

Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia antigua*.

M^a Dolores MIRÓN PÉREZ
Universidad de Granada

Resumen

La comparación entre mujeres, tierra y animales fue una de las imágenes más populares del mundo griego, siendo uno de los conceptos ideológicos fundamentales que explicaban el funcionamiento de la *polis*. Mediante ella se equiparaba fertilidad femenina con fertilidad de la naturaleza, colocando al mismo nivel matrimonio y agricultura/ganadería, que, como elementos de control de las fuerzas reproductivas en manos de los varones/ciudadanos, se convirtieron ambos en signos distintivos de civilización, frente al salvajismo de lo natural/femenino. De este modo, la institución en la que se desarrollaba tanto el matrimonio como la explotación primordial de la tierra, el *oikos*, se constituía en célula básica de la civilización griega, mediante la cual las mujeres y la naturaleza se integraban en la cultura de la *polis*.

Abstract

The comparison between women, earth and animals was highly popular in the Greek world and a basic ideological concept explaining the functioning of the *polis*. Through this both women's fertility and nature's fertility were considered equal, so that marriage and agriculture were put on the same level and, as means for controlling reproductive forces on the hands of men, they became distinguishing marks of civilisation, opposed to natural/feminine savagery. Thus, the *oikos*, the institution where both marriage and primordial land's exploitation were carried out, was the basic social cell of Greek civilisation, and through it women and nature were integrated into the culture of the *polis*.

Palabras clave: Grecia, género, ideología, civilización, *oikos*.

*. Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación "Las unidades de producción domésticas mediterráneas", del Plan Nacional I+D, Programa Sectorial de Estudios de las Mujeres y del Género, del Ministerio de Asuntos Sociales.

En la literatura griega, y en particular en la ateniense de época clásica, abundan las comparaciones y metáforas entre los comportamientos humanos y las fuerzas de la naturaleza, sobre todo en relación con la agricultura. Entre ellas, son especialmente abundantes las que comparan a las mujeres con la domesticación de animales y la fertilidad de la tierra. La popularidad de este tipo de imágenes no es extraña en una sociedad que basaba no sólo su economía, sino también su organización política y social y su misma civilización, en la agricultura y la ganadería, y que, al mismo tiempo, se hallaba íntimamente unida a la naturaleza, a la que trataba de controlar. Sin embargo, la particular relación establecida en los textos y en la religión entre las mujeres y la naturaleza –domesticada o no– y el énfasis en el carácter "natural" de ellas frente al hombre civilizado –la clásica oposición entre naturaleza/mujer y cultura/varón–, era más que una simple comparación, constituyéndose en un sustento esencial de la ideología que explicaba el modo de integración de las mujeres en la comunidad ciudadana –la *polis*– a través de la unidad doméstica –el *oikos*–, como célula básica de la civilización griega.

I. *Las mujeres y la tierra*

Entre estas metáforas, destaca la que asociaba la procreación humana a la fertilidad de la tierra. Una de las imágenes que recrea con mayor radicalidad esta equivalencia era el mito que situaba el nacimiento de algunos hombres directamente de la tierra, sin la intervención de mujeres, casi como si de un cultivo agrícola se tratara. Nos referimos a la leyenda de los llamados autóctonos ("nacidos de la tierra") o de los hombres sembrados, que se hallan en los mitos sobre los orígenes de algunas ciudades y los héroes epónimos. Entre ellos encontramos a Céleo, rey de Eleusis; Cres, héroe epónimo de Creta; Lélege, primer rey de Laconia; Macedón, héroe epónimo de Macedonia; Ógigo, primitivo rey de Beocia; o Pelasgo, primer hombre que habitó Arcadia.

Estas leyendas de autoctonía cobraron una singular importancia en Atenas, donde diversas leyendas hacían a sus tres primeros reyes –Cécrope, Cránao y, sobre todo, Erictonio– hijos del suelo. Es más, los atenienses en general se consideraban a sí mismos nacidos del suelo del Ática¹. Mediante la vinculación estrecha de estos "hijos de la tierra" –siempre varones– con su madre –el mismo

1. Eur., *Ion*, 29, 589; *Med.*, 825-26; *Hdt.*, 7, 161,3; 8, 55; Isoc., *Paneg.*, 24; Pl., *Menex.*, 237b; Thuc., 1, 2,5-6; 2, 36,1.

suelo— se defendía la inalienabilidad de la tierra natal y su derecho a sucederse y transmitirse en ella, vinculándose a la ciudadanía, al tiempo que se excluía de su posesión —y, por tanto, de la ciudadanía— a todos los que no eran sus hijos, a todos los que no descendían de estos originarios autóctonos. Es decir, extranjeros, esclavos y, por supuesto, mujeres, descendientes de Pandora, la primera mujer, que constituían una raza aparte². En estas leyendas, donde se define el origen diferenciado de ambos sexos, se establece un concepto fundamental: si los hombres nacen de la tierra, la primera mujer (Pandora) es ella misma tierra.

Una imagen muy popular en la literatura griega comparaba la fecundidad femenina con la fecundidad de la tierra, estableciéndose la semejanza entre la mujer y la tierra. De este modo, según una idea bastante generalizada, sobre todo en la Atenas clásica, la mujer, como la tierra, era fecundada con la semilla que su esposo/agricultor sembraba en ella³. Este concepto es expresado con claridad en Esquilo, quien establece la preponderancia de la sangre masculina sobre la femenina, y el extrañamiento de la mujer de la concepción, que recaería exclusivamente en el padre. La mujer, como la tierra, es "una nodriza de los gérmenes sembrados" por el marido (*Eum.*, 657-662).

La fórmula de la entrega de la novia al novio (ἐγγύε), tal y como ha sido transmitida por Menandro, en la Atenas de finales del siglo IV a.C., se hace eco de esta idea en las palabras pronunciadas por el padre de la novia: "Yo te la entrego ante testigos para la siembra de hijos legítimos"⁴. La metáfora, de este

2. Sobre la autoctonía de los varones atenienses, Pandora, y su papel esencial en la ideología que excluía a las mujeres de la *polis*, ver el exhaustivo estudio de N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981. Cfr. asimismo S. des BOUVRIE, *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach*, Oslo 1990, pp. 39-44. Este origen diferente del género femenino se halla también en Platón (*Timeo*, 91ac), quien considera que al principio la humanidad era masculina, pero los hombres cobardes fueron transformados en mujeres. De ahí nació el deseo sexual y la generación mediante el sexo. Acerca del mito de Pandora, ver la revisión de F.I. ZEITLIN, "The Economics of Hesiod's Pandora", en E. REEDER (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore 1995, pp. 49-56.

3. Sócrates, por ejemplo, compara el arte de la agricultura con el de la comadrona: Pl., *Tht.*, 149d-150a.

4. Men., *Sam.*, 726-7: "Μαρτύρων ἐναντίον σοὶ τηνδ' ἐγὼ δίδωμ' ἔχειν γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότῳ". Repetida en *Dys.*, 842; *Misoumenos*, 444; *Pk.*, 436. El empleo de la palabra ἀροτος, e incluso la existencia misma de ésta, es altamente revelador, pues indica tanto "labranza" o "siembra" como "producción de hijos".

modo, convierte al marido en un agricultor y a la mujer en tierra cultivable. Como la tierra por el agricultor, que se preocupa en "confiar la semilla a una tierra más fértil y mejor cultivada, con la esperanza de obtener así la más rica cosecha", el marido ha de cuidar especialmente a la esposa, "destinada a recibir la semilla de un alma viva" (Arist., [*Oec.*], 3,2). En la misma línea, Platón señala que el hombre siembra, como en un surco, su semilla –seres vivos diminutos y aún informes– en la matriz de la mujer⁵. Una idea que aparece también en Sófocles, quien, en palabras de Creonte, equipara la facultad reproductora de una mujer con un campo arado⁶. Existen otros muchos ejemplos de este tipo en la literatura griega, que sería largo enumerar aquí⁷, y que asientan y reproducen una ideología patriarcal que enajena a las mujeres de la generación, y, por tanto, de la capacidad de crear genealogía.

Esta idea fue elevada a la categoría de científica por Aristóteles, quien atribuye al varón la exclusiva aportación a la generación humana⁸. La influencia de la mujer sobre el vástago será equiparable a la que la tierra tiene sobre las plantas que en ella crecen. En sus consejos a las embarazadas, señala la necesidad de que la gestante ocupe su mente lo menos posible, "pues las criaturas

5. *Ti.*, 91c. En *Menex.*, 237d-238a, compara la fecundidad de la tierra con la de la mujer, y llega a afirmar que "no es la tierra la que imitó a la mujer en la concepción y la generación, sino la mujer a la tierra." Para una discusión acerca del significado de esta frase, ver N. LORAUX, "La Madre, la Tierra", en S. TUBERT (ed.), *Figuras de la madre*, Madrid 1996, pp. 53-69.

6. *Ant.*, 569. Ver también *OT*, 1211, 1246, 1257, 1485, 1497; *Trach.*, 33, para la frecuente utilización del lenguaje agrícola asociado a la reproducción humana en este autor.

7. Estas metáforas alcanzan incluso a las madres sustitutas o complementarias, las nodrizas, ya que, después de dar a luz una mujer, "la tierra sembrada que ha producido frutos se debilita y se queda estéril por algún tiempo". Del mismo modo que "las plantas cultivadas son sembradas por los jardineros en una tierra donde germinar, después transplantadas a otra para completar sin problemas su crecimiento, a fin de que no sea un solo suelo el que padezca ambos trabajos", los bebés se harán más fuertes si son traídos al mundo por una mujer y alimentados con otra, al menos en los casos en que la madre tiene problemas (*Sor.*, *Gyn.*, 2,18), lo que muestra la persistencia de esta imagen en la Grecia romana. Sin duda eran, además, en una sociedad agrícola, metáforas claras y muy expresivas.

8. Ver P. MANULI, "Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue", en S. CAMPESE, P. MANULI y G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín 1983, pp. 162-170.

evidentemente reciben la influencia de la que las lleva, como las plantas de la tierra" (*Pol.*, 1335b14). De este modo, Aristóteles, abandonando su método científico de explicación de la naturaleza desde los fenómenos observados, a la hora de estudiar las mujeres adapta los hechos naturales a la necesidad ideológica, aún cuando la explicación resultante contradiga abiertamente los hechos objetivos.

No obstante, cabría preguntarse hasta qué punto estas ideas se hallaban presentes en la mentalidad cotidiana y si se produjo una contradicción entre ideología y realidad. Ciertamente, a pesar de la popularidad de estos conceptos, no siempre eran aplicados a la vida real. Por ejemplo, los tratados médicos hipocráticos establecían la contribución común de hombre y mujer en la concepción⁹. Las mismas leyes atenienses prohibían el matrimonio con hermanos de madre y tíos maternos, mientras que lo admitían con hermanos de padre y lo promocionaba con tíos paternos. A pesar de ello, la equiparación entre mujeres y tierra sin duda poseía una gran fuerza, y era uno de los sustentos ideológicos de la sociedad griega.

Consecuencia de este concepto es la equiparación de las cosechas a los hijos. De este modo, ambos son asociados a menudo como símbolos de la prosperidad o de la ruina de una ciudad. Ya Hesíodo describía la fortuna de una ciudad habitada por gentes justas como un lugar donde la tierra y los bosques producen abundantes frutos, en las ovejas crece abundante lana y "las mujeres dan a luz a niños semejantes a sus padres" (*Op.*, 230-237). En cambio, una ciudad habitada por malvados o que acoge a malvados, es devastada por el hambre, la peste y "las mujeres no dan a luz" (238-246). Las Euménides que persiguen a Orestes amenazan con asolar Atenas, destruyendo a los hijos y a las cosechas, si el matricida no es castigado. En *Edipo Rey* de Sófocles, obra en la que está presente continuamente la relación de la reproducción humana con la de la tierra, la ira de los dioses sobre Tebas por el parricidio y el incesto de Edipo -un transgresión completa de las leyes reproductoras de la civilización griega-, se manifiesta en la no producción de frutos tanto de la tierra como de la unión sexual (171-175). La purificación de la ciudad conlleva expulsar a quien ha quebrantado estas leyes sagradas y Edipo, ignorante de que era él mismo el transgresor, pide que nadie en la ciudad acoja o auxilie a éste, y a quienes no obedezcan, ruega "que los dioses no les hagan brotar cosecha alguna de la tierra ni hijos de las mujeres" (270-272). Este doble aniquilamiento significa la destrucción del *oikos*, unidad doméstica y célula social básica griega, que se sustentaba tanto en la reproducción

9. Hippoc., *Gen.*, 4; *Mul.*, 1, 8.

mediante el matrimonio como en la explotación y transmisión del peculio familiar. De este modo, se vincula íntimamente la producción de la tierra con la producción de las mujeres. En efecto, la aniquilación de las cosechas trae consigo la imposibilidad de la reproducción humana, pues no se podría alimentar ni a los hijos ni a los progenitores, y, viceversa, la aniquilación de la descendencia supone la inutilidad del trabajo humano y la destrucción misma no sólo del *oikos* sino de la ciudad, pues, por un lado, impide el relevo generacional que mantendría a los padres en la vejez y, por otro, hace vano el trabajo de una tierra que ya no podrá ser transmitido y continuado. La destrucción de ambos, hijos y cosechas, supone, por tanto, la devastación completa de la ciudad y de la civilización que la sustenta. En ambas obras, se vincula la destrucción de la reproducción de la naturaleza y de las mujeres con la transgresión de las leyes reproductoras. En el caso de Orestes, la ciudad –y el transgresor– es perdonada, porque se trata de un matricidio, y se establece, como paso a la civilización, el predominio del padre sobre la madre; en cambio, el parricidio de Edipo, aun siendo inconsciente, es imperdonable.

Así pues, es lógico que las divinidades de la agricultura, ligadas a la tierra, sean mayoritariamente femeninas, como Deméter, en cuyo culto es fundamental la activa participación de las mujeres. De hecho, sus rituales implican a menudo la exclusión completa de los varones, considerando la fertilidad –que no la generación– un asunto básicamente femenino. Pero Afrodita, diosa de la unión sexual y, por tanto, del matrimonio en tanto unión física para la procreación, es igualmente esencial. De este modo, tras señalar las tres fiestas que los atenienses celebraban para la labranza, Plutarco comenta que "la más sagrada de todas es la de la siembra y la labranza matrimonial para la procreación de los hijos", siendo llamada Afrodita "fértil Citerea" (*Mor.*, 144b). Fertilidad de la tierra y fertilidad femenina son, pues igualmente necesarias e importantes, y son equivalentes.

II. *La domesticación de animales*

Ligada a la agricultura se hallaba la ganadería, la domesticación de animales, como sustento y como fuerza de trabajo en una sociedad que no conocía las máquinas. Ya Hesíodo estipulaba que, además de las tierras, el agricultor había de contar desde un primer momento como bienes esenciales casa, mujer y buey de labranza (*Op.*, 405).

Son numerosas en la literatura griega las metáforas y comparaciones entre seres humanos y animales¹⁰. En particular son destacables, sobre todo en las utopías del siglo IV a.C., las comparaciones entre la procreación animal y la humana, singularmente con vistas a una política eugenésica. Aristóteles pone su ejemplo en la mejora de las generaciones animales para abogar por la necesidad de establecer una edad adecuada para hombres y mujeres a la hora de procrear, siendo la consecuencia de una unión inmadura una mayor imperfección de la prole, que se compondrá mayoritariamente de hembras¹¹.

Aunque estas metáforas se aplican también a los hombres, son mucho más abundantes en referencia a las mujeres¹². Un ejemplo típico sería el yambo 7 de Semónides, donde se comparan los diversos tipos de mujer –todos negativos– con distintos animales. En efecto, en la ideología griega, las mujeres son más comparables a los animales por su mayor vínculo con la naturaleza. Constantemente se asocia a las mujeres a las fuerzas y elementos de la naturaleza –aparte de la tierra– y el mundo salvaje en general. En el mito, es frecuente la asociación de las mujeres con montañas, bosques, ríos y fuentes, es decir, con todo lo que se hallaba fuera de los límites del mundo civilizado; un mundo salvaje, por otro lado, peligroso para los hombres¹³, y que tendrá su reflejo religioso en la explosión controlada de la irracionalidad femenina mediante el menadismo, que suponía un regreso temporal de las mujeres al salvajismo¹⁴. De este modo, se

10. Por ejemplo, Pl., *Resp.*, 5, 451c-452a. Cfr. S.B. POMEROY, *Xenophon's Oeconomicus. A social and historical commentary*, Oxford 1994, pp. 231-232.

11. Arist., *Pol.*, 1335a6. Cfr. también Plut., *Lyc.*, 15,15.

12. Ver el interesante trabajo iconográfico de E.D. REEDER, "Women and the Metaphor of Wild Animals", en E. REEDER (ed.), *op. cit.*, pp. 299-371.

13. J. GOULD, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *J.H.S.*, 100, (1980), 52-58; R. JUST, *Women in Athenian Law and Life*, Londres 1989, pp. 217-279. El mayor exponente de este mundo salvaje y peligroso lo constituiría la sociedad mítica de las amazonas, donde se transgreden por completo las civilizadas leyes del *oikos* y de la *polis*. Cfr. JUST, *op. cit.*, pp. 241-251. Significativamente, las amazonas son vencidas y sometidas por los grandes héroes civilizadores (Teseo y Heracles) de Grecia. Sobre las amazonas, ver W.B. TYRRELL, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*. Baltimore 1984.

14. En las *Bacantes* de Eurípides, las ménades actúan como hembras animales, dando de mamar de su propio pecho a pequeños animales y combatiendo cuando se sienten amenazadas (677-774). Sobre el menadismo existe una extensa literatura: entre otros, J. BREMMER, "Greek Maenadism Reconsidered", *Z.P.E.*, 55, (1984), 267-286; A.

establecían una serie de oposiciones –cultura y naturaleza, civilización y barbarie, racional e irracional, autocontrol y emocionalidad– que giraban en torno a la oposición básica masculino/femenino¹⁵.

Por tanto, como los animales salvajes, las mujeres debían ser capturadas y domesticadas para integrarlas en la sociedad civilizada. Significativamente, dentro de este tipo de comparaciones destacan aquéllas que comparan a la muchacha aún no casada, la *parthenos*, con los animales salvajes. Por ejemplo, Polixena, la hija de Hécuba, es llamada cierva por su propia madre y, más tarde, "potrilla" por Ulises (Eur., *Hec.*, 90, 142). En este sentido, la *parthenos* se vinculaba a la diosa Artemis. De este modo, los rituales de transición o pasaje femeninos –en general más complejos que los masculinos en el mundo griego, pues los varones necesitan menos esfuerzos para entrar en la "civilización"–, mediante los cuales son integradas en la sociedad y en su papel sexual, suelen estar relacionados con Artemis, diosa virgen de la caza y los animales salvajes¹⁶.

La educación religiosa de una niña ateniense incluía tanto rituales relacionados con las labores domésticas de una mujer casada –arréfora, canéfora y moler el grano para Atenea–, como los llevados a cabo en el santuario de Artemis en Brauron¹⁷. Allí un grupo selecto de niñas entre cinco y diez años participaban en un festival en que "hacían de osa", en el transcurso del cual se despojaban de su salvajismo, preparándose para ser las esposas de los ciudadanos atenienses. Al mismo tiempo, las niñas eran también educadas en el santuario

HEINRICHS, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *H.S.C.P.*, 82, (1978), 121-160. Al mismo tiempo, el carácter afeminado en los varones estaba relacionado con la locura, y ésta con Dionisos. Cfr. B. SIMON, *Razón y locura en la antigua Grecia*, Madrid 1984, p. 135.

15. JUST, *op. cit.*, p. 262.

16. Una relación de estos rituales en el mundo griego, en C. CALAME, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, pp. 174-190, 252-323. Cfr. además H. KING, "Bound to Bleed: Artemis and Greek Women", en A. CAMERON y A. KUHRT, *Images of Women in Antiquity*, Londres 1983, pp. 109-127. Sobre la función educadora de los ritos de pasaje, ver CALAME, *op. cit.*, pp. 38-39, y P. BOURDIEU y J.C. PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París 1970, p. 157ss y 290ss.

17. Sobre los complejos rituales en que participaban las niñas atenienses, ver P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, París 1987; y Chr. SOURVINOU-INWOOD, *Studies in Girls' Transitions*, Atenas 1988.

–como en la Acrópolis– en las labores domésticas¹⁸. El texto de *Lisistrata* (640-650) de Aristófanes que resume esta serie de rituales infantiles, en los que podían participar todas las niñas de Atenas o un grupo en representación simbólica de la pluralidad, se culmina con una frase muy expresiva: "Yo también pago mi contribución al Estado, dándole hombres". Significativamente, en el mismo santuario de Brauron, se adoraba a Ifigenia, prototipo de *parthenos*, a la que se ofrecían los vestidos llevados por las mujeres durante el parto, que se constituía en el punto final de este proceso educador. De esto modo, la educación de una muchacha se encamina a un fin fundamental: la preparación para ser esposa legítima y madre de ciudadanos, es decir, la reproducción del cuerpo cívico de la *polis*, que constituía la función política de las mujeres.

Esta domesticación de las muchachas se llevaba a cabo también a través de la educación proporcionada por los coros rituales, de cuyos cantos nos han quedado ejemplos de época arcaica, en especial procedentes de Esparta. El tema dominante en los cantos corales femeninos de esta ciudad, en los que participan niñas, es la educación para el matrimonio, principalmente mediante la metáfora de la muchacha como un caballo salvaje que ha de ser sometido al yugo, es decir, el matrimonio. Mediante estos coros se preparaba a las chicas –y también a los chicos, con sus temas masculinos, relacionados con la guerra– para el tránsito de la adolescencia a la edad adulta; en ambos sexos –a diferencia de Atenas, que sólo concebía salvajismo en las muchachas–, este tránsito se entendía como una domesticación, en la que la doma se asociaba a las relaciones sexuales¹⁹. Como en los versos de la poetisa Safo, con su círculo o escuela de muchachas, esta educación sirve para hacer pasar a las niñas "desde el estado de salvajismo y de incultura que constituye la primera adolescencia protegida por Artemis, a la condición de mujer educada e inspiradora del amor que encarna Afrodita"²⁰.

El momento que marca definitivamente este paso del mundo salvaje de Artemis al civilizado de Afrodita es el matrimonio, que funciona como ritual que define el tránsito de la infancia a la edad adulta en las mujeres, ya convenientemente domesticadas y civilizadas para convertirse en madres de ciudadanos. Esta educación en manos del Estado en Esparta señala hasta qué punto esta función reproductora de las mujeres es esencial para la *polis*, confundándose

18. BRULÉ, *op. cit.*, pp. 179-283.

19. Sobre la educación de los muchachos para el ejército a través de las relaciones sexuales con hombres adultos, ver CALAME, *op. cit.*, p. 420-436.

20. CALAME, *op. cit.*, p. 402.

lo público con lo privado. Del mismo modo, los rituales religiosos atenienses llevados a cabo por niñas también señalan que su domesticación era asunto de Estado. No obstante, cabe hacer una diferenciación entre Esparta y Atenas. En la primera, la educación de las niñas corre a cargo tanto del Estado, a través de estos rituales y la gimnasia, como de la madre –la niña, al contrario que el niño, permanece en el *oikos*–, y se supone que una muchacha espartana accede al matrimonio –hacia los dieciocho años– completamente preparada, es decir, domesticada, tras unos años de transición entre la terminación del ritual y su boda. En cambio, en Atenas, las niñas son preparadas mediante los rituales, pero la doma no ha terminado. La niña accede al matrimonio –hacia los catorce años– cuando aún no se ha completado el proceso.

En efecto, una idea corriente, sobre todo en Atenas, reserva la educación de la joven esposa al marido²¹. No faltan, de este modo, las metáforas y la utilización del lenguaje de la domesticación de animales para explicar la educación de la esposa. En particular es destacable de nuevo la referencia a los caballos²², un animal considerado especialmente noble, siempre y cuando se le críe correctamente, pero también paradigma de lo salvaje susceptible de doma. Por ejemplo, Jenofonte utiliza la metáfora de la doma del caballo para explicar cómo ha de adiestrar el marido a la esposa, de tal modo que se convierta en su más fiel colaboradora, siendo responsabilidad del esposo la conducta irresponsable y malvada de una mujer incorrectamente instruida –es decir, mantenida en la ignorancia– por él²³. De este modo, como en la cría de caballos, el paso previo a la instrucción del marido ha de ser que la mujer se habitúe a él de manera que se muestre lo suficientemente dócil para recibir sus enseñanzas (*Oec.*, 7,10).

Metáforas parecidas son frecuentes en la literatura griega de los siglos V y IV a.C. Así, por ejemplo, Creonte señala, refiriéndose a la irreductible virgen

21. Xen., *Oec.*, 7,4-5; *Symp.*, 2,9-10. La educación de la esposa por el marido en el mundo sexualmente segregado de Esparta es impensable: el matrimonio apenas hace vida en común.

22. Sobre los nombres de vírgenes relacionados con el caballo, ver P. BRULÉ, "Des osselets et des tambourines pour Artémis", *Clio*, 4, (1996), 11-32, en p. 31.

23. Xen., *Oec.*, 3,9-11. En particular, sobre el hombre como pastor, de otros hombres y de su mujer, ver POMEROY, *op. cit.*, Oxford 1994, pp. 231-232. Más adelante, Jenofonte, *Económico*, 20-21, compara al general de un ejército con el agricultor, aunque la comparación (no equiparación, como ocurre con las mujeres) se establece acerca del dominio sobre los esclavos, también pura naturaleza, que han de ser dominados por el civilizado ciudadano.

Antígona, que "los caballos indómitos se vuelven dóciles con un pequeño freno"²⁴, metáfora exitosa que, seis siglos después, seguirá empleando Plutarco para afirmar la necesidad de que el hombre, "como se tiene en cuenta el tamaño del caballo", sepa "emplear el freno" con su mujer (*Mor.*, 139b). De hecho, los poetas griegos con cierta frecuencia emplean el término "no domesticada" (ἀδμής) para referirse a la *parthenos*²⁵. Medea emplea el término "recién domesticada" (νεοδμής) para referirse a la joven segunda esposa de Jasón (*Eur., Med.*, 623), mientras que la palabra σύζυγος ("uncido por el yugo") designa a veces a la esposa²⁶. En este sentido, la etimología de determinadas palabras empleadas para esposa (δάμαρ), casa (δῶμος), esclava doméstica (δμωή) y el verbo domar (δαμάζω; δαμάω para los caballos), sugiere su procedencia de una misma raíz, presente en otras lenguas indoeuropeas, en torno a los términos que significan "casa", "familia", "edificar", "domar" y "dominar"²⁷. De este modo, las nociones de esposa, domesticación y casa-familia podrían estar asociadas desde épocas muy antiguas y nuevamente remiten a la idea de que la mujer es integrada en el *oikos* –o *dómos* como espacio físico– mediante su domesticación.

Conectada con estos conceptos se halla la imagen del útero femenino como un ser irracional, que, para Platón, es "como un ser vivo poseído por el deseo de producir hijos"²⁸. De este modo, la procreación se convierte en el medio

24. *Soph., Ant.*, 477-8. Cfr. también *ibid.*, 579.

25. *Hymn. Hom. Ven.*, 133; *Aesch., Supp.*, 149; *Soph., Aj.*, 450; *OC*, 1056, 1321; *El.*, 1239.

26. *Eur., Alc.*, 314, 342. Cfr. CALAME, *op. cit.*, p. 413 para una relación de referencias a estos términos.

27. La raíz **dem-* (también **dam-*, **dm-* y **dom-*) se halla presente en términos de la misma familia semántica de, entre otras lenguas, el sánscrito o el latín, donde *domus* (casa-familia) también se liga a *domitor* (domar, domesticar), *domesticus* y *dominus*. Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París 1969, vol. 1, pp. 293-307, quien, sin embargo, defiende una distinción absoluta de las tres unidades: "dominar", "construir" y "casa". No obstante, teniendo en cuenta lo expuesto a lo largo de este trabajo, la teoría de una interconexión entre esta serie de términos –por otro lado, habitual en los diccionarios etimológicos– es altamente verosímil y atractiva.

28. *Ti.*, 91b. No obstante, Platón también afirma que el órgano sexual masculino es "un ser vivo rebelde al razonamiento, y se esfuerza, bajo la acción de los deseos violentos, por dominarlo todo". A continuación se señalan los peligros para la salud física y mental de las mujeres –los hombres parecen estar a salvo en este punto– que supone la esterilidad, y que sólo son solventados al concebir hijos. Es una idea también presente los tratados médicos

para calmar o domesticar el animal salvaje que las mujeres llevan dentro. Es más, en el mundo griego, la niña, la *parthenos*, se hace verdaderamente mujer al dar a luz²⁹. Por tanto, el proceso de domesticación –imperfecto, pues siempre existe el peligro de un regreso a la irracionalidad– no concluye hasta que la mujer procrea, siendo la meta máxima la producción de un varón, que permite la continuidad del *oikos* y de la *polis*. De este modo, las mujeres se civilizan cuando se convierten en reproductoras de civilización. Así pues, el matrimonio –como unión sexual legítima– se constituye en la institución que neutraliza el salvajismo femenino y, sobre todo, en la base primordial en la que se sustenta la cultura griega.

III. Mujeres, oikos y civilización

Todas estas ideas giraban en torno a la consideración de que la fertilidad femenina y la fecundidad de la naturaleza eran la misma cosa, pues las mujeres eran naturaleza. De ahí, como ya hemos dicho, la relación de las mujeres y las diosas con los cultos agrícolas.

La equiparación de la mujer a la tierra tiene dos implicaciones ideológicas aparentemente contradictorias. Por un lado, dada la importancia concedida por los ciudadanos griegos a la tierra, por ser su principal medio de subsistencia y la agricultura la base misma de su civilización, se reconocía asimismo a las mujeres esta importancia vital para la sociedad griega. Por otro, la equiparación de la mujer a la tierra convertía a la primera en un instrumento, como la segunda, en manos de los hombres. Una "ciudadana" se adscribía en matrimonio necesariamente a un ciudadano, del mismo modo que la tierra tan sólo podía ser poseída por los ciudadanos de la *polis*. La esposa se convertía, por tanto, en una especie de propiedad agrícola del marido para la siembra de hijos y siempre incapaz de igualarse a éste. Como la tierra, la mujer no es útil a la ciudad si no es subyugada y su fruto apropiado por el ciudadano varón. Al mismo tiempo, su papel como bien intercambiable entre familias, la asimila, en su condición de "elemento de comercio, a la riqueza mueble de los rebaños"³⁰. Es en esta condición de bien natural aprovechable por el varón donde se halla el germen de la asociación de la esposa ciudadana a la tierra cultivable y a los animales domésticos.

hipocráticos. Estos peligros también afectan a las mujeres que ya han tenido hijos pero pasan una larga temporada sin concebir, p.e. viudas (Hipp., *Mul.*, 1,1; 2,127; *Virg.*).

29. Cfr. KING, *op. cit.*

30. J.P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973, p. 153.

Además, como se ha repetido, la equiparación entre las mujeres y la tierra y los animales significa que, como éstos, son seres irracionales sometidos a las fuerzas de la naturaleza –de su propia naturaleza– y, en cierto modo, ajenos en principio al mundo civilizado de la *polis*, el "club de hombres" del que hablaba Vidal-Naquet³¹. Las mujeres son naturaleza; los hombres, capaces de controlar la tierra y los animales, civilización. Se establece, por tanto la conocida oposición entre naturaleza/mundo femenino y cultura/mundo masculino. Como la naturaleza, las mujeres han de ser integradas en la *polis* civilizándolas. La tierra y los animales son civilizados, es decir, convertidos en útiles para la *polis*, mediante la agricultura y la ganadería. Y esto tan sólo puede ser llevado a cabo por los varones, situados por los dioses en un nivel superior, los únicos que se consideran capaces de dominar las fuerzas de la naturaleza, es decir, la tierra, los animales y, por supuesto, las mujeres. Los hombres, los ciudadanos, al mismo tiempo que han dominado la tierra y los animales, han de arar y domesticar a las mujeres. Y una mujer es domesticada mediante el matrimonio al mismo tiempo que es arada, como la tierra, por el esposo/agricultor para recibir la semilla. La base misma de la civilización radica en esta capacidad de dominio y explotación tanto sobre la naturaleza como sobre las mujeres.

Por otro lado, mediante la enajenación de las mujeres de su propia capacidad reproductora, se asiste a una apropiación masculina de ésta, dominando los varones lo que en principio escapaba a su control. Del mismo modo, se domina a la naturaleza mediante la agricultura y la ganadería, que consiste básicamente en el control de la capacidad reproductora de la tierra y los animales. El control sobre la reproducción de mujeres y la de la naturaleza son, por tanto, la misma cosa. Hay que ver en estas metáforas, en última instancia, un deseo por parte del grupo dominante en una civilización por controlar a la naturaleza, tan beneficiosa, pero, al mismo tiempo tan inestable y peligrosa.

De este modo, la mujer, como la naturaleza, sirve a la sociedad dirigida por los varones. La agricultura y ganadería son asunto de hombres; también las mujeres. De lo contrario, se regresaría al salvajismo de la naturaleza no domada. Una nueva implicación de este hecho es que las mujeres no se pueden ocupar de la agricultura y la ganadería, pues la naturaleza no puede dominar a la naturaleza.

31. P. VIDAL-NAQUET, "Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía", en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona 1983, p. 243.

Pero la consecuencia más importante de esta apropiación masculina del fruto de las mujeres y de la naturaleza es la incapacidad femenina de crear genealogía, es decir, de crear un *genos* que transmita la tierra y, por tanto, la ciudadanía. Mediante su exclusión de la generación, se les niega la capacidad de crear familias, de modo que los lazos de parentesco tendrán siempre como referente a un varón, al igual que la posesión de la tierra –las mujeres, ellas misma tierra, no pueden en principio transmitirla– y la ciudadanía.

Hablamos, por supuesto, de conceptos ideológicos –ideales– y, por tanto, no siempre aplicables a una realidad en la que el mantenimiento de estos estrictos papeles de género no era posible en toda ocasión. De ahí la existencia de mujeres con patrimonio agrícola o trabajadoras ellas mismas de la tierra. No obstante, la *polis* desarrolló complejos mecanismos legales para controlar o minimizar las situaciones especiales, como, por ejemplo, la existencia de una única heredera mujer. Por otro lado, la equiparación de las mujeres a la tierra y los animales actuaba a nivel simbólico –sin desdeñar en absoluto la importancia de la simbología– como metáfora, no como una realidad; en el ámbito real, incluyendo la poesía y la filosofía más sexistas, las mujeres no eran consideradas, estrictamente hablando, equivalentes ni a los animales ni a la tierra.

Pero, a nivel ideológico –y la ideología dominante era la masculina ciudadana– básicamente todo tipo de reproducción, humana o de la naturaleza, se halla en las manos civilizadoras de los varones. La irracionalidad femenina, como la de la naturaleza, y todo lo que ello conlleva, necesita, por tanto, el deseable control masculino. El hombre griego, el ciudadano, es ya por naturaleza un ser civilizado; la mujer necesita ser civilizada³². La agricultura y el matrimonio están, por tanto, relacionados con la civilización.

32. Esta idea de irracionalidad y falta de civilización se aplica también a los esclavos varones, bárbaros que han de ser naturalmente sometidos por los civilizados griegos. Como ocurre con las mujeres, es diferente ser domesticado a haber nacido civilizado, como los ciudadanos griegos varones. Los primeros siempre estarán a inferior altura que los segundos, por mucho que se civilicen. Sobre la relación entre mujeres y esclavos, ver R. JUST, "Freedom, slavery and the Female Psyche", *H.P.Th.*, 6, (1985), 169-188; VIDAL-NAQUET, "Esclavitud". No obstante, mujeres (de ciudadanos) y esclavos, aunque comparables, no eran confundibles y se encontraban en niveles diferentes. Para Aristóteles (*Pol.*, 1252b, 1259a-1260b), siendo inferiores a los varones griegos, las mujeres griegas se hallaban también por encima de los esclavos (varones y mujeres). Mientras que las griegas eran susceptibles de ser "civilizadas", los bárbaros nacían por naturaleza esclavos debido a esta inadaptación.

Cabe hacer, sin embargo, una apreciación temporal y espacial. Es cierto que estas comparaciones y metáforas están presentes prácticamente en toda la literatura griega de todas las regiones desde Homero y Hesíodo, en quienes ya se podía encontrar la concepción de la agricultura y la familia (*oikos*) como fundamentos de la vida civilizada³³. Sin embargo, la conceptualización no hallaría su forma más perfecta sino en la Atenas de los siglos V y IV a.C., donde la insistencia en la equiparación de las mujeres y la tierra es particularmente importante y donde se asiste a una verdadera promoción de la leyenda de la autoctonía de los atenienses. Nos hallamos, en una primera fase, en la época de apogeo de la *polis*, que se asienta sobre la exclusión definitiva del cuerpo cívico y de la propiedad de la tierra de quienes no se consideraban autóctonos de Atenas –mujeres, extranjeros y esclavos–, y en especial en la época de Pericles, en que se exige la descendencia de padre y madre atenienses, de manera que se tiene que hacer a las mujeres atenienses en cierto modo autóctonas y, al mismo tiempo, justificar ideológicamente su exclusión³⁴. La posterior entrada en crisis de la *polis*, en el siglo IV, asiste a un intento de reafirmar los valores que la asientan, en particular el *oikos*. En otras ciudades, en cambio, incluso con autóctonos varones, las mujeres sí podían ser propietarias agrícolas, aunque no al mismo nivel que los varones, como en Esparta, donde se llega a admitir que estos últimos también fueron alguna vez –antes de la adolescencia– animales salvajes. En Esparta esta vinculación con la tierra no funciona de forma tan rotunda porque, después de todo, los ciudadanos, aun siendo los propietarios, no son los que la trabajan. Su función primordial es la lucha. Al contrario, los verdaderos agricultores son la población sometida, los ilotas. De ahí que la agricultura se halle ausente en los ritos de iniciación masculinos y la metáfora de mujer y tierra no funcione. En cambio, los ejemplos animales son muy útiles para las políticas eugenésicas y la formación de combatientes.

Sin embargo, Esparta era un caso especial, y, aunque no aislado en su originalidad (p.e. Creta), el modelo ateniense, a pesar de sus excepcionalidades, era el de mayor aplicación en el mundo griego. No obstante, tanto en Atenas como en Esparta –sociedad, después de todo, que basaba su sustento en la agricultura a través del dominio sobre los agricultores y que también había sido fundada por autóctonos–, y en toda Grecia, el matrimonio se constituye, como la agricultura,

33. Y relacionados con el sacrificio y la familia. Cfr. P. VIDAL-NAQUET, "Valores religiosos y míticos de la tierra y el sacrificio en *La Odisea*", en *Formas*, pp. 33-61.

34. LORAUX, *Enfants*.

en un signo distintivo de la civilización griega. Mediante él, se civiliza a la mujer irracional. Ciertamente, la pareja, la asociación entre macho y hembra, es común a todos los seres vivos, a lo que no que no es ajeno el ser humano, pues la naturaleza necesita asegurar la procreación de la especie³⁵. Sin embargo, la pareja humana, a esta necesidad natural, une una necesidad cultural: la de asegurar la subsistencia de los progenitores así como el bienestar general de los componentes de la familia mediante la asistencia mutua (Arist., [Oec.], 1343b3-1344a5), y proporcionar herederos que aseguren a su vez la transmisión de los medios de producción y la continuidad de la civilización. En efecto, la pareja humana se diferencia de la animal en la institución griega del *oikos*, que incluía tanto a la familia, como a la casa que habitaba y las propiedades, entre las que destaca particularmente la tierra. El *oikos* se constituye, pues, en la célula básica de la sociedad griega, a partir de la cual se irán formando las demás. La *polis* es un conjunto de *oikoi*. Por tanto, el *oikos* es lo primero que diferencia las asociaciones humanas de las animales, y el elemento básico de la civilización griega, sobre el que se estructura el resto de la sociedad y la cultura civilizada de la *polis*, así como la explotación agrícola. Platón, que en la *República* proponía la destrucción del matrimonio y de la familia –por tanto, del *oikos*– en su ciudad ideal, fue duramente criticado por Aristóteles, que se preguntaba quién se cuidaría entonces de la agricultura (función masculina) y del cuidado de la casa (función femenina), considerando el *oikos* la célula básica de civilización que diferencia a la humanidad de los animales y cuyo funcionamiento se sustenta en los papeles de género diferenciados³⁶.

La institución básica que permite la pervivencia del *oikos*, tanto en el día a día como en las generaciones posteriores, es el matrimonio. En los mitos fundacionales de Atenas, el primer rey civilizador, Cécrope, nacido de la tierra, no sólo fue quien reunió a los hombres en una ciudad sino que instauró el matrimonio, lo que marcaba el paso del salvajismo a la civilización³⁷. También el

35. Arist., *Pol.*, 1252a1; [Oec.], 1343b.

36. Arist., *Pol.*, 1264b24. Cfr. *ibid.*, 1252ab.

37. La tragedia *Ión*, de Eurípides, que tiene como tema central la instalación definitiva de la línea dinástica de los autóctonos en la monarquía de Atenas, a través de la línea femenina, es particularmente abundante en imágenes que asimilan mujer y tierra, generación humana y siembra. Cfr. BOUVRIE, *op. cit.*, pp. 267-288. En esta tragedia se establece la descendencia a través de una mujer (Creúsa), que es a la vez tierra (y tierra ateniense en tanto hija de autóctonos), lo que viene a significar que sus hijos (Ión) han

mito hesiódico de las edades relaciona el surgimiento de la agricultura con la creación de la primera mujer, Pandora y, por tanto, del matrimonio³⁸. La asociación entre macho y hembra humanos se eleva por encima y se diferencia de la simple pareja animal, caracterizada por la promiscuidad sexual, donde tan sólo es posible la filiación materna³⁹. Mediante la creación de la familia, que hace factible la figura del padre, no sólo se generan básicos lazos de solidaridad humanos que permiten un mayor bienestar. Permite también que las tierras explotadas sean transmitidas a las sucesivas generaciones de descendientes varones legítimos de ciudadanos. De este modo, se reproducía y regeneraba el orden social de la *polis*, así como los rituales ancestrales del *oikos*. Éste es, por tanto, esencial para la continuación de la agricultura y, a la inversa, la agricultura es esencial para el sostenimiento de las familias y de la sociedad que la practica, de modo que la continuación de esta actividad también asegura la continuidad de la familia. La sociedad descansa en familias que explotan la tierra, y éstas han de reproducirse para que se reproduzca la sociedad agrícola. Al mismo tiempo, mediante el matrimonio, la mujer, en principio un elemento extraño (no autóctono), podía ser integrada en la *polis* a través de su integración en el *oikos*, en el seno del cual cumplía su función de género básica para el mantenimiento y la reproducción de la civilización griega. De este modo, las mujeres no estaban excluidas de la *polis*, sino que formaban parte de ella desde el nivel públicamente invisible del *oikos*. La existencia misma de rituales ciudadanos femeninos y la preocupación de la *polis* por integrar a las mujeres en el mundo civilizado que ella supone contradice su supuesta exclusión, tan mantenida en la historiografía contemporánea. Por un lado, como raza aparte e irracional, son excluidas del ámbito de la toma de decisiones públicas, lo que conlleva la exclusión de la propiedad de la tierra y la función de defensa militar; pero, al mismo tiempo son integradas en el seno racional de la *polis* a través de su domesticación mediante

nacido del suelo mismo del Ática.

38. Comentando a Hesíodo, VERNANT (*Mito y pensamiento*, p. 42) señala que, frente a la masculina edad de oro, donde el suelo producía espontáneamente "los seres vivientes y sus alimentos", en la edad de hierro "es el hombre quien deposita su vida en el seno de la mujer, como es el agricultor, al fatigarse sobre la tierra, quien hace germinar en ella los cereales" No en vano, Pandora es también el nombre de una divinidad de la tierra y de la fecundidad.

39. J.P. VERNANT, "Introducción" a M. DETIENNE, *Los jardines de Adonis*, Madrid 1983, pp. 9-45, en pp. 16-17.

Flor. II., 11, 2000, pp. 151-169.

el matrimonio, para cumplir con su función esencial de reproductoras –bajo el control masculino– del cuerpo cívico. Es esta exclusión de lo público lo que explican las metáforas agrícolas: primero se extraña a las mujeres haciéndolas formar parte de la naturaleza salvaje, y son reintegradas en la *polis* convirtiéndolas en naturaleza domesticada⁴⁰.

Las mujeres formaban parte del universo de la *polis* como también era parte de él la tierra que la sustentaba. Al contraer matrimonio, la mujer no sólo pasa del mundo de Artemis al de Afrodita, sino también al de Deméter, diosa de la agricultura, y en uno de cuyos rituales cívicos atenienses más importantes, las Tesmoforias, participaban exclusivamente las esposas de ciudadanos. De este modo Deméter se erige tanto en diosa de la agricultura como de las mujeres casadas. A través de la figura de Deméter, la fertilidad y castidad de las mujeres son asociadas al cultivo de plantas, como cultura opuesta a naturaleza⁴¹. Este ritual tiene un evidente significado político, pues actúa como elemento de cohesión cívica y de celebración de las leyes –claros signos de civilización–, como indica la raíz de la misma palabra Tesmoforias⁴². Como en el mito, reproducción femenina y reproducción de la tierra se asocian a los orígenes de la civilización, de la comunidad política, regida por leyes.

Por tanto, agricultura y matrimonio, íntimamente relacionados, serán los signos distintivos de civilización, situando a la cultura como dominadora de la naturaleza; una situación inversa conduciría al salvajismo. Así se explica la conexión entre fertilidad de la tierra y fertilidad femenina. La tierra y los animales reproducen los medios de subsistencia, del mismo modo que las mujeres reproducen a los que se sirven de ellos, constituyendo el *oikos* el lugar donde tienen lugar estas dos acciones básicas. Mujeres, tierra y animales domésticos son

40. Una leyenda ateniense, ligada también a Cécrope dice que en un principio las mujeres también votaban, pero que perdieron este derecho durante las disputas de Atenea y Poseidón por el nombre de la ciudad, y tras las calamidades que produjeron las decisiones femeninas. Al respecto, ver LORAUX, *Enfants*, pp. 119-153. La existencia de un mundo igualitario o gineocrático está asociado a las etapas previas a la civilización, que trae consigo la democracia masculina.

41. La mujer casada, regida por Deméter, se hallaría en una posición intermedia entre la *koré* o *parthenos* (Artemis) y la *hetaira* (Afrodita), que representaría el erotismo excesivo. Cfr. JUST, *Women*, pp. 232-233; VERNANT, "Introducción". Ver DETIENNE, *op. cit.*, para la oposición entre Deméter y Afrodita.

42. Cfr. M. DETIENNE, "Violentes «Eugénies»", en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París 1979, pp. 183-214.

los reproductores de la sociedad y la civilización que la sustenta y que es controlada por los ciudadanos varones. De este modo, la naturaleza se integra en la cultura sometiéndose a ella.