*anapimplemi*) de la naturaleza del cuerpo para estar cerca del saber. Es en este punto donde se fundamenta la supuesta superioridad masculina sobre la femenina en el acto de alumbrar, porque como ya señaló Campagnoli (2007: 30) para las mujeres el olvidarse del cuerpo, indispensable para la tarea sublime de filosofar, es imposible por estar requeridas cíclicamente por su propio organismo, por medio de la menstruación. Es decir, que las mujeres para poder filosofar tendrían que renegar explícitamente de este carácter cíclico que según esta concepción las ata y que es símbolo de la materialidad del cuerpo femenino.

En este sentido, existen algunas manifestaciones tardías en las fuentes donde podemos rastrear esta necesidad de separación de las mujeres de su propia corporalidad para poder llevar a cabo la acción de filosofar, que solo van unidas a la naturaleza de lo femenino y no de lo masculino. Estarían vinculadas a esta idea de lo cíclico o su capacidad para engendrar seres vivos de manera material, es decir, parir. Así, Damascio (Fragmentos, 102) y luego la *Suda* (“Ypsilon”, 166)

cuenta cómo un asistente a las charlas de la filósofa Hipatia se enamoró de ella y para alejarlo:

Los escritos ignorantes dicen que Hipatia lo libró de su enfermedad por medio de la música; pero la verdad publica desde antiguo, por una parte, que desdeñó la música y, por otra, que ella misma contó que le había lanzado uno de los paños que usan las mujeres y le había mostrado el símbolo de su impuro linaje. “De eso —dijo— te has enamorado, muchacho, y no de nada bello”. Y que éste, por la vergüenza y el estupor de la fea demostración, se dedicó a su espíritu y se volvió muy sensato (*Suda*, “Ypsilon”, 166, trad. Teresa María Mayor Ferrándiz).

Hipatia arroja a su pretendiente el paño ensangrentado de su menstruación, a la par que le insiste que es de esa naturaleza humana y cíclica de la que él se ha enamorado. Como bien afirma Dzielska (1996: 64) este acto es una visión profundamente platónica y responde plenamente a su personalidad, sin olvidar por supuesto que ella es una ávida lectora de Platón que conoce sus escritos en profundidad.

Conocemos la existencia de paños menstruales desde época egipcia por las listas de lavandería (Toivari-Viitala, 2001: 162) y su uso fue continuado en el mundo griego. Ya Mommsen (1899: 343-347) planteó que muchas de las ofrendas realizadas por las jóvenes en la Acrópolis pudieron ser toallas higiénicas relacionadas con las primeras menstruaciones de las jóvenes aplicadas al servicio de la osa de Brauron. Esta teoría la siguen otros autores posteriores como Osborne (1985: 161-166), Sourvinou-Inwood (1985: 28-30) y Calame (2002: 52-62), quien añade que eran especialmente frecuentes las ofrendas de sangre menstrual en la Acrópolis de las jóvenes que terminaban sus servicios a la osa (*arkteuesthai*) con la diosa de Brauron, momento en el cual podían acceder al matrimonio. Es cierto que resulta difícil comprobar la veracidad de estos exvotos más allá de las menciones en las listas de ofrendas en las que aparece el término *rhakos* que podemos traducir como trapo o trozo de tela y que ha llevado a algunos especialistas a preguntarse sobre el sentido de ofrecer un jirón en el santuario si no es ligado a estas ofrendas menstruales (Giuman, 1999: 59-61). También es cierto, que esa interpretación sobre que fuera esa menstruación en concreto está basada en la acepción del culto de Ártemis Brauronia, pero es precisamente por ese motivo por el que a nuestro juicio puede ser extendida a todos los momentos de desarrollo biológico femenino que estén marcados por menstruaciones, y no sólo a la primera, como nacimientos y muertes en parto. Efectivamente, Ártemis era la deidad que protegía también a las parturientas y a los recién nacidos, como figura de tránsito entre los mundos.

En definitiva, los griegos, que consideraron impuro el parto, lo hicieron solo en su vinculación con lo físico, esto es, los nacimientos y por extensión la menstruación de las mujeres. Sin embargo, al parir los hombres en el plano mental o metafísico, en esta apropiación masculina escaparon de esta mancha puesto que

lo espiritual superaba a lo corporal. Tanto es así que las mujeres para alcanzar ese mismo grado del filosofar debían renegar, como en el caso de Hipatia, del placer corporal del sexo y el embarazo. Esta es una peculiar paradoja, puesto que los hombres griegos quisieron apropiarse de aquello que por género les era imposible alcanzar, como era el parto, tachando a las mujeres que podían acceder a él de impuras e imponiéndose por encima como seres libres de mancha y con capacidad para parir mejor que las mujeres, en tanto en cuanto, su parto estaba vinculado a lo masculino y lo espiritual.

6.—Conclusiones

En el mundo griego los hombres se intentaron apropiarse de una de las pocas cosas que por género no podían hacer: parir. De esta manera, podemos contemplarlo tanto a través de las fuentes escritas como de las fuentes visuales desde época temprana a nivel mítico, a través del parto de Zeus, y a nivel terrenal, a través de los partos filosóficos de Sócrates.

Este hecho es extremadamente llamativo, dado que el parto era un ejercicio femenino en el que el médico solo era llamado para los casos difíciles, lo que explica que las menciones que conservamos en los tratados médicos de la antigüedad sean tardías o relativas a enfermedades de las mujeres o el feto. Así, tanto en los mitos narrados a partir del siglo VIII a.C. como en las imágenes vasculares de partos como el de Leto, se mantiene esta idea traspuesta a lo divino del parto en un ambiente femenino. Era un ejercicio misterioso ajeno a lo masculino, lo que hizo que cuando se reflejara en algunas fuentes, siempre unido a la esfera divina, encontremos aspectos que nos resultan ajenos como sillas obstétricas que no lo son.

Sin embargo, a pesar de esta evidencia de asociar el parto a un ejercicio femenino, los antiguos griegos quisieron hacerlo suyo a través de mitos como el nacimiento de Atenea, en el que Zeus realiza una gestación y parto *post mortem* de la madre con éxito. Contiene una iconografía en la que incluso se incluye a las Ilitías, las divinidades propiciadoras de los partos; o a Hefesto, que asume el papel de comadrona como hacedor de esta cesárea craneal imitando el gesto de Ilitía, esto es, alcanzando el culmen de esta apropiación cuando el hombre asume el papel de parturienta, comadrona y divinidad propiciadora de los partos.

También en el plano terrenal, a través de figuras como la de Sócrates, quien sabemos que fue hijo de una comadrona y que llegó a afirmar que él también era capaz de parir. Es más, incluso se atrevió a afirmar que sus partos eran superiores a los de las mujeres en tanto en cuanto él solo alumbraba varones. Esta asociación de mayéutica con los partos, o de la filosofía con el hecho de parir, tuvo una implicación directa en el cuerpo femenino en figuras como Hipatia que llegó a lanzar su paño higiénico ensangrentado contra un pretendiente renegando de su aspecto cíclico. Estos paños eran ofrendados en los santuarios, donde aparecen mencio-

nados como *rhakos*, y no estaban ligados solamente a la primera menstruación, sino también a la sangre derramada en los alumbramientos.

Podemos afirmar por tanto que, pese a la certeza de ser el parto un ejercicio femenino en el que los varones helenos raramente participaban o ni siquiera conocían, se realizó en el imaginario de la antigüedad una construcción literaria y visual motivada por la envidia de género. De esta manera los hombres griegos no solo quisieron apropiarse de una de las pocas cosas que por género no podían hacer, como es parir, sino que además intentaron justificar de manera reiterada la superioridad del parto masculino por estar supuestamente vinculado al intelecto, lo masculino y lo puro; al femenino, como generador de impurezas, unido a lo corporal y sin selección de sexo.

7.—Referencias / bibliografía

- ANGIOLILLO, Simonetta y GIUMAN, Marco (1993): *Imago, Studi di iconografia antica*. Cagliari, Ed. AV.
- BARRIAULT, Anne B. y DAVIDSON, Kay M. (2007): *Selections from the Virginia Museum of Fines Arts*. Virginia, Museum.
- BONNARD, Jean-Baptiste y GHERCHANOC, Florence (2013): *Mères et maternités en Grèce ancienne*. Paris, Anthropologie et histoire des mondes antiques.
- BRULÉ, Pierre (1987): *La fille d'Athènes: la religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, Cultes et société*. Paris, Les Belles Lettres.
- BROWN, Norman O. (1952): "The Birth of Athena". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83: 130-143.
- BURRUS, Virginia (1996): "La sexualidad de las mujeres ascetas en la Antigüedad cristiana". En PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio y CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (eds.): *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*. Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 142-146.
- CALAME, Claude (2002): "Offandes à Artémis Braurônia sur l'Acrôpole: rites de puberté?". En GENTILI, Bruno y Franca PERUSINO (eds.): *Le orse de Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa, ETS, pp. 43-64.
- CAMPAGNOLI, Mabel Alicia (2007): "El parto filosófico y las genealogías femeninas". *Mora*, 13(1): 29-38.
- CARPENTER, Thomas H. (1991): *Art and Myth in Ancient Greece*. Londres, Thames & Hudson.
- CANFORA, Luciano (2002): *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona, Anagrama.
- CASERTANO, Giovanni (2006): "Los fundamentos de la verdad en el Teeteto platónico". *Limes*, 18: 79-93.
- COLLI, Giorgio, (1975): *La nascita della filosofia*. Milán, Adelphi.
- DENOYELLE Martine (1994): *Chefs-d'oeuvre de la céramique grecque dans les collections du Louvre*. Paris, Réunion des Musées Nationaux.
- DEONNA, Waldemar (1949): "L'arbre, le serpent et la jeune femme". En: *Mélanges Henri Grégoire*, vol. 1. Bruselas, Université Libre de Bruxelles, pp. 197-205.
- DEVEROUX, Georges (1984): *Baubo, la vulva mítica*. Madrid, Icaria.
- DZIELSKA, Maria (1996): *Hypatia of Alexandria*. Harvard, Harvard University Press.
- ELIADE, Marcel (1957): *Mythes, rêves et mystères*. Gallimard, Paris.
- GÁLVEZ, Pedro (2004): *Hypatia*. Barcelona, Lumen.

- GARCÍA GUAL, Carlos; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Marcos y LLEDÓ ÍNIGO, Emilio (2008): *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid.
- GAZUIT, Fabien (1989): *Sexualité, fécondité et maternité dans la Grèce antique*. Marsella (Tesis).
- GIUMAN, Marco (1999): *La dea, la vergine, il sangue*. Milán, Longanesi.
- GONZÁLEZ HERNANDO, Irene (2008): “Las Vírgenes abrideras en la Baja Edad Media y su proyección posterior”. En GARCÍA MAHÍQUES, Rafael; ZURIAGA SENENT, Vicent (eds.): *Imagen y cultura: la interpretación de las imágenes como historia cultural*. Valencia, Biblioteca Valenciana, vol. I, pp. 817-832.
- GONZÁLEZ HERNANDO, Irene (2009): “Las Vírgenes abrideras”. *Revista digital de iconografía medieval*, 1-2: 55-66
- GUTHRIE, William Keith Chambers (1952): *Orpheus and Greek religion: A study of the Orphic movement*. Londres, Hemingway Ventures Ltd.
- HADOT, Pierre (2003): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela.
- HARRISON, Jane Ellen (1927): *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press (2.ª ed.).
- HÜLSZ PICCONE, Enrique (1994): “Aporía y dialéctica en el Teeteto”. En EGGERS LAN, Conrado: *Platón: los diálogos tardíos: actas del Symposium Platonicum*. Berlín, Verlag, pp. 77-103.
- IRIARTE Goñi, ANA (1996): “Ciudadanía femenina y procreación en la Atenas clásica”. En: *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, del 27 al 30 de septiembre de 1995)*. Madrid, Ediciones Clásicas, vol. I, pp. 123-126.
- IRIARTE GOÑI, Ana (2002): *De amazonas y ciudadanos: pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Madrid, Akal.
- IRIARTE GOÑI, Ana (2009): “Morir de parto o el kalós thánatos en la Grecia arcaica y clásica”. En MARCO SIMÓN, Francisco; PINA POLO, Francisco y REMESAL RODRÍGUEZ, José (eds.): *Formae Mortis. El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, pp. 13-24.
- KAHIL, Lilly (1977): “L’Artemis de Brauron: rites et mystères”. *Antike Kunst*, 20: 86-98.
- KAHIL, Lilly (1988): “Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque”. *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année*, 132-4: 799-813.
- KALTSAS, Nikolaos y SHAPIRO, Allan (2008): *Worshipping Women, Ritual and Reality in Classical Athens*. Nueva York/Atenas, A. S. Onassis Public Benefit foundation / Hellenic Ministry of Culture y National Archaeological Museum.
- KENNEDY-QUIGLEY, Shanna (2001): “Visual Representations of the Birth of Athena/Menrva: A Comparative Study”. *Etruscan Studies*, 8. Disponible en: https://scholarworks.umass.edu/etruscan_studies/vol8/iss1/5 (Fecha de consulta: 22/12/2020).
- LAPATIN, Kenneth (2015): *Luxus: The Sumptuous Arts of Greece and Rome*. Malibú, J. Paul Getty Museum.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* (1984 y ss). Zurich/Munich, Artemis Verlag.
- LICHT, Hans (1949): *Sexual life in ancient Greece*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- LORAUX, Nicole (1989): *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid, Visor.
- LORAUX, Nicole (1990): *Madres en duelo*. Madrid, Abada.
- LOREAU, Nicole (2004): *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Barcelona, Acantilado.
- LOREAU, Nicole (2007): *Les enfants d’Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. París, Seuil.
- MANULI, Paola (1983): “Donne masculine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano”. En CAMPESE, Silvia; MANULI, Paola y SISSA, Giulia, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*. Turín, Boringhieri, pp. 149-192.
- MARINATOS, Nanno (2002): “The Arkteia and the gradual transformation of the maiden into a
- ARENAL*, 30:1; enero-junio 2023, 135-156

- woman”, en GENTILI, Bruno y Franca PERUSINO (eds.). *Le Orse di Brauron: un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa, ETS, pp. 29-42.
- MATHIAS DE ALENCAR, Cesar Augusto (2018): “A imagem do filósofo: o Teeteto de Platão e o método de Sócrates”. *Griot: revista de filosofia*, 18-2: 129-142.
- MAWET, Francine (1979): *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur*. Bruselas, Académie royale de Belgique.
- METZGER, Henri (1951): *Les représentations dans la céramique attique du iv siècle*. París, de Boccard.
- MIRÓN PÉREZ, M.ª Dolores (2004): “Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua”. *Gerión*, 22-1: 61-79.
- MOMMSEN, A. (1899): “Rhakós auf attischen Inschriften”. *Philologus*, 58: 343-347.
- MOSSÉ, Claude (1985): “Los orígenes del socialismo en la Antigüedad”. En DROZ, Jacques: *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*, vol.1. Barcelona, Destino, pp. 92-93.
- MOULINER, Louise (1952): *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs: d'Homère à Aristote*. París, Klincksieck.
- MYLONAS, George, (1961): *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, Princeton University Press.
- OSBORNE, Robin (1985): *Demos: the discovery of classical Attika*. Londres/Nueva York, Cambridge University Press.
- PARKER, Robert (1983): *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford, Clarendon press.
- PHILIPPAKI, Barbara (1972): *Vases du Musée national archéologique d'Athènes*. Atenas, Apollo editions.
- PINGIATOGLU, Semeli (1981): *Eileithyia*. Wurzburg, Königshausen ger Neumann.
- PRICE, Theodora Hadzisteliou (1978): *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden, Brill.
- PULCINI, Elena (1996). “Diótima. El mito platónico de Eros y el matriarcado de Bachofen”. *Acta Poética*, 17(1-2): 223-245.
- RAMOS JURADO, Enrique Ángel (1999): “Eros demoníaco y mujer demoníaca, Diotima de Mantinea”. *Habis*, 30: 79-86.
- ROBERTS, Sally (1978): *The Attic Pyxis*. Chicago, Ares Publ.
- ROJAS PARMA, Lorena (2007): “Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea”. *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, 14-15: 26-43.
- SAÏD, Suzanne (1982): “Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote”. En LÉVY, Edmond (ed.): *La femme dans les sociétés antiques*. Estrasburgo, Universidad, pp. 93-123.
- SÁNCHEZ ROMERO, Margarita y CID LÓPEZ, Rosa (2018): *Motherhood and infancies in the Mediterranean in antiquity*. Oxford, Oxbow books.
- SCHEFFOLD, Karl (1981): *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*. Munich, Hirmer.
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, Maria Teresa (1998): “Retórica filosófica feminina em Plátao: Aspásia e Diotima”. En LABIANO ILUNDAIN, Mikel; LÓPEZ EIRE, Antonio y SEOANE PARDO, Antonio Miguel (coords.): *Retórica, política e ideología. Desde la antigüedad hasta nuestros días: actas del II Congreso internacional. Salamanca, noviembre 1997*, pp. 223-228.
- SISSA, Giulia (1987): *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. París, Vrin.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane (1985): “Altars with Palm-trees, Palm-trees and Parthenoi”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 32: 125-146.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane (1988): *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*. Atenas, Kardamitsa.

- SOURVINOU-INWOOD, Christiane (1990): "Lire l'arkteia-lire les images, les textes l'animalité". *Dialogues d'histoire ancienne*, 16-2: 45-60.
- TOIVARI-VIITALA, Jaana, (2001): *Women at Deir el-Medina: a study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside period*. Leiden, Netherlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- TORRES ESBARRANCH, Juan José (2006): "Introducción, Traducción y notas". En DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca Histórica*, v. 3. Madrid, Gredos.
- WILLIAMS, Dyfri (2013): *The East Pediment of the Parthenon, from Perikles to Nero*. Londres, Institute of classical studies.
- VALTIERRA LACALLE, Ana (2005): "Que ha de resistir el apremio: sobre lo simbólico de la palmera en el mundo griego". *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 11: 29-58.
- VERNANT, Jean-Pierre (1969): *Mythe et pensée chez les Grecs*. París, F. Maspero.
- VERNANT, Jean-Pierre (1974): *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. París, Flammarion.
- VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre (1992): *La Grèce ancienne: Rites de passage et transgression*. París, Seuil.
- VERNANT, Jean-Pierre (2010): *La mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne*. París, Hachette.