

Irene Cisneros Abellán

# El trabajo de las mujeres en la Atenas de los siglos V y IV a.C.

Departamento  
Ciencias de la Antigüedad

Director/es  
Sancho Rocher, Laura

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>





**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

EL TRABAJO DE LAS MUJERES EN LA ATENAS  
DE LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Autor

Irene Cisneros Abellán

Director/es

Sancho Rocher, Laura

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Ciencias de la Antigüedad

2019



TESIS DOCTORAL

El trabajo de las mujeres en la Atenas  
de los siglos V y IV a.C.



IRENE CISNEROS ABELLÁN

Directora: LAURA SANCHO ROCHER



**Universidad**  
Zaragoza

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

2018



*A mi familia.*

Veo más mujeres con cestas, algunas vestidas de rojo, otras con el verde opaco de las *marthas*, otras con vestidos a rayas rojas, azules y verdes, baratos y modestos, lo que prueba que son las mujeres de los hombres más pobres. Las llaman *econoesposas*. Estas mujeres no están divididas según sus funciones, sino que tienen que hacer de todo, si pueden. De vez en cuando se ve alguna totalmente vestida de negro, lo que significa que es viuda. Antes se veían más viudas, pero al parecer se están extinguiendo.

(Margaret Atwood, *El cuento de la Criada*)





## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación doctoral no habría podido llevarse a cabo sin el apoyo de un gran número de personas e instituciones que a lo largo de este periodo me han brindado su consejo y su orientación, facilitándome en numerosos casos espacios de discusión y debate que me han enriquecido como investigadora y como profesional de la historia.

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi directora Laura Sancho por la dedicación y entrega con las que me ha respaldado estos cinco años, de forma incansable, siempre facilitando mi formación como docente e investigadora, devolviéndome la confianza cuando dudaba, señalando con precisión los terrenos donde podía mejorar; sus indicaciones y ánimo han sido clave en los momentos más duros de la redacción. Ha sido un parto largo, pero ha sido una niña y ha nacido bien.

Asimismo quisiera extender mi gratitud hacia aquellos investigadores e investigadoras que bien desde la Universidad de Zaragoza, bien desde otras sedes nacionales e internacionales, me han asistido en mi labor. Gracias a Gonzalo Fontana por introducirme en las *defixiones*, una fuente que ha resultado ser fundamental para mi trabajo, y gracias también a Irene Salvo, por las referencias que me facilitó y por su capítulo sobre la *defixio* de Babbia.

Quisiera también agradecer al conjunto del personal administrativo de la Facultad de Filosofía y Letras y la Biblioteca María Moliner de Zaragoza, muy especialmente a José Luis, a Pilar, y a María Ángeles, que con tanta diligencia y paciencia han sacado los montones de libros que pedía del depósito.

No puedo olvidarme de todos aquellos investigadores y docentes acreditados, muchos de ellos mis maestros y tutores durante mis años de formación académica, que han seguido brindándome valiosa ayuda a través de los numerosos seminarios y debates en los que hemos coincidido durante esta etapa. Gracias especialmente a Carmina Herrero y a Ángela Cenarro por introducir a las mujeres en la historia; a María Angustias Villacampa, a Gabriel Sopena, y a Francho Pina por sus ánimos y consejos; a Manel García por la oportunidad que me ofreció de poder participar en una publicación sobre

historia de género, y a Alfonso Moreno por haberme abierto las puertas del Magdalen College, dándome la oportunidad de presentar los avances de mi investigación en Oxford.

En este sentido, las sucesivas estancias en Oxford entre 2016 y 2018 han resultado ser fundamentales, tanto en lo profesional como en lo personal. Marc, Esther, Juan, Victoria, Marta... no habría sido igual sin vosotros y vuestra compañía en la gélida Sackler y en las más cálidas paredes del Four Candles. Gracias también a Ignasi Garcés y a Toni Ñaco, por abrirme nuevas perspectivas fundamentales en la investigación, y a Daniel, Elita, Elena y a todo el personal del NOOC, por haber hecho de la residencia un hogar con su esfuerzo y dedicación continuo.

También quisiera hacer constar mi gratitud al programa de ayudas de formación doctoral de la Dirección General de Aragón. Confío en que la presente contribución investigadora responda a la confianza que esta institución, y a través de ella la ciudadanía aragonesa, ha depositado en mí. Resaltar además al profesorado del IES Medina Albaida, del que guardo un grato recuerdo.

Esta sección no estaría completa si no mencionara a mis compañeros de fatigas; gracias a todos los integrantes del despacho de contratados predoctorales de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, y muy especialmente a Javi, María, Lorenzo, Gabriela, Iñaki y Paloma. El poder compartir la experiencia de la tesis, con sus subidas y bajadas, las risas y las lágrimas, ha resultado ser fundamental. Tampoco pueden faltar mis viejos compañeros de carrera, Sandra, Dani, el Elfo, Pau, mis dos Pilares, Miriam, y Chele, y los nuevos amigos que aparecen en mi vida como Luis, Katya, Vanesa, Alex, Lari, y Viru. Compañeros de fatigas son también mis colegas de Fasti Congressuum (Cris, Elena, David, Mar, Nere y Alberto) y otros miembros honorarios como Sara “Camina” y Patra; os quiero y admiro profundamente tanto en lo profesional como en lo personal.

Esta tesis tampoco habría podido realizarse sin todo el oxígeno que me han proporcionado las tardes en el Fran Beer con el Tallercico de Escritura (Patro, Zana, Pepa, Julia, Patri-Feli, Pilar, Belén, Teresa, Susana, Marisancho, Olivia, Juan...); a Amelia, Jake, Mei y Shep, que han acudido a mi teclado cuando más los necesitaba. Gracias de todo corazón a mis amigas de toda la vida Lara, Eli, Lau, Sara, Julia y Alodia, y a mis chicos de zaragoceando Alex, Saul, Edu, David, y Jorge; y a mis amigos que están fuera, Chiara, Belén, y Pedro; porque han sido un pilar fundamental todos estos años y espero que sigan siéndolo.

Por último, no quisiera finalizar estos agradecimientos sin incluir a mis familiares y seres queridos, a mis tíos y primos de Zaragoza y de Andorra, a mi familia logroñesa, a mis abuelos, tanto los que ya no están pero que siempre recuerdo, como los que siguen conmigo y ha podido ver por fin materializado el fruto de este trabajo.

Pero sobre todo, muchas gracias a los que me habéis acompañado todos los días desde el comienzo de este viaje: a papá, por haberse preocupado de que estuviera bien alimentada; a Carlos, por estar siempre dispuesto a cuidar a Luna y a Duende; a mamá, por su incansable ayuda corrigiendo, sin importar lo lejos que estuviera ni lo tarde que fuera; y a Pablo, porque sabía lo duro del camino pero lo satisfactorio que era llegar al final.

A todas estas personas quiero agradecerles el haber contribuido a que esta sea una tesis doctoral más precisa y completa de lo que hubiese sido en otras circunstancias. Gracias, de corazón.

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>10</b>
<b>PARTE 1: MARCO TEÓRICO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA.....</b>	<b>13</b>
1.1.Los “estados” de la cuestión.....	13
1.1.1. El estudio sobre la mujer en Atenas clásica.....	13
1.1.2. El estudio sobre el trabajo en la Antigüedad griega.....	21
1.1.3. El estudio del trabajo de la mujer en Atenas.....	23
1.2.Metodología.....	29
1.2.1. Hipótesis principal y objetivos.....	29
1.2.2. Problemas y limitaciones.....	30
1.2.3. Aplicación metodológica.....	32
1.2.4. Fuentes utilizadas .....	36
1.3.Estructuración de la tesis.....	37
<b>CAPÍTULO 2: IDEOLOGÍA ATENIENSE SOBRE LA MUJER.....</b>	<b>39</b>
2.1.La mujer en la literatura griega.....	40
2.1.1. El ideal de lo femenino.....	41
2.1.2. El estereotipo negativo.....	47
2.1.3. El ideal de segregación sexual.....	56
2.2.La mujer en la realidad cotidiana.....	60
2.2.1. Fractura y reajuste del ideal.....	63
2.3.La población femenina de Atenas.....	68
2.3.1. Las mujeres no libres: esclavas.....	71
2.3.2. Las mujeres libres privilegiadas: “ciudadanas”.....	83
2.3.3. Las mujeres libres: metecas.....	91

<b>PARTE 2: ESTUDIOS DE CASO.....</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO 3: TRABAJOS TRADICIONALMENTE FEMENINOS.....</b>	<b>95</b>
3.1.Trabajos de asistencia y cuidados.....	96
3.1.1. Caso I: Comadronas.....	98
3.1.2. Caso II: Nodrizas.....	126
3.2.Trabajos de sexo y entretenimiento.....	147
3.2.1. Características comunes.....	151
3.2.2. Caso III: Prostitutas y proxenetas.....	164
3.2.3. Caso IV: Acompañantes e intérpretes musicales.....	194
3.3.Conclusiones.....	227
<b>CAPÍTULO 4: TRABAJOS DE NATURALEZA MIXTA.....</b>	<b>233</b>
4.1.Venta al por menor.....	234
4.1.1. Regulación, elementos y actores del mercado.....	240
4.1.2. Las vendedoras del ágora.....	253
4.1.3. Caso V: Panaderas y vendedoras de pan.....	266
4.1.4. Caso VI: Vendedoras de coronas.....	279
4.2.Venta de bienes y servicios.....	299
4.2.1. Caso VII: Posaderas.....	299
4.2.2. Caso VIII: Taberneras/vendedoras de vino.....	321
4.3.Conclusiones.....	346
<b>CAPÍTULO 5: TRABAJOS TRADICIONALMENTE MASCULINOS.....</b>	<b>351</b>
5.1.La invisibilidad de la mujer en el negocio familiar.....	352
5.1.1. Particularidades del estudio.....	353
5.1.2. Casos con identificadores.....	362
5.1.3. Casos sin identificadores.....	370
5.1.4. Líneas de investigación potenciales.....	374
5.2.Conclusiones.....	380
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>382</b>
<b>FUENTES UTILIZADAS Y EDICIONES.....</b>	<b>388</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>407</b>

## INTRODUCCIÓN

*Las mujeres en la casa y en la ciudad*, así rezaba el epígrafe de nuestro libro de griego de 1º de bachillerato. Era la primera vez que leíamos más de un par de líneas al respecto, las mujeres aparecían más bien poco en la historia que nos contaban nuestros libros de texto. Aunque apenas ocupaba media carilla, el epígrafe sintetizaba las características principales de la situación de la mujer griega: la subyugación a la autoridad masculina, su dote, su reclusión en casa... Comparaba la libertad de movimiento de las espartanas con la reclusión de las atenienses, y terminaba explicando que las cosas mejoraron en época helenística.

Llegué a la carrera de Historia convencida de que las mujeres en Atenas vivían encerradas en el gineceo. A mitad de la licenciatura aún seguía creyéndolo. Los manuales de la antigüedad griega, mucho más extensos y precisos que mis libros del instituto, repetían la misma máxima de que las mujeres vivían encerradas en el gineceo.

Entonces, una tarde, me encontré a las vendedoras en el ágora. Aparecieron por casualidad en un libro que trataba sobre comercio en la antigüedad que estaba leyendo para un trabajo; no recuerdo qué me extrañó más, si la posibilidad de que las atenienses vendieran o el simple hecho de que estuvieran fuera de casa.

Gracias a la beca de colaboración en el Departamento del Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, pude tener un primer acercamiento a este tema. Empecé a buscar a las vendedoras en otros estudios, por simple curiosidad al principio, con buenas dosis de frustración después: casi no había investigaciones al respecto, no solo sobre las vendedoras, sino tampoco sobre otras trabajadoras como las nodrizas, las comadronas, las posaderas..., y por cada breve mención que encontraba sobre ellas, me había cruzado antes con la misma idea repetida: “para la ideología ateniense la mujer debía permanecer recluida en casa”.

Volví a elegir a las trabajadoras para hacer el Trabajo de Fin de Master, y aun así tuve la sensación de que apenas me había asomado a la superficie. A pesar de que no salían en los manuales, las trabajadoras sí aparecían en las fuentes; no muchas veces, pero las suficientes para confirmar que estuvieron ahí; se colaban en algunas escenas de Aristófanes, salían de los diálogos de Platón, de los discursos de Lisias y Demóstenes, aparecían inscritas sobre plomo y odio en las tablillas de maldición... La tendencia general era considerar cada uno de estos casos como una nueva excepción. A la hora de afrontar la tesis doctoral, supe cuál iba a ser mi tema.

Estas páginas constituyen un intento de dar voz y visibilidad a las mujeres trabajadoras de Atenas. Ya fueran libres o esclavas, atenienses o no atenienses, pobres o muy pobres, es imposible entender la vida cotidiana de la *polis* sin ellas. Con un poco de suerte, podremos seguir avanzando para que un epígrafe como *Las mujeres en la casa y en la ciudad* cobre un nuevo significado mucho más completo.

**PRIMERA PARTE:**  
**MARCO TEÓRICO**



# **CAPÍTULO 1.**

## **ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA**

### **1.1. Los “estados” de la cuestión**

El estudio del trabajo de las mujeres en Atenas (1.1.3) es el resultado de la combinación de otras dos líneas de investigación: la del estudio de la mujer griega (1.1.1.) y la del estudio del trabajo y la economía en la antigüedad (1.1.2.). El objetivo de este apartado es hacer un recorrido historiográfico sobre el estado de la cuestión de cada una de ellas.

#### **1.1.1. El estudio sobre la mujer en Atenas clásica**

##### **Panorámica general**

Aunque el papel de la mujer en la Historia aún tardaría en ser tratado como objeto de estudio legítimo, ya desde la segunda mitad del siglo XVIII los historiadores del mundo grecolatino comenzaron a incluir algunas consideraciones sobre la mujer griega. Estas consideraciones se basaban en dos presupuestos: que su posición y su valoración social eran muy bajas y que las mujeres atenienses de época clásica vivieron recluidas en el hogar.

El primero en considerar las particularidades del estatus de la mujer griega fue Christoph Meiners en 1778 con su obra *History of the Female Sex*. Su análisis de la mujer griega no dejaba de ser un reflejo de la corriente “orientalista” de la época, es decir: de la utilización metafórica del mundo oriental (exótico, misterioso, y peligroso para las

jóvenes europeas que podían verse secuestradas y recluidas en un “harén”, a merced de los deseos sexuales desbordados del hombre oriental), frente a un mundo occidental, opuesto al anterior, civilizado porque respetaba a sus mujeres (Katz, 1992). Para Meiners, el componente “oriental” del mundo griego era mayor que su componente “eslavo”, y esto explicaba la reclusión “típicamente oriental” de la mujer griega en el gineceo (caracterizado como un harén oriental) debido a la sexualidad extrema que poseía por el clima cálido en el que había nacido (Kantz, 1992).

El empleo de la “ciencia” a lo largo del siglo XIX para justificar la inferioridad de determinadas razas frente a otras, la inferioridad del sexo femenino frente al masculino, y la conceptualización de teorías sobre la “degeneración” de prácticas sexuales determinadas (especialmente las homosexuales) tiñeron buena parte de los estudios sobre la antigüedad griega. El esencialismo racista y sexista, al sustentarse en la incuestionable “ciencia”, presentaba como verdades incuestionables interpretaciones históricas más que dudosas. La corriente orientalista persistió en el discurso académico. Ejemplo de ello sería la parte que Karl Julius Beloch dedicó a las mujeres griegas (“Die Frauen”) en su obra *Griechische Geschichte* en 1893. Beloch fue quien estableció con más firmeza que la exclusión femenina del ámbito público y su confinamiento en el hogar no era una práctica originalmente ateniense, sino que fue exportada de los jonios, quienes a su vez la habían adquirido por influencia de sus vecinos de Asia Menor (es decir: una práctica oriental). De esta manera, Beloch explicaba que las mujeres atenienses hubieran perdido la libertad de la que habían gozado durante la época homérica (Katz, 1992).

La visión de la mujer griega recluida a la manera oriental continuó sin ponerse en cuestión durante el cambio de siglo, formando lo que Richter denominó “la escuela de la reclusión” o los *seclusionists* quienes defendían la existencia de una reclusión ateniense rígida y absoluta: “seclusionists would have us believe the women were quite literally locked up in the women’s quarters of the house” (Richter, 1971: 6). Estas ideas se prolongaron hasta mediados de la década de 1920. Mientras tanto, las demandas sufragistas habían ganado mucho peso en el ambiente político y social del mundo anglosajón de principios del siglo XX. Pese a las duras críticas, burlas y caricaturas con las que periodistas y políticos caracterizaban el movimiento, algunos intelectuales de la época que simpatizaban con la causa trasladaron el deseo de sus coetáneas por adquirir derechos políticos a la realidad del mundo griego antiguo. Ese fue el caso de F. A. Wright, quien en 1923 publicó *Feminism in Greek Literature*, en el que sostenía que los hombres

griegos despreciaban a sus mujeres y las encerraban en casa “a la manera oriental” (Pomeroy, 1987: 74).

En esta tesitura podemos entender la importancia que tuvo el artículo que publicó Gomme en 1925 “The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries”. Gomme salía en defensa de los atenienses de época clásica, cuestionando la presunción tan arraigada en la historiografía de que las mujeres del período clásico habían tenido menos libertad y habían estado peor consideradas que las mujeres de época homérica (1925: 1). Además de poner en duda la reclusión femenina, y revalorizar la notable presencia femenina en el arte y en la literatura griega, Gomme criticó el uso tan interesado que se había hecho hasta entonces de las fuentes, de las que se tomaba solo lo que coincidía con las ideas preconcebidas, excluyendo el resto (1925: 8). Finalmente, Gomme consideraba poco probable que en Atenas hubiera existido un “odio ático” hacia las mujeres diferente al que pudo haber existido en otras ciudades griegas o en el mundo homérico (1925: 25).

Un sector notable de la historiografía siguió la línea marcada por Gomme, dando lugar, en la década de los cincuenta, a la publicación de artículos en defensa de la mujer ateniense y secciones de libros que cuestionaban las teorías orientalistas: este fue el caso de la obra *The Greeks* de H.D.F. Kitto, publicada en 1951, en el que conseguía echar por tierra algunas de las pruebas más citadas por la “escuela de la reclusión”, ofreciendo nuevas interpretaciones<sup>1</sup> (Richter, 1971: 2). Cuatro años después, Charles Seltman con “The Status of Women in Athens” se suma a la corriente, enfatizando el “feminismo” existente en la religión ateniense (1955: 121).

Sin embargo, pese a que las reivindicaciones de Gomme abrieron el debate sobre las cuestionables presunciones las que los historiadores partían con respecto a las mujeres en la antigüedad griega, estas siguieron perpetuándose en la historiografía: cuando en 1930 Rostovzeff publica su primer tomo de *A History of the Ancient World 1: The Orient and Greece*, trata brevemente la idea de reclusión femenina oriental, una síntesis que reunía los tópicos anteriores y que se convirtió en el perfecto resumen de la vida de la mujer griega; resumen que la mayor parte de los libros de texto sobre historia de Grecia

---

<sup>1</sup> Richter valora muy positivamente las interpretaciones de Kitto, sobre todo las que se refieren al discurso fúnebre de Pericles, que era una de las pruebas más utilizadas por la corriente de los *seclusionists* para defender la mala posición de la mujer (1971: 2). Una valoración más negativa de las interpretaciones de Kitto en Arthur, 1976: 388 (*vid.* nota 3).

y vida social adoptarían (Arthur, 1976: 387). Gustave Glotz también reincidía en el paradigma de la reclusión oriental en su segundo tomo de *Histoire grecque* (1931) sobre la Grecia del siglo V a.C. (Richter, 1971: 2). Otros historiadores como Victor Ehrenberg pasaron muy por encima del debate situándose en una posición intermedia: en *The People of Aristophanes* (1951), el historiador admitía que se había exagerado mucho la reclusión femenina, pero lo hacía después de dedicar varias páginas a mostrar la naturaleza subordinada del papel de la mujer griega. En *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Pericles* de Robert Flacelière, publicado en 1959, las viejas asociaciones de la mujer “confinada en el gineceo”, su melancolía por estar encerrada en casa, etc., es planteada así de una manera casi total<sup>2</sup> (Flacelière, 1989: 90-96).

Para Marylin Arthur, si bien las interpretaciones de Gomme y su corriente cuestionaban las presunciones sobre la mujer griega que arrastraban sus predecesores, tampoco consiguieron identificar la estructura patriarcal de la cultura griega porque, a fin de cuentas, no eran capaces de percibir el patriarcado en la propia; como resultado, tanto Gomme como Kitto apoyaban su argumentación en “verdades incontestables” que no eran más que prejuicios y estereotipos sexistas<sup>3</sup>. Tampoco Seltman es inmune a este fenómeno: pese a sus buenas intenciones y a su interés por reivindicar la posición de la mujer griega, lo hace desde una posición muy paternalista. Para Pomeroy, la actitud de todos ellos no distaba mucho de la posición de Wright, porque todos, en cierta medida, “eran víctimas de sus propias épocas y de sus entornos sociales, reacios a creer que los atenienses pudieron no haber tratado a sus esposas en la forma que los cultivados caballeros del siglo XX trataban a las suyas” (1987: 74-75).

Gran parte del problema se generaba cuando los hombres que trataban de escribir sobre mujeres en la antigüedad lo hacían sin ser conscientes de la posición de alteridad desde la que las estudiaban; y no solo a las antiguas griegas: “Women. There is no need to attempt a definition. We are always with them, and they with us. Fortunately”, es la cita extraída del libro de Charles Seltman, *Women in Antiquity* (1956), que permite a Gillian Clark ejemplificar la manera tan sutil con la que Seltman, consciente o

---

<sup>2</sup> Reedición en español de 1987: 90-96.

<sup>3</sup> “However, both Gomme and Kitto rely heavily on the evidence of a logic which not only sees patriarchal bias as normal but examines the issue in the context of the same stereotypes: ‘Most men are interested in women, and most women in themselves. Let us therefore consider the position of women in Athens,’ says Kitto. And, he asks, would Pericles’ dictum (that it was a woman’s virtue to excite neither public blame nor approval) not sound like ‘old-fashioned deference and courtesy’ if Gladstone had uttered it (...)” (Arthur, 1976: 388).

inconscientemente, separaba con un “nosotros” a la mujer de la antigüedad (y a la de su época) de los atenienses (y de sus lectores, que asumía que serían también varones) (Clark, 2003: 133). Era inevitable que, para que el estudio de las mujeres en la antigüedad avanzara, empezara a haber también mujeres entre los historiadores que las investigaban, así como eran necesarias nuevas propuestas teóricas para analizar la estructura de poder subyacente que había marcado buena parte de las relaciones humanas entre hombres y mujeres a lo largo de la Historia.

Este paso fue facilitado gracias a la segunda ola del feminismo, iniciada a mediados de los años sesenta y que tuvo una gran repercusión en las ciencias sociales y humanas cuando la Universidad como institución se mostró bastante receptiva a los nuevos estudios y debates suscitados por el feminismo, creando en el mundo anglosajón los primeros talleres de “women studies” entre 1965 y 1968 (Vicente, Larumbe, 2010: 23). El feminismo de segunda ola influyó en los estudios de historia y amplió las perspectivas desde las que se podía tratar el tema de la mujer y su inserción en la sociedad, en la economía, la religión y su relación con la sexualidad.

La obra de referencia que marcó un antes y un después fue *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* de Sarah Pomeroy, publicado en 1975. El libro suponía la inclusión de una mirada antropológica en el estudio de la mujer en la antigüedad, remontándose desde la Edad de Bronce y la época homérica hasta los primeros años del Imperio romano. Además del extenso marco cronológico y geográfico que abarcaba, Pomeroy analizaba la religión, la mitología, la literatura y la vida privada desde las cuatro categorías que proponía en el título de la obra (en su calidad de diosas, prostitutas, esposas y esclavas). El libro fue un éxito casi inmediato y supuso el despegue de los estudios sobre la mujer que marcarían las décadas de los ochenta y noventa. Sin embargo, pese a las grandes cualidades del análisis de Pomeroy (siendo la época del helenismo griego en la que mejor se mueve claramente) y a pesar de que las reediciones demuestran que todavía mantiene buena parte de su influencia, algunos segmentos (principalmente los referidos a la Atenas clásica) arrastran los viejos tópicos de la reclusión de la mujer ateniense. Tampoco ayuda que Pomeroy, que tan sagazmente vio cómo el contexto de la época de Wright, Gomme y Kitto influyó en el análisis que hicieron de las relaciones hombre-mujer de la cultura griega, no se dé cuenta de cómo le estaba influyendo su propio contexto (la década de los sesenta y la liberación sexual) en el análisis que realiza: su idea de que las mujeres “liberadas” griegas eran aquellas que

no estaban atadas a los hombres en relaciones permanentes, y su tratamiento idealizado de la figura de las heteras, fueron muy criticadas por Arthur, quien le censuró también su falta de marco teórico y la clara influencia que había tenido en ella la obra de Philip Slater, *The Glory of Hera*, publicada en 1968, en la cual se había presentado la familia griega y la posición subalterna de las mujeres desde un estudio de la mitología helénica sin tener en cuenta la realidad cotidiana de la familia antigua (Arthur, 1976: 395-396).

Entre finales de los años setenta y principio de los ochenta hubo una auténtica demanda de estudios y publicaciones sobre la experiencia de las mujeres en la antigüedad. Algunas obras emblemáticas, como la de Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, publicada en 1981, seguía la senda marcada por Pomeroy, en la que analizaba la condición subalterna de la mujer en el mundo antiguo y defendía la reclusión femenina más o menos total de las atenienses. Sin embargo, otros estudios presentaban una imagen que pretendía ser más completa y diversa de las experiencias de las mujeres en la antigüedad: Helene Foley editó, en 1981, *Reflections of Women in Antiquity*, un compendio de artículos que trataban la mujer en el mundo antiguo (griega, romana, egipcia) desde diferentes géneros literarios (poesía, comedia, historia...), con diferentes temáticas (la concepción de la mujer, su posible o imposible alfabetización, el matrimonio, etc.) y por diferentes investigadores, mujeres en su mayoría. Similar en cuanto a su variedad temática, pero centrándose en las fuentes arqueológicas, epigráficas y la iconografía, nació *Images of Women in Antiquity* editado por Averil Cameron y Amélie Kuhrt en 1983.

La duda de los historiadores ya no era si la mujer griega había sido o no valorada por los hombres, sino en qué medida era valorada por el conjunto de la sociedad, cuál era el papel (económico, religioso, familiar, etc.) que debía desempeñar, de qué dependía su posición social, y cuán variada podía ser su experiencia respecto a la de otras mujeres.

Al pasar el ecuador de los ochenta se conceptualiza, por primera vez, el género como categoría de análisis histórico. Hasta entonces las investigaciones sobre la mujer en la historia se habían realizado bajo el nombre de “feminist studies” o “women’s studies”, dos denominaciones no exentas de connotaciones problemáticas, ya que “estudios feministas” manifestaba un posicionamiento político e ideológico construido desde el presente con aplicación al pasado (y cuanto más se retrocedía, más complicaciones suscitaba) y la denominación de “historia de las mujeres” parecía sugerir que existían dos “historias” paralelas, la oficial y tradicional y la nueva “de las mujeres”, condenadas a no

confluir nunca (Vicente y Larumbe, 2010). Con la publicación en diciembre de 1986 del artículo de Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, la nueva propuesta de categoría histórica ponía el acento en la asignación de papeles sociales que se hacía a las personas por razón de su sexo. Gracias a la perspectiva de género planteado por Scott se podían analizar los procesos de jerarquización social y las relaciones de poder que se habían asignado a los dos sexos a lo largo de la historia en las diferentes culturas, y configuraba “lo masculino” y “lo femenino” como construcciones con asignaciones no naturales ni estáticas, ya que cada sociedad habría atribuido a cada sexo unas cualidades y características específicas que habrían cambiado a lo largo de la historia y que podían no presentarse en las diferentes culturas (Boehringer, 2013: 9-10).

El puente entre la década de los ochenta y los noventa se caracterizó por la pérdida de la hegemonía de las grandes escuelas del materialismo histórico marxista y la escuela francés de *Annales*, y a la multiplicidad de temas y enfoques en el estudio histórico (la microhistoria italiana, la historia de la vida cotidiana, cultura y mentalidades, la antropología cultural...).

### **Temáticas principales**

Con la proliferación y el asentamiento de los estudios sobre la mujer en la historia como un campo de investigación legítimo, las temáticas que tratan los diferentes aspectos de la vida de las mujeres en la antigüedad griega han sido muy variadas. No obstante, en mayor o menor medida, los dos *leitmotifs* de siempre que siguen moviendo gran parte de estos estudios y temas son la de los límites y la aplicación de la reclusión femenina ateniense por un lado, y la de los papeles que desempeñaban las mujeres griegas por otro.

La idea de la reclusión femenina ateniense sigue todavía muy presente en la Academia, sobre todo en aquellos estudios que solo abordan muy parcialmente a la mujer en el mundo griego<sup>4</sup>. Sin embargo, poco a poco, se ha ido cuestionando el alcance real de esta reclusión y se ha concentrado el foco en la ideología de segregación sexual ateniense y sus manifestaciones simbólicas: en 1977, David Schaps teorizó sobre la posible costumbre de no nombrar públicamente a una mujer decente en su artículo “The Women Least Mentioned: Etiquette and Women’s Names”; en 1989, David Cohen planteó la

---

<sup>4</sup> Ejemplo de ello es Garland, 1998.

posibilidad de una reclusión femenina muy flexible en su aplicación en la realidad en “Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens”<sup>5</sup>.

El papel de la mujer en la familia ha sido una de las temáticas desde las que más se ha abordado la posición social de la mujer griega desde que se publicara en 1968 la obra pionera de *The Family in Classical Greece* de Walter K. Lacey. La mujer griega y el matrimonio, la legislación sobre su propiedad, han constituido el eje de artículos y monografías como las de David Schaps (*Economic Rights of Women in Ancient Greece*, 1979), Robert Just (*Women in Athenian Law and Life*, 1989), o más recientemente M<sup>a</sup> Dolores Mirón (“Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Antigua”, 2007) y Deborah Lyons (*Dangerous Gifts. Gender and Exchange in Ancient Greece*, 2012).

También la naturaleza de sus relaciones personales en el ámbito familiar ha sido objeto de estudio, como la maternidad y la sexualidad: obras clásicas como la de Nancy Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece* (1994); o compilaciones más recientes con nuevas temáticas, como *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome* de Lauren Hackworth Petersen y Patricia Salzman-Mitchell (2012), y *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World* de Mark Materson, Nancy Sorkin Rabinowitz y James Robson (2018).

La participación de la mujer en la comunidad de la *polis*, especialmente su papel en la religión griega, ha constituido un tema de estudio importante por la visibilidad pública que tenía esta ocupación cara al resto de la comunidad, como demostraron Louise Bruit-Zaidman (“Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités”, 1991) y Christiane Sourvinou-Inwood (“Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern”, 1995).

Muchos estudios se han centrado en aportar una visión total de la experiencia de la mujer en la antigüedad, su ciclo vital, el control de su cuerpo, los cambios históricos entre unas etapas a otras..., como son los trabajos de Gillian Clark (“Women in the Ancient World”, 1989), la obra colaborativa de Elaine Fantham, Helene Peet-Foley,

---

<sup>5</sup> Un aspecto problemático de la interpretación de David Cohen es que se apoya en la antropología comparada con el mundo musulmán del Próximo Oriente mediterráneo, lo que no dejaba de tener ciertas reminiscencias de ese “orientalismo” de alteridad representado por los historiadores anglosajones de los siglos anteriores. La propuesta de Cohen y ciertas críticas a sus interpretaciones se tratarán en el apartado 2.2.1.



Natalie Boymel Kampen, Sarah Pomeroy y H.A. Shapiro: *Women in the Classical World. Image and Text* (1994), o el gran clásico de Sue Blundell, *Women in Ancient Greece* (1995), o la más reciente edición de 2012 de la serie de *Blackwell Companions to the Ancient World* de Sharon L. James y Sheila Dillon, *A Companion to Women*.

Quizás la temática más actual desde la que se está abordando a la mujer griega de la antigüedad sea la que lo está haciendo desde la consideración de variedad de mujeres con estatus sociales (libre privilegiado, libre no privilegiado, esclavo) y económicos (pobreza, riqueza, etc.) muy diversos entre sí, lo que ha suscitado cierto debate entre el análisis inflexible que algunos investigadores hacen sobre la mujer, como una categoría única y homogénea aplicable a todas las mujeres en la antigüedad (Pomeroy, 2007), frente a los investigadores que defienden que se considere la pluralidad jerárquica dentro del grupo de las mujeres (Patterson, 2009; Kamen, 2013).

### **1.1.2. El estudio del trabajo en la antigüedad griega**

Una de las primeras monografías sobre el trabajo en el mundo griego fue la obra de Gustave Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne: histoire économique de la Grèce ancienne depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*, publicada en 1920 y que tuvo una rápida y positiva respuesta en la academia francesa, anglosajona e italiana de los años veinte<sup>6</sup>. Una década después, en 1931, Paul Cloché presentaba *Les classes, les métiers, le trafic. La vie publique et privée des anciens grecs*, una obra cuya característica principal era la cuidada profundidad con la que el historiador abordaba el material y las herramientas de los trabajadores de los diversos oficios que analizaba según su pertenencia al sector primario (agricultura), secundario (minería) o al terciario (comercio).

Moses Finley fue uno de los primeros en elaborar un marco teórico en el que ponía en relación la economía y la sociedad de la antigüedad griega. En la década de los cincuenta, fue rompiendo con las nociones de sus predecesores (que aplicaban visión

---

<sup>6</sup> Críticas favorables como, por ejemplo, la de P. Roussel (1920) en *Revue Historique*, T. 133, fasc. 2, pp. 319-322; de W. L. Westermann (1921) en *The American Historical Review*, vol. 26, n°3, pp. 493-494; o la de C. Grilli (1921) en *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, vol. 90, fasc. 341, pp. 77-81.

moderna de la economía capitalista)<sup>7</sup> y poniendo en relieve la importancia de la figura del campesino a nivel ideológico frente a la posición de marginalidad social de los vendedores al por menor. Todas estas ideas finalmente se concretarían en su clásico *The Ancient Economy* (1973).

Así pues, desde la segunda mitad del siglo XX, los investigadores del trabajo en la Antigüedad dejaron de interesarse en ofrecer el compendio de ocupaciones que existían en el mundo griego (al estilo de Glotz y Cloché) y se interesaron, en cambio, en profundizar en la ideología griega con respecto al trabajo<sup>8</sup> y en las características fundamentales de la economía antigua. En ese sentido, el estudio del comercio marítimo, la venta al por mayor y las relaciones comerciales entre *poleis* han sido las actividades más estudiadas por el gran alcance económico que tenían sobre los habitantes de una ciudad como Atenas<sup>9</sup>.

No obstante, el comercio al por menor poco a poco ha conseguido hacerse un lugar en las investigaciones sobre la Atenas clásica, en buena medida gracias a William Loomis y su *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens* (1998) que dio un importante impulso a los estudios sobre las pequeñas actividades económicas al cuantificar, por primera vez, precios y salarios en época clásica y postclásica. Una de las compilaciones más completas y variadas sobre economía griega antigua fue la editada por Paul Cartledge, *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece* (2002), donde recogía las últimas novedades de investigadores como Kim, Cohen y Harris. Del comercio al por menor es de obligada referencia la obra de Alain Bresson, *L'économie de la Grèce des cités* (2008), muy especialmente el segundo volumen, *Les espaces de l'échange*, donde realiza un interesante análisis sociológico sobre la “asymétrie de l'information” entre comprador y vendedor como eje principal de las relaciones en el ágora mercantil. A través de *The Invention of Coinage and Monetization*

---

<sup>7</sup> Considerar que la economía griega sería de tipo productivista, la división de los trabajos en tres sectores productivos, etc.

<sup>8</sup> La ideología sobre el trabajo, el tiempo libre, la economía y la política han sido abordados por numerosos historiadores como Claude Mossé (*Le travail en Grèce et à Rome*, 1966), Maurice Balme (“Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece”, 1984), K. Vanhaegendoren (“Travail et loisir en Grèce ancienne: à propos de la complémentarité des activités du citoyen”), o Laura Sancho (“Kerdos, Philia and Mesoi: Aristotle and the Ways of Preventing Stasis”, 2016).

<sup>9</sup> El comercio al por mayor, los estudios más recientes: C.M. Reed (*Maritime traders in the Ancient Greek World*, 2003), Alfonso Moreno (*Feeding the Democracy. The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries BC.*, 2007); Mark Woolmer (*The Athenian Mercantile Community: a reappraisal of the social, political and legal status of inter-regional merchants during the fourth century*, 2008).

of *Ancient Greece* (2004), David Schaps realiza una contextualización histórica entre la aparición de la moneda de uso corriente y la transformación del ágora y las nuevas relaciones laborales que creó.

### **1.1.3. El estudio del trabajo de la mujer en la antigüedad griega**

Posiblemente como resultado de la gran persistencia del debate de la reclusión femenina en Atenas, una de las líneas de investigación menos tratadas monográficamente es la del trabajo profesional de la mujer griega. De manera no específica, sí que se ha incorporado en los análisis generales sobre la mujer griega la mención, más o menos breve, de las trabajadoras, precisamente cuando se busca rebatir la idea de que las mujeres en Atenas vivían enclaustradas<sup>10</sup>. También se ha percibido, desde los años noventa, un notable interés por parte de algunos investigadores en incorporar a las mujeres dentro de los estudios sobre el trabajo en la Antigüedad<sup>11</sup>.

La tesis doctoral de Helen McClees, *A Study of Women in Attic Inscriptions*, fue la primera en analizar las ocupaciones femeninas (domésticas, profesionales, religiosas y honoríficas) presentes en las inscripciones áticas encontradas hasta 1920. Dos años después, Pieter Herfst defendía su tesis doctoral, *Le travail de la femme en la Grèce ancienne*, siendo la primera y única monografía en tratar el trabajo de la mujer griega con cierta amplitud: en su análisis, Herfst contemplaba a las esclavas, a las griegas y a las extranjeras en su calidad de trabajadoras, así como incluía todos los trabajos domésticos, profesionales y semiprofesionales de los tres sectores económicos (primario, secundario y terciario) que aparecían en las fuentes. Sin embargo, la gran labor de Herfst tenía ciertas limitaciones: en su estudio emplea, principalmente, fuentes literarias, siendo su apoyo epigráfico un tanto limitado y el arqueológico, ínfimo; además, la compilación de Herfst muchas veces no deja de ser un completo catálogo de términos, sin que llegue a profundizar del todo en la naturaleza de los trabajos.

---

<sup>10</sup> Algunos ejemplos: Just, 1989: 74-76; Fantham *et alii*, 1994: 106-109; Blundell, 1995: 136-137; Mirón Pérez, 2000: 115; Pritchard, 2014: 186;

<sup>11</sup> Como han hecho Cohen, 2000 y 2002; Harris, 2002 y muy especialmente Vlassopoulos, 2007. No obstante, aunque Ehrenberg nunca rebatiera directamente la idea del enclaustramiento ateniense, sí integra a la mujer trabajadora en su estudio sociológico de la comedia aristofánica (1962: 80, 114-115, 121, 126-130, 150-152, 166-168, 173-178, 201-207, 225, 307).

Los trabajos de McClees y Herfst presentaban las bases perfectas sobre las que comenzar un estudio del trabajo femenino en el mundo griego que, por desgracia, no han llegado a concretarse en obras que abarquen la variedad de profesiones ejercidas por mujeres, como sí sucedió en el mundo romano con las investigaciones de Susan Treggiari (1976, 1979) o el reciente análisis de Daniela Pupillo (2005). De hecho, aprovechando el *boom* de los estudios sobre la mujer de los años setenta, la editorial Arno Press publicó la tesis de Herfst en 1979, lo que la convirtió en la obra de referencia sobre el tema.

Sí ha habido importantes trabajos que han dedicado partes considerables a la mujer griega trabajadora: Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant publicaron en 1982 *Women's Life in Greece and Rome*, una compilación de fuentes literarias y epigráficas presentada según una división temática, en la que dedicaban un importante apartado a las referencias de mujeres y el trabajo en el mundo griego; el artículo de Roger Brock “The Labour of Women in Classical Athens” (1994) retomaba el camino planteado por Herfst y contemplaba la gran variedad de trabajos ejercidos por mujeres, aunque lo hiciera en forma de síntesis de diez páginas; unos años después, Angeliki Kosmopoulou siguió la estela marcada por McClees con su publicación “Working Women: Female Professionals on Classical Attic Gravestones” (2001), con un completo análisis epigráfico que se centraba solo y exclusivamente en las comadronas, las nodrizas, las sacerdotisas y las tejedoras. En 2006, Susan I. Rotroff y Robert D. Lamberton publicaron *Women in the Athenian Agora* que, pese a su prometedor título, no llegaba a aportar ninguna novedad sobre el trabajo de las vendedoras del ágora, a diferencia del artículo de Maria Cecilia D’Ercole, “Marchands et marchandes dans la société grecque classique” (2013), que profundizaba en los estudios de Herfst y Brock sobre las vendedoras del ágora, poniéndolas en relación con los vendedores varones. Aunque Edward Harris intentó contribuir en la profundización de las vendedoras del ágora en 2016 con su artículo “Wife, Household, and Marketplace. The Role of Women in the Economy of Classical Athens”, su análisis no dejaba de ser un reciclaje poco trabajado de su anterior aportación en 2002, “Workshop, Marketplace and Household. The nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society”, sin ofrecer ninguna novedad en su análisis. La aportación más reciente sobre el trabajo de las mujeres es el de Edward Cohen, “The Athenian Businesswoman”, publicado en 2016 y que, al igual que Brock, presentaba una breve pero muy completa síntesis del trabajo femenino en Atenas.

## **Apoyos bibliográficos: selección**

El análisis profundo y específico de los casos de estudio seleccionados ha conllevado el empleo de una bibliografía más específica.

### ***Sobre comadronas y curanderas***

Uno de los estudios que se centra exclusivamente en la comadrona griega es el análisis epigráfico de Christian Laes, “Midwives in Greek Inscriptions in Hellenistic and Roman Antiquity” (2011), si bien el que gran parte de las inscripciones que analiza son bastante tardías y proceden de un ámbito no ático, por lo que ha sido un apoyo a veces limitado a la hora de arrojar luz sobre la posible identidad de las comadronas de la Atenas clásica.

Parecido es el caso del análisis de Dina Bacalexi, “Responsabilités féminines: sages-femmes, nourrices et mères chez quelques médecins de l’Antiquité et de la Renaissance” (2005), que conecta a la mujer, a los médicos y a las comadronas desde la Antigüedad al Renacimiento. El mayor problema es que Bacalexi se apoya, principalmente, en Galeno, muy alejado de la época de estudio. Quizás por este motivo, la obra de Vivian, Nutton, *Ancient Medicine* (2013), ha resultado indispensable ya que emplea fuentes más cercanas a nuestro período de estudio.

En lo que concierne al posible legado de mujeres curanderas o médicas en el mundo Clásico, Rebecca Flemming ofrece su innovador punto de vista en “Women, Writing and Medicine in the Classical World”, un punto de vista que, tal y como ella misma declara, está influido en buena medida por Sarah Pomeroy y el que fue su rompedor artículo, “Plato and the Female Physician (*Republic* 454d2)”, publicado en 1978.

El análisis que realiza Rachel Finnegan, en su artículo “The Professional Careers: Women Pioneers and the Male Image Seduction” (1995), contempla la medicina como un campo de conocimiento masculino más en el que la mujer pudo tener acceso mediante diferentes estrategias. En ese sentido no puede faltar, como especialista de medicina en la Antigüedad, Helen King y su libro *Hippocrate’s Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece* (1998), ni su aportación en la obra coral, *Women in Antiquity*, con el capítulo “Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology”, publicada originalmente en 1995. Con carácter general, uno de los estudios más recientes estrechamente relacionados con la concepción, el embarazo y las prácticas abortivas en la Antigüedad viene dado por la tesis doctoral de Patricia González Gutiérrez, *El vientre*

*controlado: anticoncepción y aborto en la sociedad romana* (2015), publicado en 2016 por la editorial KRK.

Desde una perspectiva diacrónica en la historia, la obra de Randi Hutter Epstein, *¿Cómo se sale de aquí? Una historia del parto* (2010), ha resultado increíblemente útil a la hora de analizar los peligros del dar a luz ya que, si bien su obra dedica muy pocas páginas a la Antigüedad, la mayor parte de los riesgos que analiza a lo largo de todo el libro y las técnicas utilizadas para superarlos variaron muy poco desde la Antigüedad más temprana hasta bien entrada la Edad Moderna.

Quizá por este motivo el clásico de referencia de Nancy Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece* (1994), ha sido una estupenda directriz sobre la cual leer el estudio de Epstein, ya que Demand realizó una de las obras de referencia obligada en el campo de la mujer y la salud, la medicina y el parto en la antigüedad, donde brilla muy particularmente en su capítulo dedicado a los riesgos del parto en el mundo griego.

Sobre la curación y el manejo de plantas y remedios caseros de la antigua Grecia, es fundamental la obra de G.E.R. Lloyd: *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece* (1983); el uso de remedios caseros por parte de la comadrona de época romana (*obstetrix*) ha sido un aspecto tratado por David Bain (1999) a través de la figura de Salpe.

### ***Sobre nodrizas***

En el caso de las nodrizas, nos encontramos con una falta notable de estudios que aborden el caso específico de la Grecia antigua<sup>12</sup>. La nodriza se ha enfocado sobre todo desde el prisma romano, lo que en muchos casos resulta útil, ya que muchas labores de estas han sido comunes en numerosas culturas mediterráneas de época antigua. A este respecto, el trabajo de Julio Mangas, “Promoción social y oficio de las nodrizas” (2000), ha sido, en sus aspectos más generales, útil, pero insuficiente al haber tenido que descartar su análisis sobre los contratos de nodrizas y la regulación legal de su oficio, ya que no he detectado hasta ahora un sistema semejante y tan regulado en el caso griego en general ni en el ateniense en particular.

El estudio de Herfst, si bien siempre es útil para el análisis filológico y terminológico de los trabajos, en el caso de las nodrizas griegas se muestra muy insuficiente: la interpretación de este trabajo es más bien pobre en comparación con las

---

<sup>12</sup> Una excepción sería el reciente estudio de la figura de la nodriza en la literatura de Núria Llagüerri Pubill, *Nodrizas de tragedia: Mujeres al servicio del teatro griego* (2015).

hipótesis que establece en otros trabajos y evita cualquier mención de las labores de la nodriza, su competencia e identidad. Es especialmente llamativo su uso testimonial de la epigrafía, cuando, precisamente, es uno de los trabajos tradicionalmente femeninos más presentes en la epigrafía tanto en cantidad como en la calidad de información que ofrece. En ese sentido, el artículo de Angeliki Kosmopoulou (2001) ofrece el análisis más completo tanto en un plano epigráfico como interpretativo, mostrando la mejor imagen que he encontrado hasta ahora del trabajo de las nodrizas en Atenas.

### ***Sobre prostitutas, proxenetas y heteras***

La obra más temprana en tratar el tema de la prostitución en la Grecia Antigua es la obra firmada con el pseudónimo “Pierre Dufour”, titulada *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde depuis l'Antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours*. Al ser publicada en 1852, se entiende que, a pesar de la mojigatería general que impregna la obra y ciertas valoraciones que en la actualidad están ciertamente desfasadas, el autor tuviera que firmar con pseudónimo temiendo las posibles críticas hacia lo que en la época se podía percibir no solo como un tema de investigación poco académico sino también inmoral. Sin embargo, la que realmente influiría en las escuelas británicas fue la obra referencia de Hans Licht *Sexual Life in Ancient Greece* (1932), muy limitada en cuanto a la metodología empleada, ya que se limitaba a llenar los vacíos sobre los burdeles griegos empleando los ejemplos pompeyanos como modelo (Glazebrook, 2011: 4, 13). A partir de los años setenta, con la introducción de los *women studies* en la Universidad y la revolución sexual, hizo crecer el interés en que la sexualidad fuera objeto de análisis histórico, un interés que no ha decaído desde entonces. A esto se le suma que, al contrario que otros trabajos femeninos, los autores antiguos tuvieron mucho interés en escribir sobre sexo y prostitución, lo que nos ha permitido disponer de numerosas fuentes al respecto.

Pocas obras han tenido un impacto tan decisivo y prolongado como el clásico de James Davidson, *Courtesans & Fishcakes. The consuming passions of Classical Athens* (1997), en el que contempla dos espacios físicos e ideológicos entre la élite y el pueblo llano, el simposio frente a la taberna y el burdel. A la hora de abordar la dicotomía ideológica y discursiva de los autores antiguos sobre las heteras y prostitutas, una obra imprescindible es la de Leslie Kurke, *Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece* (1999).

En los últimos años han proliferado las obras conjuntas de varios especialistas en el tema, como *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, dirigida por Christopher Faraone y Laura McClure (2006), o *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, dirigida por Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (2011). Entre las obras más recientes está *Prostitution in the Ancient Greek World* de Konstantinos Kapparis (2018).

### ***Sobre intérpretes musicales***

Hay una clara falta de estudios sobre las intérpretes musicales en la antigüedad griega. La obra de John Landels, *Music in Ancient Greece and Rome* (1999), es de gran ayuda a la hora de ofrecer información sobre el funcionamiento y el sonido de los instrumentos en la antigüedad, pero ofrece poca información sobre los intérpretes; sí es recomendable en el caso de las “flautistas” (*auletrides*) el artículo de Max Goldman “Associating the Aulêtris: Flute Girls and Prostitutes in the Classical Greek Symposium” (2015), y el análisis de Helen King, “Fear of the flute girls, fear of falling” (2013). Las otras intérpretes (citaristas, arpistas etc.) precisarían de estudios específicos.

### ***Sobre vendedoras del ágora***

Como ya se ha adelantado, el caso específico de las vendedoras fue tratado por Herfst (1922), Brock (1994), D’Ercole (2013) y Cohen (2016). Si bien la interpretación de David Schaps sobre los trabajos profesionales femeninos en el ámbito de la venta al por menor sigue siendo extrañamente rígido (ya que Schaps tiende a minimizarlo porque concede excesivo crédito a la ideología ateniense dominante), es innegable la importancia de su capítulo “Exchange and Disposition” en *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (1981).

En relación con el comercio al por menor y el ágora, son de enorme valor las contribuciones de interpretación de excavaciones arqueológicas está la muchas veces referenciada obra de Mabel Lang y Margaret Crosby, *The Athenian Agora, Vol. X, Weights, Measures and Tokens* (1964), donde reivindican la importancia de presentar y analizar estos hallazgos sobre pesos y medidas que arrojaban luz a un debate que, a mediados de los sesenta, adolecía de un exceso de teoría sobre práctica y se veía demasiado condicionado por los análisis bajo el prisma del sistema metrológico moderno. De los estudios más recientes, centrados en los magistrados a cargo del ágora, es el estudio de Graham Oliver, “The ἀγορανόμοι at Athens” (2012), donde hace un recorrido sobre los diferentes cargos responsables de mantener el orden en el mercado ateniense desde época



clásica (el siglo V a.C.) al período imperial romano (siglo III d.C.). Alfonso Moreno dedica una buena parte de su *Feeding the Democracy* al comercio al por menor, sobre todo en su implicación terminológica a la hora de aplicar a los *emporoi* términos peyorativos relativos al *kapelos*.

### ***Sobre posaderas y taberneras***

Tanto las posadas y las tabernas como espacios de negocios como los trabajadores de estos establecimientos han sido bastante olvidados por la historiografía. El estudio de Francisque Michel, *Histoire des hotelleries, cabarets, hotels garnis...* (1851), apenas trataba la posada y los posaderos de época antigua; Lionel Casson mencionaba las posadas griegas en algunas de sus páginas de *Travel in the Ancient World* (1974). El único estudio específico y profundo a nivel literario y arqueológico que existe es la tesis doctoral de Lynn Harriett Kraynak, *Hostelries of Ancient Greece (Hostels, Inns)* (1984). Para el estudio de caso de las tabernas y los taberneros griegos también disponemos de otra importante tesis doctoral, la de Clare F. Kelly Blazeby, *Kapeleion: Casual and Commercial Wine Consumption in Classical Greece* (2006).

## **1.2. Metodología**

Esta tesis pretende suplir la carencia de una monografía actualizada que trate los diversos trabajos profesionales ejercidos por mujeres en la antigua Atenas, un campo de estudio específico que desde Pieter Herfst no se ha abordado de manera global.

### **1.2.1. Hipótesis principal y objetivos**

Nuestra hipótesis principal es que hubo una presencia constante de mujeres trabajadoras en la Atenas del siglo V a.C. y que esta presencia llegó a hacerse muy significativa y permanente durante el siglo IV a.C., hecho que pudo influir no solo a nivel individual (de las unidades familiares directamente implicadas) sino también a nivel colectivo, ya que pudo haber contribuido a reajustar y suavizar el ideal de segregación femenina ateniense.

Entre nuestros objetivos se encuentra demostrar las limitaciones que el propio ideal de segregación presentaba; plantear la visibilidad física y social que tenían ciertas

trabajadoras frente a otras debido a la naturaleza de sus profesiones; ofrecer una panorámica diversa de ocupaciones con una selección de ocho estudios de caso más representativos; analizar las características esenciales de cada trabajo profesional, las atribuciones positivas o negativas que tenía para la trabajadora que lo desempeñaba, su clientela, y la valoración social (y económica) de su trabajo; asimismo, un objetivo fundamental es establecer los perfiles de las trabajadoras atendiendo a la posible variedad (o no variedad) de mujeres de diferentes estatus y categorizarlas como ciudadanas, metecas y esclavas (2.3.).

### **1.2.2. Problemas y limitaciones**

El primer problema es de tipo conceptual; nuestro concepto de trabajo no es el mismo que existía en la antigüedad. El valor moral que nuestra sociedad concede al trabajo, producto de la influencia del cristianismo y del nacimiento del movimiento obrero, no existía en la mentalidad antigua (Mossé, 1966: 44). Para los antiguos griegos, ponerse a trabajar nacía de la necesidad de obtener los medios suficientes para subsistir. Quien ya tenía los medios a su disposición, podía invertir su tiempo en la comunidad a través de la política y en su mejora personal a través de la filosofía; quienes no los tenían debían proveérselos trabajando. Trabajar para uno mismo era preferible a trabajar para otro, pues lo segundo suponía un nivel de dependencia (y de “servidumbre”) mayor; poseer tierras y obtener de ellas lo necesario para subsistir era mejor valorado que dedicarse a un oficio manual; y sin embargo, cualquier oficio manual estaba socialmente mejor considerado que dedicarse al comercio, ya que se percibía que la ganancia de comerciante se hacía a costa de los intereses de su cliente<sup>13</sup>.

Con independencia de los deseos del trabajador manual, del asalariado o del comerciante, la comunidad en la que vivía frecuentemente lo identificaba con el trabajo que desempeñaba, lo que facilita su detección en las fuentes y el análisis de sus ocupaciones<sup>14</sup>. Por el contrario, en el caso de las mujeres trabajadoras la identificación entre ellas y las ocupaciones que desempeñaban no siempre se producía; la razón principal se debía a que, ideológicamente, se consideraba que el trabajo natural de las mujeres era el doméstico,

---

<sup>13</sup> La baja consideración de la venta al por menor se analiza de forma general en el apartado 4.1.1.

<sup>14</sup> *Vid.* capítulo 5 sobre la identificación de los hombres con las diversas artesanías frente a la falta de visibilidad de las mujeres.

inserto en el circuito cerrado de su *oikos*, en el ámbito privado<sup>15</sup>. Así pues, factores como la naturaleza (femenina o masculina) del trabajo que desempeñaban, la visibilidad pública de su ocupación, su valoración social, etc., influían notablemente en que las mujeres fueran o no identificadas como trabajadoras, lo que a su vez afecta a nuestra capacidad para detectarlas en las fuentes (Cisneros, 2016a). Por este motivo, a fin de superar esta limitación conceptual deberíamos establecer unos criterios para identificar el trabajo de una mujer en la antigüedad (1.2.3).

El segundo problema es metodológico: ¿cuál sería la manera más conveniente de clasificar los trabajos ejercidos por mujeres en la antigüedad? ¿Y qué criterios deberíamos seguir para seleccionar los casos de estudio en los que vayamos a profundizar? A la hora de estudiar una panorámica completa del trabajo productivo en la antigüedad, se ha tendido a hacerlo según la clasificación contemporánea de los sectores económicos primario, secundario y terciario, tal y como hicieron Cloché y Herfst. Como resultado, se suele separar las actividades agrarias y ganaderas en un primer grupo, la minería y los oficios manuales en un segundo grupo, y el comercio a gran y pequeña escala en el tercer grupo. Esta clasificación, si bien se aplica con ciertas limitaciones a la antigüedad, cumple con su función de reunir de manera coherente trabajos con características comunes. Sin embargo, este ordenamiento deja de ser funcional cuando se intenta aplicar al trabajo ejercido por las mujeres; las trabajadoras profesionales parecen más presentes en el sector terciario frente al primario, y casi inexistentes en el sector secundario; la valoración social de los oficios, la visibilidad pública que conllevaban, etc., no están relacionados con la adscripción a uno u a otro sector económico, principalmente porque esta división no existía en la antigüedad. En consecuencia, es necesario proponer una clasificación alternativa que funcione a la hora de analizar a las trabajadoras griegas. Al mismo tiempo, también es imprescindible establecer unos criterios a la hora de seleccionar los trabajos objeto de estudio y descartar otros (1.2.3)

El tercer problema nace del número limitado de fuentes en las que aparecen mujeres ejerciendo algún tipo de trabajo profesional, además de la carencia significativa de una bibliografía específica en muchos de estos casos (1.1.3). Para solventar la limitación de fuentes, se ha adoptado un enfoque multidisciplinar en el que se han empleado fuentes de diversa naturaleza: fuentes literarias (de diversos géneros),

---

<sup>15</sup> Las labores domésticas y la conexión entre trabajo, pobreza e implicación femenina en el trabajo profesional son tratadas en el apartado 2.2.

epigráficas, arqueológicas e iconográficas (1.2.4). Este carácter transversal y multidisciplinar ha supuesto el manejo de herramientas y conceptos de otras disciplinas como la filología, el arte, la arqueología y la epigrafía, e incluso adentrarse tangencialmente en la medicina, la música, nutrición, artes decorativas, etc., materias en las que un especialista de cada rama podría verse menos limitado. En la medida de lo posible, se ha intentado superar estas limitaciones.

### **1.2.3. Aplicación metodológica**

#### **Conceptualización de trabajo**

A la hora de definir qué es un trabajo aplicado a las mujeres en la antigüedad griega, nos guiaremos por dos criterios: que el fruto del desempeño de ese trabajo estuviera desarrollado fuera del *oikos* de la mujer que lo realizaba, y que por su labor la mujer percibiera una ganancia remunerada o en especie como pago. De esta manera podríamos diferenciar el trabajo profesional (cuyo carácter remunerativo supone la contribución de la mujer en la subsistencia de su *oikos* desde el exterior) del trabajo doméstico (cuya naturaleza productiva y reproductiva supone la contribución de la mujer en el refuerzo y mantenimiento de su *oikos* desde el interior). El interés por separar estos dos tipos de trabajo se debe a que cada uno actuaba en un circuito diferente: el trabajo doméstico actuaba en un circuito cerrado en el que se gestionaban las contribuciones exteriores que otro miembro de la familia procuraba para producir diferentes bienes (alimento, vestimenta, etc.) y servicios (limpieza, cuidado, etc.) que empezaban y terminaban en los límites del propio hogar. El trabajo profesional, por el contrario, actuaba en un circuito interconectado con diversos *oikoi*, lo que hacía que los empleadores fueran los receptores de los bienes y servicios de una persona ajena a su unidad familiar; al mismo tiempo, esta persona, al recibir un pago por su trabajo, contribuía en la subsistencia de su propia unidad familiar.

Con estos dos criterios, podemos detectar como trabajos profesionales ciertas ocupaciones que por su tradición femenina podrían parecer tareas domésticas, como son las de comadrona, nodriza de alquiler o prostituta, ya que su actividad las ponen en relación con otros *oikoi*; o aquellos trabajos unidos a un espacio privado, como podría ser la posada o la taberna; y más especialmente aquellas actividades profesionales como la

artesanía y la banca en las que la trabajadora ni siquiera salía de su hogar, pero en las que el fruto de su labor iba destinado hacia fuera de él.

## **Clasificación de trabajos**

Ya adelantábamos que la división en los tres sectores económicos a través de los que se entiende la economía actual no es aplicable al estudio del trabajo de las mujeres en la antigüedad. La alternativa que se propone es una clasificación en tres grupos:

Trabajos tradicionalmente femeninos: aquellos en los que la presencia femenina es avalada por una larga tradición. La presencia ya sea de manera mayoritaria (como la prostitución) o en exclusiva (comadronas y nodrizas). Los trabajos de esta agrupación se caracterizan por ser fácilmente detectables en las fuentes y por contar con una tradición anterior y posterior que avala la presencia femenina.

Trabajos de naturaleza mixta: son aquellas ocupaciones que tradicionalmente las mujeres no han ejercido; sin embargo, la naturaleza del trabajo se podía asemejar con facilidad a alguna (o varias) labores domésticas típicamente femeninas, como pudiera ser fabricar alimentos (vendedoras de pan), dar de comer, beber y dormir (taberneras y posaderas), o adornarse (vendedoras de coronas). Aunque no cuentan con una tradición anterior que avale la presencia femenina, estos trabajos suelen estar muy presentes cualitativa y cuantitativamente en las fuentes.

Trabajos tradicionalmente masculinos: son profesiones que, por la naturaleza de su trabajo (fuerza y resistencia física, especialización técnica transmitida de padres a hijos, instrucción específica...) han sido tradicionalmente ejercidas por hombres. Las referencias a mujeres en este tipo de oficios es escasa, y la ausencia de una tradición que avale la presencia femenina en este trabajo, hace que la identificación de trabajadoras y la interpretación del tipo de trabajo que pudieron desempeñar sea la más compleja y complicada.

A través de esta clasificación se puede analizar de una manera más comprensiva y coherente la participación de las mujeres en los distintos trabajos y llegar a conclusiones más globales.

## Selección de casos de estudio

Se han seleccionado en total ocho casos de estudio, distribuidos equitativamente entre los trabajos tradicionalmente femeninos y los de naturaleza mixta. Debido a la escasez documental y a los problemas encontrados a la hora de identificar e interpretar las referencias de mujeres en oficios tradicionalmente masculinos, no se ha podido realizar un estudio de caso completo sobre ningún trabajo en este sector; se ha optado en su lugar por ofrecer una metodología específica para abordar futuras investigaciones al respecto.

El caso de las comadronas y curanderas (I) ofrecía múltiples posibilidades de explorar la vida de la mujer a través de la función principal que le concedía la sociedad: traer hijos al mundo. Las *maiai* contribuían a este propósito asegurando que tanto la futura madre como el bebé pudieran tener altas posibilidades de sobrevivir. Esto, sumado a que este tipo de ocupación se relacionara habitualmente con mujeres experimentadas de cierta edad, hizo que este caso fuera el primero en ser seleccionado.

El caso de las nodrizas (II) fue escogido por ser una ocupación femenina con notable presencia en la tragedia y la comedia como personaje secundario, y porque es, con diferencia, el trabajo ejercido por mujeres que más aparece referenciado en las inscripciones epigráficas de tipo funerario y conmemorativo. Además, el oficio de la nodriza era uno de los pocos que eran exclusivamente femeninos.

En una tesis sobre el trabajo de las mujeres en la antigüedad no podía faltar la prostitución como caso de estudio (III), siendo que era una de las ocupaciones profesionales mayoritariamente ejercidas por mujeres; del mismo modo, otros trabajos no solo relacionados con el sexo sino también con otras formas artísticas de entretenimiento han merecido su propio caso de estudio: el de las acompañantes y las intérpretes musicales (IV). Ambos casos cuentan con la ventaja de aparecer mencionados en multitud de fuentes de diverso tipo, debido al alto interés de los autores por consignar este tipo de ocupaciones.

De los trabajos de naturaleza mixta se seleccionaron dos tipos de vendedoras como estudios de caso: el primero, el de las vendedoras de pan (caso V), fue elegido por la asociación tradicional de la mujer y la preparación de alimentos, siendo la elaboración de pan la más emblemática y culturalmente importante del mundo griego; además, de las vendedoras del ágora la panadera parece que fue de los más reconocibles. El segundo

caso de estudio relacionado con el pequeño comercio es el de las vendedoras de coronas (VI), escogido por la enorme importancia funcional y simbólica de las coronas de flores en las culturas griega y romana.

La venta de servicios también se engloba dentro de los trabajos de naturaleza mixta, de los que se ha seleccionado como casos de estudio el de las posaderas (VII) y las taberneras y vendedoras de vino (VIII). El estudio de las posaderas tiene un valor más cualitativo que cuantitativo: aparece pocas veces, pero lo hace principalmente en las fuentes de los siglos V y IV a.C. y de una manera que permite extraer mucha información y de buena calidad. Las referencias de las taberneras son, después de las nodrizas, las más abundantes que vinculen a la mujer con trabajos profesionales; aparecen casi con tanta frecuencia como lo hacen los taberneros varones, por lo que su análisis permite un buen estudio comparativo.

### **Categorías del análisis**

Cada estudio de caso ha sido abordado desde las siguientes categorías: la terminología de la palabra y la naturaleza de las fuentes en las que aparece; las características propias del trabajo que se desempeña (si requiere algún tipo de instrucción o experiencia, cierta habilidad o herramientas específicas), la identidad de las trabajadoras, teniendo en cuenta su edad orientativa, su estatus esclavo o libre (y si era así, qué diferentes implicaciones tenía para las metecas y las ciudadanas el desempeñar ese trabajo), su estado civil (soltera, casada o viuda), el precio que podía cobrar la trabajadora (en el caso de que se concretara), el tipo de clientela que tenía y la valoración social de su trabajo cara a la comunidad.

Aunque en general, la categoría inicial en cada caso era el de terminología y fuentes y la categoría final suele ser la valoración social, no se ha seguido un orden específico en todos los casos sino que se ha respetado el orden interno que la exposición del estudio requería; en algunos casos para poder hablar de las características del trabajo había que introducir primero el perfil de las trabajadoras, mientras que en otros casos ha sucedido justo lo contrario. También se ha optado por añadir apartados introductorios en aquellos casos que tuvieran aspectos comunes que debían ser tratados conjuntamente, como han sido los casos III y IV sobre la prostitución y el de los casos V y VI sobre la venta al por menor.

## 1.2.4. Fuentes

Principalmente se han empleado fuentes literarias de diversos géneros: aunque la épica homérica (*Ilíada* y *Odisea*) y los autores de época arcaica (Hesíodo, Semónides, Hiponacte, Tirteo, Timocreón, Teognis, Arquíloco) queden fuera de nuestro marco cronológico (ss. V y IV a.C.), han sido empleados por su enorme interés normativo dentro de la cultura y mentalidad griegas. Salvo un par de excepciones, la tragedia (de Sófocles, Esquilo y Eurípides) no suele aludir a ningún trabajo femenino profesional, pero es un buen reflejo de las aspiraciones, estereotipos e ideales relacionados con la mujer y por este motivo se han añadido al análisis; con propósitos similares se han empleado algunas obras de filósofos como Platón, Jenofonte, Aristóteles, Teofraсто. Las mujeres trabajadoras tienen una notable presencia en la comedia antigua y media, y en menor medida, en la nueva. Las comedias conservadas de Aristófanes se ajustan muy bien a la cronología de finales del siglo V primer cuarto del siglo IV a.C.; Menandro solo se ha empleado en ocasiones muy contadas. A la hora de consignar los fragmentos de comedia, se ha seguido la ordenación de *Poetae Comici Graeci* (PCG) de Kassel-Austin. El trabajo también aparece esporádicamente en los oradores áticos del siglo V a.C., como Antifonte, Lisias e Isócrates, y del IV a.C., como Demóstenes, Apolodoro, Iseo, Licurgo, Démades, Hiperides y Dinarco. En los casos en los que se ha tratado temas médicos y ginecológicos, se han utilizado los tratados de Hipócrates (ss. V y IV a.C.), y también los de Galeno y Sorano, pese a que sean mucho más tardíos (ss. II y III d.C.), debido a que el tipo de conocimiento sobre ginecología que manejan es prácticamente el mismo al de la época de la escuela hipocrática. Aunque también procedan de épocas muy tardías, Plutarco (ss. I-II d.C.) y Ateneo de Naucratis (ss. II-III d.C.) fueron grandes compiladores de fuentes que se han perdido de época clásica y postclásica. Un valor similar tienen los léxicos de Pollux (s. II d.C.) y Harpocracio (s. II d.C.), y otras fuentes como Hesiquio (s. VI d.C.) o Suda (s. X d.C.). Se han, en general, las traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos aunque en algunos casos se han realizado modificaciones que se han justificado.

Además de en las fuentes literarias, la presencia de las mujeres trabajadoras es bastante notable en la epigrafía funeraria, y en las inscripciones relacionadas con manumisiones; estas inscripciones no han podido ser analizadas a través de los volúmenes de *Inscriptiones Graecae* (IG II<sup>2</sup>, IV, V, XII y XIV), y los análisis del *Supplementum Epigraphicum Graecarum* (SEG). Mujeres identificadas directa o indirectamente con un oficio están muy presentes en las tablillas de maldición; se ha tenido acceso a las



transcripciones a través de *Defixionum Tabellae Atticae* de Wünsch (DTA), *Defixionum Tabellarum* de Audollent (DT), y del artículo de Jordan, *A Survey of Greek Defixiones* (SGD), publicado en la revista *GRBS*. Las traducciones se han apoyado en las de López Jimeno (2001) y Gager (1999).

La pintura cerámica es una importante fuente iconográfica en la que aparecen representados algunos aspectos de la vida cotidiana, y de forma excepcional, a mujeres trabajando en ocupaciones profesionales. Se ha utilizado tanto el *Corpus Vasorum Antiquorum* (CVA) como el acceso telemático a la base de Beazley [<http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>].

### **1.3. Estructuración de la tesis**

El trabajo está dividido en cinco capítulos distribuidos en dos partes: una primera en el que se ofrece el marco teórico sobre el que se sustenta el análisis, una segunda que profundiza sobre los casos de estudio más representativos del trabajo de las mujeres.

El capítulo 1 “Estado de la cuestión y metodología” incluye, por un lado, el recorrido historiográfico que ha seguido el mundo académico a la hora de tratar el estudio de la mujer, el trabajo, y la mujer trabajadora en la antigüedad griega; por otro lado, ha presentado las directrices metodológicas que se han seguido.

El capítulo 2 “Ideología ateniense sobre la mujer”, plantea el análisis de la mujer griega a través de tres perspectivas: su tratamiento en la literatura, la diversidad de experiencias y la composición de la población femenina en Atenas. Desde la primera perspectiva veremos de qué manera la tragedia, la comedia, la filosofía..., establecen las claves generales de cómo se caracterizaba positiva y negativamente a la mujer dentro de la mentalidad griega; desde la perspectiva de la realidad cotidiana, veremos los límites de la traslación del ideal de segregación sexual (cuyos aspectos fundamentales han sido señalados en el apartado anterior), la concepción de pobreza y trabajo en la antigüedad, así como el reajuste que se hacía del ideal a fin de no perderlo. Por último, en la población femenina de Atenas se tratarán las características particulares de las mujeres esclavas, de las metecas y de las ciudadanas que diferenciaban el punto de partida de cada una de sus experiencias, así como la composición heterogénea de cada uno de estos grupos.

La segunda parte, centrada en los estudios de caso, comienza con el capítulo 3 “Trabajos tradicionalmente femeninos”, en los que se ha diferenciado los trabajos de asistencia y cuidados, como son los casos I (comadronas y curanderas) y II (nodrizas), de los trabajos relacionados con el sexo y el entretenimiento, en los que se engloban los casos III (prostitutas y proxenetas) y IV (acompañantes e intérpretes musicales).

El Capítulo 4 “Trabajos de naturaleza mixta” está compuesto por aquellos trabajos que, si bien tradicionalmente no eran femeninos, sí lo eran algunas de sus competencias, lo que favoreció que en determinado momento las mujeres comenzaran a desempeñarlos. Se ha diferenciado los casos relacionados con la venta al por menor (que tiene un desarrollo introductorio propio), como son el caso V (panaderas y vendedoras de pan) y el VI (vendedoras de coronas), de los casos relacionados con la venta de bienes y servicios, como son el caso VII (posaderas) y el VIII (taberneras y vendedoras de vino).

El capítulo final, “Trabajos tradicionalmente masculinos”, no tiene estudios de caso específicos. Debido a la complejidad que supone la detección y análisis de este tipo de trabajos, muy relacionados con la implicación de la mujer en el negocio familiar, se ha establecido una serie de premisas metodológicas para su futuro estudio: los identificadores familiares. En este capítulo se explorarán los patrones presentes en los casos con identificadores, la problemática de aquellos que no tienen identificadores, así como se propondrán unas líneas de investigación potenciales.

Aunque al final de cada capítulo de la segunda parte se presentan las conclusiones parciales de los trabajos tradicionalmente femeninos, masculinos y los de naturaleza mixta, en el cierre de esta tesis veremos las conclusiones finales a las que nuestro análisis ha llegado.

## **CAPÍTULO 2.**

### **IDEOLOGÍA ATENIENSE SOBRE LA MUJER**

La construcción ideológica de una sociedad antigua es un proceso complejo, no lineal; amalgama consideraciones y deseos de épocas anteriores con necesidades de su presente; combina aspectos de la tradición aristocrática con nuevas ideas; acepta unos cambios, otros los rechaza; utiliza y re-imagina el pasado común... La continua construcción de la identidad de una comunidad genera, con frecuencia, una serie de contradicciones que para el historiador pueden ser difíciles de encajar en el esquema que poco a poco vamos creando sobre la mentalidad griega<sup>16</sup>. En el caso de Atenas, las concepciones tradicionales sobre el campesinado, el trabajo de la tierra y la cultura de la élite, heredadas de la época arcaica, se entremezclaron con nuevos ideales, resultado de la creación y consolidación del sistema democrático, a lo que se sumaron cambios sociales, económicos y culturales derivados de la victoria griega ante los persas, el liderazgo ateniense en la Liga delio-ática, su enfrentamiento con Esparta, la época posterior a la Guerra del Peloponeso, su participación en la creación de nuevas confederaciones de *poleis* en el siglo IV a.C., hasta la conquista de Macedonia y la posterior división en reinos del legado de Alejandro Magno.

Dentro de la construcción ideológica de la sociedad ateniense, la mujer desempeñó un papel tan importante como versátil, dependiendo de las necesidades del momento: a veces actuaba como garante de tradiciones colectivas, otras simbolizaba al “Otro” dentro de la comunidad; unas veces el “ser ateniense” iba por delante de su “ser femenino”,

---

<sup>16</sup> Un problema del que los propios griegos no tenían por qué tener consciencia, ya que no disponían de la perspectiva global que nosotros poseemos, del mismo modo que nosotros no somos plenamente conscientes de las profundas contradicciones de nuestra propia época.

mientras que otras “el ser femenino” tenía un carácter universal que impregnaba toda su identidad, asemejándola no solo a otras mujeres griegas, sino también a las bárbaras; la mujer excepcional podía ser tanto objeto de admiración como de recelo; idealmente la mujer en Atenas debía permanecer segregada de los hombres pero en la práctica esta segregación era muchas veces impracticable.

Por estas razones el análisis de la ideología ateniense sobre la mujer es extremadamente complejo y, como ya vimos en el apartado 1.1.1, ha sido continuo objeto de estudio por parte de los historiadores que tratan la Antigüedad. Este capítulo busca establecer y jerarquizar las ideas fundamentales sobre la visión griega en general (y la ateniense en particular) respecto a la mujer, a fin de que podamos entender las implicaciones sociales, culturales y económicas de su trabajo. Para ello, abordaremos la ideología ateniense sobre la mujer desde tres perspectivas: la literaria, la real, y en su relación con la población.

A través del análisis de la literatura griega podremos estudiar el conjunto de estereotipos asociados a la mujer. Estos tópicos, positivos y negativos, no tenían por qué tener una incidencia real y específica en la relación entre hombres y mujeres de la *polis*, sino que, más bien, actuaban como armazón ideológico al que se podía recurrir cuando se rompía de manera manifiesta el supuesto “orden natural” de la sociedad (2.1). Diferente es la “fractura” que sufrían determinados ideales cuando resultaba imposible llevarlos rígidamente a la práctica y, por tanto, había que “reajustarlos”: es el caso del ideal ateniense de segregación sexual, un ideal sujeto a continuos reajustes dependiendo del contexto histórico en el que se intentaba llevar a la práctica (2.2). Por último, analizaremos en más profundidad las implicaciones jerárquicas que los diferentes estatus (libre y esclavo) tenían en la población femenina que vivía en Atenas (2.3).

## 2.1. La mujer en la literatura griega

“Jamás se te ocurra que yo, por temor a un decreto de Zeus, voy a dulcificar (θηλύνους) mi temperamento y a suplicar al que tanto odio, volviendo hacia arriba mis manos como una mujer, que me libere de estas cadenas. Estoy muy lejos de ello” (Aeschil. *Pr.* 1001-1006).

Las fuentes literarias (y muy especialmente la tragedia) son recursos inestimables para explorar y analizar los marcados discursos de género presentes en la cultura griega en general, y en la mentalidad ateniense en particular. La mujer era entendida como un ser humano de naturaleza inferior con respecto al hombre, modelo principal que marcaba la medida de lo humano. Por su propia naturaleza (femenina), incluso la mujer ideal acarreaba una serie de taras potenciales que no hacían más que poner de manifiesto dicha inferioridad. Dentro de la literatura encontramos dos tipos de discursos: la veneración por la mujer perfecta, según los cánones griegos de la época (no solo a nivel físico sino también referidos a la virtud), y los discursos de burla y desdén contra las mujeres que tienen por objetivo, a través de la *vis* cómica, reforzar la visión estereotipada de lo femenino y el entendimiento de las mujeres como una entidad grupal homogénea y uniforme.

### 2.1.1. El ideal de mujer

“No es la belleza, mujer, sino las virtudes (ἀρεταὶ) las que gustan a los maridos”, esta es la respuesta de Andrómaca cuando Hermíone la acusa de haber utilizado drogas para hacer que su marido la rechace. La troyana le indica que no son sus drogas (φάρμακα) sino el propio carácter de Hermíone el que la hace “no apta para la convivencia amorosa” (E. *Andr.* 205-208).

¿A qué virtudes se refiere Andrómaca? Podemos considerar que la principal y más buscada tanto en hombres como en mujeres era la σωφροσύνη, un término griego de traducción compleja ya que englobaba en sí mismo gran variedad de virtudes<sup>17</sup>. Parte de la complejidad que tiene traducir σωφροσύνη está relacionada con las diferentes atribuciones que implicaba según si se usaba para hombres o para mujeres. A diferencia de la masculina, la σωφροσύνη femenina no sufrió cambios y adaptaciones a lo largo del tiempo sino que se mantuvo incólume durante casi toda la historia griega<sup>18</sup>, siendo sus principales atribuciones la castidad, la modestia, la obediencia y la discreción (North, 1966: 1), a las que se les podía añadir la fidelidad y la capacidad de guardar silencio

---

<sup>17</sup> La monografía pionera y de referencia sobre este concepto fue la investigación llevada a cabo por Helen North en 1964, y que medio siglo después retomaría Adriaan Rademaker en 2005.

<sup>18</sup> En los poemas homéricos no se utiliza para describir las virtudes de las mujeres, pero sí desde la época de Semónides de Amorgos. Los paradigmas que desde entonces suelen proliferar son, precisamente, Penélope, Andrómaca y Alcestris, siendo sus antítesis Helena y Clitemnestra (North, 1966: 1).

(Rademaker, 2005: 144). En definitiva, σωφροσύνη sería lo que Dolores Mirón sintetiza en la palabra “autocontrol” (2005: 87).

En la literatura griega, la mujer ideal es presentada como una *rara avis* dentro de su propio sexo, aunque a veces las acciones positivas de una sola mujer marcan el potencial de todas para hacer el bien: en su discurso *Contra Leócrates*, Licurgo presenta el patriotismo femenino como una muestra de valor excepcional; citando los versos de la obra perdida de Eurípides *Erecteo*, Praxitea, la hija de Cefiso, habla sobre cómo su hija debe ser sacrificada (siguiendo las indicaciones del oráculo) a fin de que la ciudad se salve. Cuando termina la cita al canto trágico de Praxitea, Licurgo concluye:

“Mientras todas las mujeres son por naturaleza amantes de sus hijos, el poeta nos ha presentado a esta, que amaba a su patria más que a sus hijos, demostrando que, si realmente las mujeres tienen el valor para realizar esta acción, dos hombres deben tener por su patria una abnegación insuperable y no abandonarla huyendo, ni deshonorar a la vista de todos los griegos como Leócrates” (Lycurg. *Contra Leócrates*, 101).

Así pues, la excepcionalidad de Praxitea demuestra también que las mujeres en su conjunto pueden tener valor para priorizar la patria por delante de su prole<sup>19</sup>. Claro que la mención del conjunto de las mujeres sirve para un propósito muy concreto en este discurso: recalcar aún más la vergüenza de que los dos acusados hayan huido, en contra de su naturaleza masculina (valerosa y patriótica). Es decir, el objetivo principal del discurso es atacar a los dos acusados, no poner en valor el que las mujeres pueden ser patrióticas y entregadas a la *polis*.

Por otro lado, las malas acciones de una sola mujer se tomaban como sintomáticas del “ser femenino”, como declara el personaje de Creusa en *Ion* de Eurípides: “Que la condición de la mujer está en desventaja con la del hombre. Incluso las buenas, al estar mezcladas con las malas, somos objetos de odio” (vv. 398-400).

Quizás por este motivo, en la literatura griega la mujer ideal se suele construir a través de lo que “no es” (cómo *no* se comporta, qué cosas *no* hace...) antes que por lo que sí “es”: leyendo el *Yambo de las mujeres* de Semónides en esa clave, vemos que la mujer

---

<sup>19</sup> En el lado contrario se situaría el patriotismo de la mujer espartana (principalmente en su calidad de “madre”). Un análisis de su tratamiento en diversas fuentes griegas en Rodríguez Alcocer, 2018: 216-220.

ideal tiene la casa limpia y ordenada, ha lavado la ropa y ella misma se viste con limpieza<sup>20</sup>; no es inteligente pero es buena (o quizá es buena porque no es inteligente)<sup>21</sup>, y tiene una forma de ser y un carácter tranquilo y estable<sup>22</sup>; no es nada chismosa, nunca habla por hablar<sup>23</sup>, es trabajadora, contribuyendo al hogar sin dedicarse solo a esquilmar los recursos de su marido<sup>24</sup>, además de que es fiel y recatada<sup>25</sup>, y aun siendo hermosa es discreta (sin utilizar aceites, ni maquillajes)<sup>26</sup>. De hecho, el único tipo de mujer que Semónides alaba, la mujer-abeja, tiene todas estas características: no es objeto de murmuraciones (83), no solo contribuye a la hacienda familiar sino que ayuda a que esta prospere (85), quiere y le da hijos a su marido (que a su vez la quiere, φίλη δὲ σὺν φιλέοντι) (86-87), su discreción y su aversión al chismorreaje queda clara cuando el poeta dice que no le gusta sentarse en las reuniones de mujeres en las que se habla de historias de amor (ἀφροδισίους λόγους) (90-91)<sup>27</sup>. Sin embargo, el final del Yambo viene a

---

<sup>20</sup> No como la mujer-cerda, que es gorda, sucia y desordenada (Semon. 7 Diehl 2-6).

<sup>21</sup> Al contrario que la mujer-zorra, que es malvada (Semon. 7 Diehl 7-10) y la mujer-mono, que es perversa (Semon, 7 Diehl 78-82).

<sup>22</sup> A diferencia de la mujer-zorra, cuyo carácter es variable (Semon. 7 Diehl 11), la mujer-perra es impulsiva e irritable (Semon. 7D. 12), y la mujer creada del mar se caracteriza por sus fuertes e inestables cambios de humor (Semon. 7D. 27-42).

<sup>23</sup> No como la mujer-perra, que es presentada como una metomentodo (Semon. 7 Diehl 13-14).

<sup>24</sup> Presentada como una inválida y una inútil que solo se dedica a comer es la mujer de barro (Semon. 7 Diehl 22-24), o la mujer-yegua, que rehúye cualquier tipo de trabajo servil (desde moler, a sacar la basura, o acercarse al horno para no llenarse de hollín) (Semon. 7 Diehl. 57-61). La que sí cumple con sus tareas resignadamente es la mujer-asno, que sin embargo, no es de fiar porque se podría acostar con cualquier hombre (Semon. 7 Diehl. 43-49).

<sup>25</sup> Al contrario que la mujer-asno (Semon. 7D. 48-49) y la mujer-comadreja (Semon. 7D. 53-54), ambas sexualmente activas y desenfrenadas.

<sup>26</sup> La mujer-comadreja (Semon. 7 Diehl 50-52) y la mujer-mono (Semon. 7 Diehl 71-77) son sendas desgracias por ser feas y maltrechas; la mujer-yegua, pese a ser bella, se preocupa demasiado por su aspecto, lo que casi es un engaño cuando “cada día se lava dos o tres veces y se pone perfumes, y siempre lleva peinado su pelo abundante, adornado con flores” (Semon. 7 Diehl 64-66). Hasta tal punto el uso del maquillaje es negativo, asimilado a la mentira y a la ocultación, que Jenofonte presenta a un joven Heracles teniendo que elegir entre dos estilos de vida representados metafóricamente en el cuerpo de dos mujeres: una sobria y natural, otra blanda y emperifollada (X. *Mem.* 2.1.22).

<sup>27</sup> La elección de la mujer-abeja como prototipo de ideal podría no ser casual. La abeja también es representativa de la mujer ideal en el catálogo de Focílides (Phoc. 2 Diehl) buena ama de casa y sabe hacer su trabajo (ἡ μελίσσης οἰκονόμος τ' ἀγαθὴ καὶ ἐπίσταται ἐργάζεσθαι) y con la que uno se debe casar. Eva Cantarella señala que la buena mujer como “la abeja reina de la colmena” también aparece en el Jenofonte (*Oec.* 7. 32-35) (1991: 56-57). Sarah Pomeroy conecta la asociación con las “abejas” a un cierto tipo de sacerdotisa (las *melissai*, cuyas funciones nos son completamente desconocidas) con el hecho de que “vivían todas juntas en viviendas segregadas y no tenían contacto con los hombres. El nombre de abejas probablemente alude a la asexualidad de estos insectos” (1987: 94). En ese sentido, nos podríamos plantear si la elección de la abeja como representación de mujer ideal podría estar ligada a la contención sexual (y por tanto a la fidelidad).

recalcar la excepcionalidad de la mujer-abeja y que todas las mujeres, incluso las que parecen menos malas, son una calamidad (Semon. 7 Diehl 96 y ss.).

De las virtudes que la mujer debía desarrollar destaca la obediencia (πειθαρχία), íntimamente ligada a la σωφροσύνη: para Rademaker, la ideología tradicional permitía a las mujeres muy pocas oportunidades de exhibir las cualidades generalmente asociadas con las ἀρεταί como son la sabiduría (σοφία) el arrojo (ἀνδρεία), etc. Los hombres en general deseaban que sus mujeres fueran, sobre todo, castas, silenciosas, y discretas. Sin embargo, esto no significa que todos los modelos de mujer positivamente mostrados en las fuentes tuvieran que conformar esta visión; sin ir más lejos, Electra, Antígona y Lisístrata no lo son, y sin embargo son presentadas como heroínas<sup>28</sup>.

Que la obediencia que se esperaba de una mujer tuviera o no sentido era irrelevante: “Has hablado con razón”, concede el Corifeo a Clitemnestra, “pero tu justicia está envuelta en vergüenza. Toda mujer, la que sea sensata, ha de ceder ante su esposo. La que opine de otra forma, no ha llegado al sentido de mis palabras” (E. *El.* 1051-1054). De una manera similar, Fedra declara: “Siento desprecio también por las mujeres sensatas de palabra (σώφρονας μὲν ἐν λόγοις), pero que poseen a escondidas una audacia (τόλμας) desvergonzada” (E. *Hipp.* 413-414). La obediencia no solo se limitaba al esposo sino también al hombre de la familia que actuara de κύριος de la mujer, ya fuera su hijo<sup>29</sup> o su tío: parte de la obra de *Antígona* de Sófocles gira en torno a que Antígona tiene razón en su intención de enterrar a su hermano Polinices pese a las prohibiciones de Creonte<sup>30</sup> porque su deber de mujer de enterrar y de hacer los ritos funerarios a sus familiares, es decir, la ley divina, está por encima de la ley de los hombres (la prohibición de Creonte). Sin embargo, Antígona, al enfrentarse a la prohibición en vez de resignarse a la misma (como su hermana Ismene), no actúa como se espera de una mujer sino como un hombre (pero sin serlo). Por eso al final de la obra, cuando es castigada por Creonte a ser enterrada viva, se suicida ahorcándose, un suicidio que los griegos consideraban típicamente femenino y que en parte sirve en la obra para “regresarla” al *statu quo* femenino<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Si bien en muchos casos son calificadas con términos más propiamente masculinos, como ἀνδρεία (Rademaker, 2005: 264).

<sup>29</sup> Como es el caso de Telémaco, que insta a su madre Penélope a obedecerle (Hom. *Od.* I 356-359).

<sup>30</sup> Que no solo es el nuevo rey de Tebas, sino también su tío por parte de madre.

<sup>31</sup> Se percibe el componente de “castigo” narrativo cuando a Antígona, tras aceptar valerosamente el castigo de Creonte y antes de suicidarse, le empiezan a asaltar las dudas y comienza a lamentarse (de una manera que los griegos dirían “femenina”) arrepintiéndose, entre



“La obediencia al mando es la madre del éxito” (Aeschyl. *Th.* 224), y esta obediencia muchas veces está ligada al silencio impuesto por los hombres: al principio de la guerra, Lisístrata tenía que callar obediente cuando su marido le instaba a que no opinara sobre el transcurso de la contienda (Ar. *Lys.* 506-514). Tecmesa, la esclava de Ajax, habla con el héroe para saber lo que está pasando, pero él le dice: “Mujer, a las mujeres el silencio les procura distinción” por lo que Tecmesa dice “entendiéndolo, suspendí mi alocución, y él salió con una exhalación en solitario” (Soph. *Aj.* 292-295)<sup>32</sup>. En ese sentido es interesante que el silencio se convirtiera por sí mismo en un arma dialéctica más de las mujeres en la literatura griega, un arma que podía llegar a ser temible: “¿Por qué se ha ido tu esposa, Edipo, tan precipitadamente bajo el peso de una profunda aflicción? Tengo miedo de que de este silencio estallen desgracias”, dice el Corifeo de *Edipo Rey* de Sófocles (vv. 1073-1075). El silencio de una mujer como presagio de un suceso terrible, que el propio Coro advierte, también aparece en *Traquinias* (814) con la salida de Dejanira, y con la de Eurídice en *Antígona* (1245), tal y como apunta Assela Alamillo en las notas de su traducción de BCG<sup>33</sup>. Por otro lado, el silencio, en sí mismo, era un recurso retórico, el último que podían usar las mujeres cuando su opinión no era escuchada<sup>34</sup>.

Mientras que Iriarte relaciona la atribución a la mujer de un lenguaje enigmático con el comportamiento discreto que debía adoptar (1990: 145), para Willis, la supuesta “doblez” del lenguaje femenino y su falta de sinceridad formaba parte de una estrategia comunicativa que, paralelamente, los esclavos también empleaban<sup>35</sup>, y que se daba

---

otras cosas, de no haber podido casarse y cumplir con su destino como mujer, no ser madre, etc., después de haber hecho lo que debía como hermana del muerto (Soph. *Ant.* 915-930). Tal y como expresa Mary Lefkowitz, “The women in dramas who take initiative, Clytemnestra, Medea, even Antigone, end badly regardless of their motives” (Lefkowitz, 1981: 73).

<sup>32</sup> Helen North interpreta esta escena como un contraste entre la muestra de *sophrosyne* de una mujer (Tecmesa) en oposición con la falta de *sophronyne* de un hombre (Ajax) (North, 1966: 59-60).

<sup>33</sup> BCG, *Sófocles. Tragedias*, 1981, p. 352.

<sup>34</sup> En esta clave analizó el silencio de las heroínas trágicas María del Carmen Encinas en su ponencia “Palabra de mujer: el discurso femenino en la tragedia griega”, presentada en el Congreso *La culpa es del género: Identidades, transgresiones e interacciones en la Antigüedad* celebrado en Madrid, 1 y 2 de marzo de 2018.

<sup>35</sup> El lenguaje femenino como un lenguaje no directo es un tópico que ha tenido una larga permanencia histórica y que incluso ha llegado a nuestros días: el análisis de O’Barr y Atkins sobre el lenguaje empleado por las mujeres en los tribunales americanos les hizo concluir que el tipo de lenguaje no directo que empleaban las testigos en los juicios no estaba tan ligado a su sexo como a su acceso (o falta de acceso) al poder social: la clase de trabajo que tenían, su nivel educativo, su nivel adquisitivo, contexto social, etc. Por este motivo, O’Barr y Atkins proponían

cuando para comunicar descontento o una negativa, el hablante que se encontraba en una situación de inferioridad utilizaba palabras evasivas (a veces acumulándolas en exceso) para evitar que su interlocutor, situado por encima jerárquicamente, se molestase<sup>36</sup>; o, cuando quería comunicar su beneplácito, sus evasivas se reforzaban con un lenguaje positivo (2003: 193). Volviendo al pasaje de *Prometeo encadenado* con el que iniciábamos este apartado, el titán arremete contra Hermes diciéndole que el miedo a Zeus jamás “afeminaría” su temperamento, haciéndole suplicar “al que tanto odio, volviendo hacia arriba mis manos como una mujer, que me libere de estas cadenas” (Aeschyl. *Pr.* 1001-1006). La súplica, incluso a un enemigo, no solo era propia de mujeres sino también de esclavos, y reflejaba las limitaciones que ambos podían experimentar a la hora de comunicar opiniones, deseos o sugerencias al dirigirse a personas a las que estaban subordinadas jerárquicamente<sup>37</sup>.

Pese al silencio que podía imponérseles en determinadas circunstancias, la sociedad griega consideraba que las mujeres tenían capacidad para juzgar socialmente a los hombres, una capacidad a la que alude Apolodoro en su discurso *Contra Neera*: “¿qué podría decir cada uno de vosotros cuando vaya ante su mujer, su hija o su madre, después de que haya absuelto a ésta cuando os pregunte dónde estabais (...) Sin duda ya las más sensatas de las mujeres se indignarán con vosotros (...)” ([D.] 59. 110-111). En Aristófanes, la inversión de papeles hombre-mujer y que las mujeres lleven la iniciativa que les correspondería a los hombres (ej: *Lisístrata*, *Asambleaístas*), son una muestra de la

---

hablar de “powerless language” antes que emplear el “women’s language” de Robin Lakoff (Dasbender, 2014: 401-407).

<sup>36</sup> La ejemplificación más clara de esta actitud comunicativa se encuentra en *Lisístrata*: “Anteriormente nosotras por compostura soportábamos en silencio todo lo que los hombres hacían, a pesar de que no nos gustaba, pues no nos permitíais decir ni mu. Pero percibíamos cómo erais, y estando en casa muchas veces nos enterábamos de que habíais tomado una decisión equivocada sobre un asunto importante. Luego afligidas por dentro os preguntábamos sonriendo: ‘¿Qué habéis decidido en la asamblea de hoy añadir a la estela sobre el tratado de paz?’. ‘¿Y a ti qué te importa? Cállate’, replicaba el marido. Y yo callaba” (Ar. *Lys.* 506-514).

<sup>37</sup> No deberíamos perder de vista que esta jerarquía también influiría en la relación del grupo de mujeres libres con el de los esclavos, ya que las primeras estarían situadas por encima en su calidad de personas libres (Willis, 2003: 195). Esta jerarquía es expresada por Lisístrata cuando le espeta al Corifeo de viejos: “¿qué pensabas? ¿Creías que venías contra esclavas? ¿Crees que las mujeres no tienen arrestos?” (Ar. *Lys.* 463-465). También es expresado en *Las fenicias* de Eurípides: Polinices cree que el hecho más duro de un desterrado es que no tiene libertad de palabra (*parresía*), lo que para su madre Yocasta considera “propio de un esclavo: no decir lo que piensa” (E. *Ph.* 390-393). Dentro del grupo de los esclavos posiblemente también existiría una jerarquía entre hombres y mujeres esclavas por razón de su sexo.

decadencia causada por los propios hombres que, al no estar a la altura de la situación, obligaban a las mujeres a actuar.

Por otra parte, también cabe destacar que la laboriosidad y la capacidad de trabajo femeninas eran consideradas en sí un signo de virtud, algo que no sucedía con los hombres trabajadores (su virtud no derivaba de su trabajo, ya que el trabajo nacía de la necesidad y no se ejercía por gusto). La mujer laboriosa entregada a sus tareas era percibida muy positivamente (Mirón Pérez, 2005: 94), quizás porque era una forma de contrarrestar la percepción heredada de la época arcaica en que las mujeres constituían una carga inútil más que una ayuda a la casa.

En resumen: todas las virtudes a las que las mujeres griegas debían aspirar las condenaban al silencio, la invisibilidad, y reducían su ámbito de influencia a solo y exclusivamente su *oikos* (Cantarella, 1991: 44). Para instruir las en estas virtudes no había mejor maestro que el marido, el más interesado en modelarla al gusto de sus necesidades y deseos<sup>38</sup>.

### **2.1.2. El estereotipo de mujer**

Por descontado la manera más habitual de presentar a las mujeres en la literatura griega era mostrándolas como un estereotipo. Este estereotipo se había construido y cimentado de la forma más simple: por la oposición con lo masculino. Así pues, si los hombres eran fuertes, las mujeres eran débiles, si los hombres eran valientes, las mujeres cobardes, etc. En cierto modo, la construcción de lo masculino también se hacía partiendo del opuesto femenino: si las mujeres eran irracionales, entonces los hombres debían ser por naturaleza racionales; al decir que las mujeres no tenían autocontrol, se implicaba que los hombres sí debían tenerlo. Antes que los persas, los extranjeros y los esclavos, las mujeres fueron “el otro” por excelencia sobre el cual los hombres griegos crearon y reforzaron su identidad masculina. Este mecanismo no era ni mucho menos propiamente griego. Robert Just señala que esta manera de definir el concepto de masculinidad y feminidad en oposición es característico de cualquier cultura, y que generalmente las mujeres tienden a ser representadas de la manera en la que idealmente los hombres no

---

<sup>38</sup> Vid. X. *Oec.* 10, y Hes. *Op.* 695-705.

deberían ser. “If men hold the monopoly of power then it might be expected that they should appropriate the monopoly of virtue” (Just, 1991: 154).

Muchas veces las mujeres eran presentadas como un *genos* propio, con expresiones que muchas veces confunden la diferencia de sexo con el ser más o menos humano, como si lo femenino actuara muchas veces como una entidad aparte: Hesíodo señala que de Pandora, la primera mujer, creada por los dioses como un engaño destinado a los hombres, desciende τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, “la estirpe de femeninas mujeres” (Hes. *Th.* 590, 591<sup>39</sup>), y de manera similar el Eteocles de Esquilo se queja de la γυναικῶν οἶον, la raza de las mujeres (Aeschyl. *Th.* 256). El perverso Corifeo de *El Cíclope* de Eurípides no duda en preguntar ansioso si ya han violado a Helena por turnos, a modo de sádico castigo ya que le gusta tanto “cambiar de esposo”, para poco después lamentarse de que “nunca debería haber nacido en lugar alguno la raza de las mujeres”, empleando para ello la expresión γένος γυναικῶν<sup>40</sup> (E. *Cyc.* 179-187). También tenemos al Jasón eurípideo que desearía que los hombres pudieran engendrar ellos mismos a su prole para que así “la raza femenina no existiera” (θηῆλυ δ’ οὐκ εἶναι γένος) (E. *Med.* 574). En esa línea gira el famoso soliloquio misógino de Hipólito donde presenta a las mujeres como una “calamidad ambigua”<sup>41</sup> que asola a los hombres (E. *Hipp.* 616ss.). El hombre sin tacto de los *Caracteres* de Teofrasto “siendo invitado en una boda da todo un discurso en contra el sexo femenino (τοῦ γυναικείου γένος)” (Thphr. *Char.* 12.6-7).

Otra manera de mostrar a las mujeres de una forma deshumanizada es presentándolas como animales, elementos o fuerzas de la naturaleza: el Corifeo de *Viejos de Lisístrata* dice que “no hay fiera más indomable que la mujer (θηρίον γυναικὸς ἀμαχώτερον), ni el fuego, ni pantera alguna hay tan despiadada” (Ar. *Lys.* 1014-1015). El famoso *Yambo de las mujeres* de Semónides (7D), ofrece todo un catálogo de hasta nueve tipos de mujer y sus defectos asimilándolos con animales o fuerzas de la naturaleza. Focílides creó otro catálogo bastante similar pero mucho más reducido, estableciendo solo los cuatro tipos de animales de los que proceden las distintas clases de mujeres (la perra, la abeja, el jabalí y la yegua)<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Se reitera en el verso siguiente: ἐστὶ γένος καὶ φύλα γυναικῶν.

<sup>40</sup> Concretamente: μηδαμοῦ γένος ποτὲ φῦναι γυναικῶν ὄφελ’ (E. *Cyc.* 186-187).

<sup>41</sup> Siguiendo la traducción que propuso Eva Cantarella (*ambiguo malanno*) de κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν γυναικας (Cantarella, 1991)

<sup>42</sup> Las de la yegua son robustas, rápidas, corretonas y hermosas (4), la hija del terrible jabalí no es ni buena ni mala (5), la de la perra es insoportable y brutal (6), y la de la abeja es buena ama de casa, trabajadora y con la que uno se debe casar (6-8) (Phoc. 2 Diehl).

Ya hemos visto que una condición requerida de la mujer ideal era que esta fuera bella. Esa belleza en el siglo V a.C. solía estar marcada por poseer una tez blanca, una voz suave, y un cuerpo blando y hermoso (Ar. *Th.* 189-192). Sin embargo, cualquier esfuerzo por parte de ellas por controlar su aspecto físico y embellecerse “artificialmente” de alguna manera era recibido con rechazo: en *Lisístrata*, Calónica se pregunta con aire despectivo qué idea brillante pueden ellas tener siendo mujeres, si se pasan la vida sentadas embelleciéndose, dándose colorete, poniéndose vestidos azafranados y calzado alto (Ar. *Lys.* 42-45). Iscómaco censura a su joven esposa cualquier uso de maquillaje (albayalde para parecer más blanca y colorete para estar más sonrosada) y de calzado alto, usos que considera próximos al engaño y al encubrimiento (αἱ ἀπάται) (X. *Oec.* 10. 2-8). Hesíodo asemeja estos arreglos físicos y la seducción femenina directamente con la estafa<sup>43</sup>. Para el poeta, la mujer en sí misma (Pandora) es fruto del engaño pergeñado por los dioses:

“Luego que preparó el bello mal (καλὸν κακὸν), a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella descende la estirpe de femeninas mujeres” (Hes. *Th.* 585-590).

En parte, toda esta retórica sobre la belleza iba unida a la capacidad de seducción femenina como arma principal que les permitía manipular la voluntad masculina. Los constantes mensajes que reiteran el poder de seducción femenino no dejaban de ser, a juicio de Dolores Mirón, una manera también de recalcar que para los griegos las mujeres no tenían otro poder posible (Mirón Pérez, 2007: 167, 260-261).

Se atribuía a la naturaleza femenina rasgos de carácter intrínsecos a su condición: la maldad e incapacidad de obrar bien era la característica principal<sup>44</sup>. En estrecha relación estaba su asociación con la mentira, el encubrimiento y la manipulación, ejemplificada

---

<sup>43</sup> “Que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones (φιλήτης)” (Hes. *Op.* 370-375).

<sup>44</sup> Se lo dice Medea a sí misma (E. *Med.* 407-409). Andrómaca pasa de lo particular a lo general diciendo: “contra una mujer mala, nadie ha descubierto jamás una medicina; tan gran mal somos para los hombres” (E. *Andr.* 271-273). Solo una mujer mala hace que todas en conjunto paguen (E. *Ion* 398-400). Hiperides, *Contra Atenógenes* 2, “el amor altera el equilibrio natural e un hombre cuando cuenta con la malicia de una mujer (γυναι[κὸς συνεργ]ίαν)”.

de varias formas, como puede ser una manera de actuar tramposa y a hurtadillas que Platón asocia con la parte humana “femenina” (Pl. *Leg.* 781a.) o poco de fiar (E. *Or.* 1103). La creencia sobre la capacidad de las mujeres para manipular sirvió de excusa para intentar “frenar su peligrosidad” en algunas leyes: ejemplo sería la ley atribuida a Solón que ponía trabas a los testamentos de aquellos hombres que sin hijos legítimos varones redactaran con la mente perturbada por la vejez, los fármacos, o a causa de la enfermedad, o aquel obligado por coacción “o sumiso a una mujer” (ἡ γυναικὶ πειθόμενος) (D. 46. 14). La misma ley es mencionada en Apolodoro ([D.] 59.55-57) y en Iseo (2.20; 2. 25). Pero las mujeres no solo pueden manipular a los hombres ancianos con su sexualidad, sino también a los jóvenes: Creonte acusa a Antígona de hacer perder la sensatez de su hijo mediante el placer (S. *Ant.* 648-652). La hetera Antígona presentada en el discurso de Hiperides *Contra Athenógenes* es mostrada como una manipuladora que promete interceder en la disputa aprovechando la buena voluntad de quien habla para salir beneficiada por malas artes (Hyp. *Contra Athenogenes*, 1-3). El orador aprovecha entonces para mencionar esta ley poco después (Hyp. *Contra Athenogenes*, 17).

Se consideraba que las mujeres, siendo débiles físicamente, eran cobardes por naturaleza e incapaces de valerse por sí mismas<sup>45</sup>. En parte, esta situación era producto de la división de papeles tan marcada: en una sociedad continuamente en guerra en la que se había relegado a las mujeres al rol doméstico, pocas oportunidades podían tener de mostrar coraje bélico, mientras que los hombres por necesidad iban a tener que desarrollarlo (Just, 1991: 154).

El empleo de la violencia no era compatible con la mujer “domesticada”, porque en parte, la violencia en sí y la peligrosidad no eran totalmente ajenas a lo femenino: el carácter irritable e impulsivo femenino junto con su fuerza desatada daba lugar a terribles consecuencias. Un ejemplo era Clitemnestra, la cual es mencionada en una conversación entre Orestes y Electra en los siguientes términos: “Ten cuidado, que incluso en las mujeres se encuentra Ares, y tú lo sabes bien por propia experiencia” (Soph. *El.* 1243-1244). El otro ejemplo de mujer monstruosa y trágica es Medea, que expresa la superación

---

<sup>45</sup> Electra a Orestes: “Si tú te mueres, ¿qué haré yo, mujer? ¿Cómo voy a salvarme sola, sin hermano, sin padre, sin amigos?” (E. *Or.* 308-310). Misma idea, de nuevo Electra pero en Sófocles: “Y no resisto más, yo que sin padres me consumo, sin que ninguna persona amiga me proteja, sino que, igual que una extranjera indigna, soy una administradora en casa de mi padre” (Soph. *El.* 185-192). “Somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres” (Soph. *Ant.* 61-63). “Una mujer sola no vale nada. No hay en ella Ares (valor o fuerza de valerse por sí misma) (Aeschyl. *Supp.* 748-749).

de la cobardía mediante el carácter vengativo (también considerado muy femenino) de la siguiente manera: “una mujer suele estar llena de temor y es cobarde para contemplar una lucha y el hierro, pero cuando ve lesionados los derechos de su lecho, no hay otra mente más asesina” (E. *Med.* 263-266; 569-575). La esposa podía ser uno de los enemigos potenciales de su marido, ya que este no iba a esperar su ataque: “¡Cuántas muertes con venenos mortales no habrán ideado ya las mujeres para acabar con sus maridos!” (E. *Ion*, 617).

Bien conocido era el tópico del orgullo femenino (Soph. *O.T.* 1079-1080) y su propensión a la queja (Soph. *Aj.* 578-582), pero quizás el más extendido de todos los tópicos fuera su inclinación al cotilleo y a la escasa lealtad que se profesan entre sí: “El género femenino es de natural amante del chismorreo, y en cuanto consiguen mínimos pretextos sus charlas los aumentan mucho. Es un placer para las mujeres el no decir nada bueno unas de otras” (E. *Ph.* 198-201). Las mujeres en *Tesmoforiantes* le echan en cara a Eurípides que, entre otras lindezas, las califique y represente como “charlatanas” (λάλους) (Ar. *Th.* 394). En la *Ilíada*, Eneas intenta calmar los ánimos de Aquiles aludiendo a la condición masculina de ambos: “¿qué necesidad tenemos de injurias y ultrajes echarnos el uno al otro, peleando como mujeres, que airadas por un altercado devorador del ánimo salen al medio de la calle y unas a otras se lanzan insultos, muchos ciertos y otros no, según su ira les manda?” (Hom. *Il.* XX, 251-255). O el Agamenón de Esquilo: “(...) con vida corta perece el rumor propagado por una mujer” (Aeschyl. *Ag.* 486-487). No es de extrañar que a la única mujer que Semónides ensalza en su *Yambo de las mujeres*, la mujer-abeja “no le gusta sentarse en las reuniones de mujeres, en las que se habla de historias de amor” (Semon. 7 Diehl, 90-91)<sup>46</sup>.

Otro tópico literario y cultural en la antigüedad griega era considerar a las mujeres como devoradoras de riqueza, sin duda un *tropos* heredado desde la poesía arcaica: Hesíodo compara a las mujeres con los zánganos que se aprovechan del trabajo ajeno en la colmena para alimentarse sin trabajar (Hes. *Th.* 594-602); la mujer-barro de Semónides es absolutamente inútil y solo sirve para comer (Semon. 7D. 22-24). A finales del siglo

---

<sup>46</sup> Por el contrario, Aristófanes da la vuelta al tópico en *Asambleístas*, con Praxágora disfrazada de hombre, defendiendo dar el poder a las mujeres argumentando que las mujeres: “nunca divulgan los secretos siempre que salen de las Tesmoforias, al revés de lo que hacemos tú y yo cuando deliberamos en el Consejo” (Ar. *Ec.* 441-444). Lo más interesante es que, versos antes, se ha presentado a Blépiro muy interesado en informar a su esposa Praxágora de los pormenores de la Asamblea mientras ella se hace la tonta para no levantar sospechas (*vid.* apartado 5.1.1.).

V a.C. comediógrafos como Aristófanes dan juego a este tópico en sus obras (*Ach.* 733; *Pax.* 119-123). El ansia insaciable de las mujeres por llenar su estómago (γαστήρ) se vinculaba implícitamente al hambre de la matriz de su vientre, es decir, su ansia inconsciente de procrear, lo que explicaba el altísimo deseo sexual femenino (Vernant, 1981: 51). Se creía que si una mujer tardaba en quedarse embarazada podía llegar a enfermar, su útero comenzaría a moverse a voluntad por el interior de su cuerpo (que creían que era hueco), causándole toda suerte de reacciones incontroladas, como aprisionarle la garganta, produciéndole sofocaciones y aumentarle la libido, hasta que se calmaba, bien con remedios médicos<sup>47</sup>, bien al dejarla embarazada:

“Los así llamados úteros y matrices en las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo, durante un largo período, y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar—les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil (...)” (Pl. *Ti.* 91c-d).

El miedo a la infidelidad femenina es frecuentemente expresado en las fuentes, motivado por esta creencia de que las mujeres tenían una sed de sexo desmedido<sup>48</sup>, una percepción que podía estar muy ligada a la diferencia de edad en muchos matrimonios atenienses y a la descompensación de la libido del marido (más mayor) con respecto a su joven esposa; así parece indicar la censura del personaje del Labrador casado con Electra “es feo para una mujer casada estar en compañía de hombres mozos (ἀνδρῶν νεανιῶν)” (E. *El.* 343-344). La potencial infidelidad de la mujer actúa de metáfora en el Coro de Aristófanes cuando piden a la venerada Paz que acepte el sacrificio “y no hagas lo que hacen las mujeres adúlteras (μοιχευόμεναι δρῶσι γυναῖκες). Entreabren la puerta de casa y asoman para atisbar. Si alguien se fija en ellas se retiran. Luego, si se va, se asoman” (Ar. *Pax* 978-986). En *Tesmoforiantes*, el Pariente de Eurípides, disfrazado de mujer,

---

<sup>47</sup> Para Brulé, la representación de la matriz es coherente con esta visión de que era un ser autónomo: se la representa como un animalillo de dos bocas, una inferior y otra superior, cuello y labios. Es una persona dentro de otra (como ya señalé en su momento R. Joly), con un fuerte sentido del olfato (Brulé, 2003: 96-97). Más información en el apartado 3.1.1. del estudio de caso I (comadronas y curanderas).

<sup>48</sup> El acertijo del *Teseo* de Dífilo sobre tres muchachas samias que jugaban a las adivinanzas en las fiestas Adonias sube de tono culminando con un herrero siendo sodomizado (*apud.* Ath. 10. 451b).



intenta congraciarse (vanamente) con las mujeres aludiendo con confianza “que si no tenemos otro, nos echan [a las mujeres] un polvo los esclavos y los muleros” (Ar. *Th.* 491). En las *Elegías*, Teognis expresa la inconveniencia de casar a la mujer joven con un viejo debido al alto riesgo de infidelidad: “pues [ella] no obedece al timón como un barco ni la retienen quieta las anclas, sino que muchas veces se rompen las amarras y entra de noche en otro puerto” (Thgn. *Elegías* I, 457-460). “Para una mujer joven un marido viejo es una desgracia” (Ar. *Frag.* 616 Kassel-Austin). La infidelidad producida por la muerte de la suegra, que podía controlar a la joven esposa, y la creencia que al tener ya su primer hijo, la esposa “ya era de fiar” en *Lys.* 1. 6. Las mujeres echándole en cara a Eurípides que las califique de adúlteras (μοιχοτρόπους) y de aficionadas a los hombres (άνδρεραστίας) (Ar. *Th.* 392-393).

Por otro lado, la asunción de que el apasionamiento sexual irracional era solo propio de las mujeres ya era cuestionado por los autores antiguos. El Teseo de Eurípides se encara con la mojigatería y los aires de superioridad moral de su hijo Hipólito diciéndole: “¿Dirás que la pasión amorosa no afecta a los hombres pero es innata en las mujeres? Sé yo de jóvenes que no son más fuertes que las mujeres cuando Cipris turba su corazón en sazón, pero la condición de ser hombre les sirve de magnífico pretexto” (E. *Hipp.* 966-970).

No solo eso: esta ansiedad por controlar la sexualidad femenina y el temor a que esta desbordara los límites del *oikos* estaba muy ligado, por supuesto, con que la legitimación de los hijos no se pusiera en duda. Este desasosiego iba más allá del miedo a estar criando hijos ajenos o a que la privacidad del *oikos* hubiera sido mancillada<sup>49</sup>, y podía estar unida a las importantes implicaciones judiciales que podía tener para el *oikos* que se acusara de albergar a una familia ilegítima que ostentara la ciudadanía, porque si el veredicto salía favorable a la acusación, el *oikos* del acusado podía terminar siendo desmantelado<sup>50</sup>.

Al descontrol gastronómico y sexual solo le faltaba la predisposición desmedida por un vicio: beber vino, muchas veces sin haberlo rebajado antes con agua (un rasgo más

---

<sup>49</sup> Lisias considera peor la seducción que la violación, argumentando que el violador no cuenta con la colaboración de la violentada (sino con su odio), mientras que el seductor corrompe el alma de la seducida: “que el castigo al seductor debe ser más duro que al violador: “(...) que hacen más tuyas que de sus maridos a las mujeres ajenas; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quién son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros” (*Lys.* 1.33)

<sup>50</sup> *Vid.* apartado 2.1.3.

propio de bárbaros que de hombres civilizados). Aristófanes utiliza el estereotipo de las mujeres borrachas y demasiado aficionadas al vino con fines cómicos hasta la extenuación en gran número de sus comedias: en *Tesmoforiantes*, una mujer lleva un odre de vino en brazos en vez de un bebé durante gran parte de la obra; las mujeres dedican sus bendiciones a los taberneros (Ar. *Th.* 737); para frustración de Praxágora, las mujeres parecen más preocupadas por beber que por trazar un plan (Ar. *Ec.* 132-133); Carion da a entender que conoce muy bien el gusto de su dueña por beber a escondidas (Ar. *Pl.* 644-646), un gusto que parece compartir la propia Praxágora, tal y como revela en su soliloquio inicial (Ar. *Ec.* 14-15); más tarde, Praxágora, en su lista de cosas que las mujeres hacen y que les gusta hacer desde siempre, cita el gusto por el vino (Ar. *Ec.* 214-240); en *Lisístrata*, el Comisario echa en cara a las mujeres sublevadas el peligro que tienen “si está cerca un tabernero” (Ar. *Lys.* 465-466).

Al final, ser mujer en la mentalidad griega no dejaba de ser una suma y una resta: una suma de complementos (de vestuario y maquillaje) que las marcaban como mujeres<sup>51</sup>, y una resta de atributos físicos y sexuales masculinos que no tenían y que también contribuía a identificarlas<sup>52</sup>. En esa resta de atributos también se encontraba la inteligencia.

A veces en las fuentes se alude a la “mentalidad femenina” para referirse a cierta debilidad mental de las mujeres (Ar. *Ec.* 110-111) y a su credulidad (Aeschyl. *Ag.* 485-486). De hecho, ya Semónides había explicado que Zeus había creado la mente (νόος) de las mujeres separadamente de la de los hombres, lo que explicaría el origen de sus mujeres-animales (Lefkowitz, 1981: 71). Lisias utiliza el mito de las amazonas con esa idea, señalando que se las creía hombres por ser las únicas de sus vecinos con armadura de hierro y ser las primeras en aprender a montar a caballo (Lys. 2.4). Las amazonas fueron esclavizando a sus vecinos y fueron temidas hasta que dieron con hombres valerosos (hombres de verdad, es decir: los atenienses) así que “el arrojo que poseían se igualó a su naturaleza” y “se las creyó mujeres más como consecuencia de sus desastrosas

---

<sup>51</sup> Sin ir más lejos, tanto en la pintura como en la escultura griega destaca cómo el cuerpo del hombre (adulto) marca la medida humana y se aplica tanto en niños (representados con el cuerpo del hombre en miniatura) como en mujeres (cuerpos masculinos a los que se les han incorporado algunos distintivos asociados con la mujer, principalmente los pechos).

<sup>52</sup> Por este motivo se ataca la hombría de aquellos que adoptan alguno de estos complementos, los afeminados: así ataca el Pariente la hombría de Agatón, aludiendo a su vestimenta femenina (vestido azafrañado, el ἰμάτιον, la cofia, sostén, aceites) frente a los distintivos varones que más propios de su sexo, como las sandalias laconias o el manto de lana (Ar. *Th.* 136-145, 227, 250,).

campañas que de sus cuerpos” (Lys. 2.5). Que las mujeres pudieran dar sabios consejos es tenido como una excepción, más que como norma (E. *Supp.* 293-294). Una manera de poner en valor la buena cabeza o razonamiento de una mujer era aludir a que pensaba como un hombre o tenía una “mentalidad viril<sup>53</sup>” (ἀνδρικήν (...) τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός) (X. *Oec.* 10.1) o actuaba como uno, tal y como elogia Edipo a sus hijas Ismene y Antígona “a ellas debo mi vida, ellas son mi sustento, ellas son hombres –no mujeres— para participar en mis fatigas, mientras que vosotros habéis nacido de otro, que no de mí” (Soph. *OC.* 1365-1369).

La inferioridad de la mujer con respecto al hombre se acababa manifestando de muchas maneras: desde la declaración directa de que un varón era intrínsecamente más valioso que una mujer<sup>54</sup>, a la consecuente pérdida de hombría si se fracasaba ante una joven testaruda<sup>55</sup>. Y, aunque buena parte del estereotipo negativo de la mujer, en la literatura griega procedía de una tradición ciertamente misógina, la misoginia más simplista no suele aparecer bien parada en la literatura: las actitudes abiertamente misóginas del Corifeo de viejos de *Lisístrata* son risibles por paródicas<sup>56</sup>; cuando Hipólito recita su famoso soliloquio de odio a las mujeres Eurípides no lo presenta como una actitud mesurada y razonable, sino como un exceso, otro más que se suma a la arrogancia del protagonista por pretender ser el hombre más virtuoso que existe<sup>57</sup>. A efectos prácticos, se utilizaba la desconfianza hacia el *genos* de las mujeres cuando interesaba por razones específicas (callar a una mujer determinada, poner a otra en su sitio...), pero la hostilidad abierta hacia el conjunto de las mujeres, para investigadoras como Mercedes Madrid, eran fenómenos culturales muy circunscritos a determinadas épocas en las que las mujeres, como otros colectivos, eran convertidas en chivos expiatorios<sup>58</sup> (1999: 11-12).

---

<sup>53</sup> En *Asambleístas*, la oratoria de Praxágora es justificada por que vivió cerca de la Pnyx y que a fuerza de escuchar a los oradores aprendió (Ar. *Ec.* 244).

<sup>54</sup> “No está bien que éste [Aquiles] se enfrente en combate a todos por una mujer. Un hombre es más valioso que mil mujeres en la vida” (E. *Al.* 1392-394).

<sup>55</sup> “Mejor sería, si fuera necesario, caer ante un hombre, y no seríamos considerados inferiores a una mujer” (Soph. *Ant.* 677-680).

<sup>56</sup> “Jamás dejaré de odiar a las mujeres” (ὡς ἐγὼ μισῶν γυναικας οὐδέποτε παύσομαι) (Ar. *Lys.* 1018).

<sup>57</sup> “¡Así muráis! Nunca me hartaré de odiar a las mujeres, aunque se me diga que siempre estoy con lo mismo, pues puede asegurarse que nunca dejan de hacer el mal” (E. *Hipp.* 616-648).

<sup>58</sup> No comparten este punto de vista Sarah Pomeroy (1987: 117) y Eva Cantarella (1991: 165), quienes consideran que el odio a la mujer es una característica fundamental e intrínseca de la cultura griega antigua.

### 2.1.3. El ideal de segregación sexual

En la literatura griega, principalmente en las tragedias atenienses del siglo V a.C. y la oratoria ática del siglo IV a.C., se alude con cierta frecuencia al ideal de segregación sexual entre hombres y mujeres. La manifestación más utópica de este ideal es la reclusión femenina en el hogar, conceptualizada en un espacio de la casa exclusivamente femenino, la *γυναικεία* o *γυναικωνίτις* (el gineceo). Este espacio podía ser una habitación o toda una planta en las casas más acomodadas<sup>59</sup>. Su acceso debía estar restringido físicamente: Jenofonte recomienda que “el alojamiento de las mujeres esté separado por un cerrojo del de los hombres (τὴν γυναικωνίτιν αὐτῆ, θύρα βαλανωτῆ ὀρισμένην ἀπὸ τῆς ἀνδρωνίτιδος), para evitar que se saque algo de dentro que no convenga ni que puedan procrear hijos los esclavos (τεκνοποιῶνται οἱ οἰκέται) sin nuestro consentimiento” (X. *Oec.* 9.5). De manera similar, en *Las coéforas* de Esquilo, cuando Egisto es asesinado por Orestes, un esclavo de la casa (*oiketēs*) da la voz de alarma y pide “(...) ¡Descorred los cerrojos que aseguran las puertas de las estancias de las mujeres (γυναικείους πύλας)! (...)” (vv. 875-880). En *Andrómaca*, Peleo se enfrenta a Menelao cuestionando su masculinidad: “tú que fuiste privado de tu esposa por un frigio, por haber dejado las salas de tu hogar sin cerrar y sin esclavos (ἄκκληστ’ ἄδουλα δώμαθ’ ἐστίας λιπών), como si tuvieras en palacio a una mujer prudente (...)” (E. *Andr.* 590-601). Una de las mujeres de *Tesmoforiantes* se queja de que el miedo a que sean infieles a sus maridos sea la causa de que ellos pongan “sellos y cerrojos en las habitaciones de las mujeres para vigilarnos (ταῖς γυναικωνίτισιν σφραγιῖδας ἐπιβάλλουσιν ἤδη καὶ μοχλοὺς τηροῦντες ἡμᾶς), y mantienen además perros molosos para ahuyentar a los amantes” (Ar. *Th.* 414-417).

Sin embargo, la mención un tanto recurrente en la literatura de que las mujeres vivían recluidas en su gineceo parece más una metáfora vistosa que el reflejo de una realidad (Iriarte, 1990: 23). Esta metáfora ni siquiera representaba el culmen de un ideal,

---

<sup>59</sup> Eufileto en su defensa explica cómo está distribuida la casa: “(...) poseo una casita de dos plantas iguales por la parte del gineceo y del androceo (κατὰ γυναικωνίτιν καὶ κατὰ τὴν ἀνδρωνίτιν)” (Lys. 1.9). Calvo Martínez en su traducción valora la posibilidad bastante verosímil de que, por mucho que Eufileto se presente como un ateniense de recursos limitados, la descripción de su casa (de dos plantas, en vez de una como era lo habitual) y sus propiedades (al disponer de varios esclavos) son indicios de que era un hombre relativamente acomodado (BCG, *Lisias. Discursos vol. 1*, 1988, p. 76). Sobre la posibilidad de que parte del dinero que amasaba se debiera a que prostituía a su mujer, y que parte de su defensa contra el asesinato de Eratóstenes se basaba en encubrir esta actividad con un supuesto delito de adulterio cometido por el asesinado, en “identidad de las prostitutas” en el apartado 3.2.2.

ya que, para la realización de gran parte de las labores y deberes femeninos, la mujer no podía vivir recluida en su hogar sino que debía salir de él muchas veces. El verdadero ideal ateniense, del que la reclusión solo formaba una pequeña parte, era el de segregación por sexos. Y esta segregación dentro del propio hogar no tenía por qué ser tan estricta, ya que importaba en la medida que separaba a hombres y mujeres que no pertenecían al mismo núcleo familiar. Fuera del *oikos*, este ideal buscaba que las vidas de hombres y mujeres trascurrieran en paralelo, con sus propias redes de sociabilización y trabajo doméstico, y que solo confluyeran (pública y privadamente) en momentos muy específicos y controlados.

La segregación sexual llevó a que se asociara el hogar, el ámbito familiar y la gestión privada, a la mujer<sup>60</sup>, mientras que se vinculaba el espacio público, el reconocimiento social y la administración de la *polis* al hombre. En el famoso *Discurso Fúnebre* de Pericles, no hay fama positiva para la mujer, ya que es inconciliable con la virtud:

“Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina (γυναικείας τι ἀρετῆς), a propósito de las que ahora vivirán en la viudez, lo expresaré todo con un breve consejo: si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza (ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χείροσι), vuestra reputación será grande, y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres (ἐπ’ ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ)” (Thuc. 2.45).

De igual manera, Andrómaca sostiene que “en primer lugar, abandoné el deseo de no quedarme en casa, lo cual —haya o no haya motivo de reproche para las mujeres— arrastra por sí solo mala fama<sup>61</sup> (...)” (E. *Tr.* 645-650).

De esta manera, la expresión metafórica más recurrente de mantener la separación de sexos es “enviar a la mujer a casa”, es decir, al ámbito privado, como hace Eteocles en *Los siete contra Tebas*, al exigir que “lo de fuera es cosa de hombres, que las mujeres no piensen en ello, ¡que se queden dentro de su casa y no perjudiquen! (ἐνδὸν δ’ οὔσα μὴ

---

<sup>60</sup> Las mujeres como administradoras y gestoras del hogar es una metáfora común: la encontramos en el *Económico* de Jenofonte (3.15; 7.40). También en *Asambleístas* de Aristófanes: “pues también en nuestras casas nos servimos de ellas como administradoras y dispenseras (ἐπιτρόποις καὶ ταμῖαισι)” (vv. 210-212); también en *Lisístrata*, cuando las mujeres se hacen con el control del tesoro de los atenienses de la Acrópolis aluden a que van a saber administrarlo porque de igual manera saben administrar los bienes del hogar (Ar. *Lys.* 493-495)

<sup>61</sup> πρῶτον μὲν, ἔνθα –κὰν προσῆ κὰν μὴ προσῆ ψόγος γυναιξίν –αὐτὸ τοῦτ’ ἐφέλκεται κακῶς ἀκούειν, ἥτις οὐκ ἐνδὸν μένει, τούτου παρεῖσα πόθον ἔμμνον ἐν δόμοις.

βλάβην τίθει)” (Aeschyl. *Th.* 200-202). Muy parecida es la sentencia de Eurípides en *Heráclidas*: “Para una mujer lo más hermoso es, junto al silencio, el ser prudente y permanecer tranquila dentro de casa (ἤσυχον μένειν δόμων)” (vv. 474-477). Algunos autores como Platón parecen apuntar a que este ideal de segregación habría calado en las propias mujeres, máximas interesadas en mantenerlo, hasta el punto de que podrían ser especialmente renuentes a ser vistas bebiendo y comiendo en público (γυναῖκας προσβιάζεσθαι τὴν σίτων καὶ ποτῶν), “acostumbrado [este sexo] a vivir sumergido en la oscuridad, si se intentara obligarlo a salir a la luz, oponiendo todo tipo de resistencia, vencería totalmente al legislador” (Pl. *Leg.* 781c).

Dentro del propio espacio de la casa, había lugares más propios para observar el exterior, como la azotea (Ar. *Ach.* 262), frente a otros más impropios, como curiosear desde la puerta: “Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de casa (ἔνδον) que estar de cotilleo en la puerta (ἢ θυραυλεῖν), mientras que al hombre le resulta impropio estar dentro (ὡς δὲ ἀνδρὶ αἴσχιον ἔνδον)” (X. *Oec.* 7.30). El enfado de los maridos si se encuentran a sus mujeres asomadas a la puerta también es mencionado en Ar. *Lys.* 792-793, si bien el más tajante al respecto es el orador Licurgo en referencia al desastre de Queronea (338):

“Entonces se podían ver, a las puertas de las casas, a mujeres libres (γυναῖκας ἐλευθέρας) llenas de miedo, acobardadas y preguntando si están vivos, unas, refiriéndose a su marido, otra a su padre, otras a sus hermanos, ofreciendo un espectáculo indigno de ellas y de la ciudad (ἀναξίως αὐτῶν καὶ τῆς πόλεως ὀρωμένας)” (Lycurg. *Contra Leócrates*, 40).

La principal motivación detrás del ideal de segregación sexual era asegurar la legitimidad de los hijos del cabeza de familia. Muy acertadamente, David Pritchard apunta a que este celo por defender la legitimidad de los hijos solo se entiende comprendiendo lo mucho que podía afectar a un ciudadano si la legitimidad de su *oikos* era puesta en duda por los rivales en un juicio, ya que si no era capaz de defenderla corría el riesgo de que, con su muerte, su *oikos* no sobreviviera y desapareciera con él, ya que los bastardos o hijos ilegítimos de su esposa no podían heredarle ni sucederle de forma legal (2014: 188). La restricción en la movilidad femenina que el ideal de segregación sexual facilitaba limitaría esta circunstancia, ya que sin un propósito que lo justificara, las mujeres no debían salir de su casa.

Por este motivo, las visitas masculinas de miembros fuera del ámbito familiar eran bienvenidas siempre y cuando contaran con el beneplácito del cabeza del *oikos*<sup>62</sup>, quien además podía recurrir a utilizar públicamente a las mujeres de su familia si así lo creía necesario: el uso de familiares (principalmente de la esposa) en los juicios a fin de conmovier a los jueces era una práctica conocida y denostada a partes iguales<sup>63</sup>.

Diferente era el caso en el que un desconocido no autorizado entraba en el *oikos*, ya que esta acción siempre era percibida como una agresión. Por un lado, porque inducía a sospechar la posibilidad de adulterio por parte del infractor con la esposa del perjudicado y arrojaba una sombra sobre la legitimidad de los hijos del *oikos*:

“Considero merecedores de menor castigo a los violadores que a los seductores: a unos les impone la muerte, a los otros les señala una doble pena, por estimar que quienes actúan con violencia incurren en el odio de los violentados, mientras que los seductores de tal forma corrompen el alma, que hacen más suyas que de sus maridos a las mujeres ajenas (ἀυτοῖς ποιεῖντας ἀλλοτρίας γυναῖκας ἢ τοῖς ἀνδράσι) ; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quien son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros (τῶν ἀνδρῶν ἢ τῶν μοιχῶν)” (Lys. 1. 32-33)

También porque la irrupción de desconocidos en la casa podía constituir una agresión real hacia el mobiliario y hacia las personas que en ese momento estaban en la casa (que con mayor probabilidad serían mujeres). Para recalcar la agresión sufrida, Demóstenes subraya cómo Evergo y su cuñado Mnesibulo “después de haber entrado en las habitaciones de mi mujer e hijos, se llevaron cuantos muebles me quedaban todavía en la casa” (D. 47. 53). De manera similar ocurre en todo el tercer discurso de Lisias de *Defensa frente a Simón*, donde explica que su rival:

---

<sup>62</sup> Cuando Crémilo invita a Pluto a su casa lo hace para que conozca a su mujer y a su único hijo, a los que nombra específicamente (τὴν γυναῖκα καὶ τὸν υἱὸν τὸν μόνον), con la intención probable de que toda la familia se beneficie de la presencia de la deidad de la riqueza (Ar. *Pl.* 249-251).

<sup>63</sup> Se alude a esta práctica en Ar. *Pl.* 382-385: “para conmovier a los asistentes también podía subir a la tribuna con su esposa e hijos”. Es muy posible que se hiciera porque, como vimos en el apartado anterior, se consideraba la súplica como algo inherentemente femenino, así que la única manera de que un hombre la hiciera sería a través de una tercera persona, su representante en los asuntos femeninos, su esposa. Platón alude a esto de manera despectiva al decir: “Y en general en un juicio, los magistrados no deben dejar al que habla jurar para dar fiabilidad a sus palabras, ni maldecirse a sí mismo y a su linaje, ni utilizar súplicas vergonzosas ni lamentos de mujer (καὶ γένοι μῆτε ἰκετεῖαις χρώμενον ἀσχήμοσιν μῆτε οἴκτοις γυναικείοις)” (Pl. *Leg.* 949b).

“se presentó de noche en mi casa beodo, arrancó las puertas y entró en el gineceo (εἰς τὴν γυναικωνῆτιν) cuando estaban dentro mi hermana y mis sobrinas (τῆς τε ἀδελφῆς τῆς ἐμῆς καὶ τῶν ἀδελφιδῶν), que llevan una vida tan decorosa que incluso se ruborizan cuando las ven sus allegados” (Lys. 3. 6).

Lisias recalca varias veces en el discurso la terrible acción de su contrincante destacando que había “invadido la estancia de jóvenes solteras y huérfanas (ἐπι παῖδας κόρας καὶ ὀρφανὰς εἰσιόντα)” (Lys. 3.7) y lo terrible de este hecho un poco más tarde, al señalar que había ido “en grupo a forzar puertas y entrar de noche (καὶ τὰς θύρας ἐκβάλλων καὶ νύκτωρ) en la habitación de mujeres libres (ἐπὶ γυναῖκας ἐλευθέρας)” (Lys. 3. 23).

Sin embargo, la insistencia de las fuentes literarias en referirse al ideal de segregación sexual, la reclusión de la mujer, y su sitio en el “espacio privado”, lejos de miradas ajenas, no constituye una prueba de que *de facto* estos ideales pudieran llevarse a la práctica por el conjunto de la población. Este va a ser el aspecto que vamos a tratar en el siguiente apartado.

## 2.2. La mujer en la realidad cotidiana

Al comienzo de *Lisístrata*, la protagonista se impacienta al ver que las mujeres están tardando en presentarse a la reunión que ella misma ha convocado para organizar su “huelga sexual”. Calonica, una de las primeras mujeres en llegar, la intenta calmar asegurándole que se presentarán, pero que tenga paciencia porque “a las mujeres les es difícil salir de casa (χαλεπή τοι γυναικῶν ἔξοδος). Una está *cuidando* del marido, otra despierta al siervo, esta acuesta al niño, aquella lo lava, la otra le da de comer a bocaditos” (Ar. Lys. 15-19). El listado que plantea Aristófanes es solo una pequeña muestra del gran número de tareas domésticas que la mujer debía hacer.



Tejer, por ejemplo, era una de las primeras labores que la mujer aprendía desde niña<sup>64</sup>, ya que en la mentalidad griega estaba profundamente ligada a la feminidad<sup>65</sup>. Otra de sus labores primordiales era asegurar la continuidad de su *oikos*, quedándose embarazada y dando luz a los hijos de su marido, así como criarlos y cuidarlos<sup>66</sup>. Su obligación de tejer y de mantener relaciones sexuales con su marido aparecen más adelante en *Lisístrata*, cuando Cinesias, marido de una de las huelguistas, le recuerda a su esposa sus obligaciones, aludiendo a cómo las gallinas están arrastrando la lana que ella no está tejiendo (τῆς κρόκης φορουμένης ὑπὸ τῶν ἀλεκτρούων) y cómo está descuidando con él “los ritos de Afrodita” (δὲ τῆς Ἀφροδίτης ἰέρ’) (Ar. *Lys.* 896-897).

La limpieza, el orden y el cuidado de la casa también eran obligaciones de la mujer que Jenofonte considera importantes, ya que facilitaban la administración de la casa, permitiendo saber y controlar qué objetos y materiales estaban disponibles para su uso y cuales había que adquirir (X. *Oec.* 8. 19; 9.9). La dueña de la casa no solo debía dirigir el trabajo de los esclavos (X. *Oec.* 10.10), sino además debía cuidarlos si caían enfermos (X. *Oec.* 7. 37).

La alimentación era otra de las ocupaciones domésticas fundamentales; la mujer no solo era la encargada de preparar las comidas del día, sino que también era responsable del almacenaje de alimentos mediante diferentes técnicas para hacer conservas, como salar o adobar las carnes, colocar estratégicamente el trigo en zonas altas y secas de la casa, o situar el vino en habitaciones oscuras y frías (X. *Oec.* 9.3-4). Evitar que los excedentes alimenticios se echaran a perder era una tarea esencial en cualquier casa, pero muy especialmente en la de un campesino, donde el flujo excedentario en determinadas estaciones era muy alto. Así pues, el orden natural en una familia campesina dedicada a

---

<sup>64</sup> Iscómaco, a Sócrates sobre su esposa: “¿No te parece que pude estar contento, si llegé a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto si recibía la lana (εἰ μόνον ἦλθεν ἐπισταμένη ἔρια παραλαβοῦσα ἱμάτιον ἀποδεῖξαι), o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas (ὡς ἔργα ταλάσια θεραπαίνας δίδονται)?” (X. *Oec.* 7.6).

<sup>65</sup> El adjetivo de “tejedora” aparece en varias inscripciones y en estelas funerarias, muestra de que esta actividad en una mujer estaba muy bien valorada en la comunidad (Kosmopoulou, 2001; Wrenhaven, 2009). En *Lisístrata*, los maridos mandan a las mujeres a seguir tejiendo y callando cuando les cuestionan sobre la guerra (Ar. *Lys.* 516-520). Que las mujeres son incapaces de parar de tejer es uno de los *gags* cómicos del comienzo de *Asambleístas*, cuando las mujeres disfrazadas de hombres se están organizando para infiltrarse en la Asamblea. La mujer representada tejiendo era un tema frecuente en las pinturas de vasos ya que guardaba profundas connotaciones eróticas (Williams, 1983).

<sup>66</sup> Criarlos porque durante las primeras etapas de vida, la madre / aya era la encargada de la educación básica del infante, su alimentación blanda y su limpieza. *Vid.* apartado 3.1.2., caso II (nodrizas).

la agricultura era que la mujer complementara a su marido ocupándose de estos trabajos, tal y como manifiesta Electra a su marido labrador:

“Precisamente debo compartir contigo voluntariamente las tareas aligerando tu trabajo (μόχθου’πικουφίζουσας) en la medida de mis fuerzas para que lo soportes mejor. Ya tienes bastante con tus labores de campo; el de la casa debo disponerlo yo (τὰν δόμοις δ’ἡμᾶς χρεὼν)” (E. *El.* 70-76).

Iscómaco pone en relieve el papel de su joven esposa recordándole que “mi aportación sería ridícula si no hubiera quien conservara lo que se almacena dentro<sup>67</sup>” (X. *Oec.* 7. 39-40).

Sin embargo, había otros deberes femeninos de gran importancia que obligaban a todas las mujeres (incluso a las de la élite) a moverse fuera de casa: la religión cívica. Sourvinou-Inwood ha reivindicado que las competencias de las mujeres en la religión griega han sido mal estudiadas desde la premisa de que ocupaban una posición meramente marginal cuando, en realidad, su posición era tan importante como la de los hombres, siendo la religión el único campo en que ambos sexos se complementaban en plano de igualdad<sup>68</sup> (1995: 115-116). La participación de las mujeres en los festivales religiosos (como las Dionisias, las Antesterias, las Panateneas, los Misterios Eleusinos...), y su protagonismo en aquellas celebraciones exclusivamente femeninas (las Adonias<sup>69</sup>, las Tesmoforias, el menadismo<sup>70</sup>...) las obligaba a moverse fuera de casa. Asimismo,

---

<sup>67</sup> Sin embargo, la aportación de la mujer en la agricultura iba más allá de lo que Jenofonte y Eurípides señalan, ya que, tal y como analizó Scheidel, las mujeres pobres del ámbito rural solían trabajar como jornaleras, ayudando en la recogida de olivas y grano en la época de cosecha (Scheidel, 1995 y 1996).

<sup>68</sup> “The role of women in the public sphere of religion had a much more important significance than is allowed by studies in which the investigation of gender roles is structured through the public-private opposition. (...) far from women and men having complementary and equal roles in the private sphere, while the public sphere was hierarchical and the position of two genders always unequal, in one particular sphere of the public religion women were complementary and equal to men, while in the oikos they were hierarchically unequal and subordinated to the head of the oikos even in religious matters (Sourvinou-Inwood, 1995: 118).

<sup>69</sup> Los gritos rituales y la actividad de las mujeres en los tejados durante las Adonias es objeto de burla en Ar. *Lys.* 387-398. Los cultos místicos son parodiados en Ar. *Ra.* 154-157 y en Ar. *Pl.* 1013-1016.

<sup>70</sup> El rey Penteo se muestra escéptico ante los nuevos ritos menádicos, los cuales considera una mala excusa de las mujeres para saltarse el decoro: “que nuestras mujeres han abandonado sus hogares por fingidas fiestas báquicas, y corretean por los bosques sombríos, glorificando con sus danzas a una divinidad de hace poco, a Dioniso (τὸν νεωστὶ δαίμονα Διόνυσον)” (E. *Ba.* 215-220).

algunos ritos cívicos realizados en el ámbito privado familiar, como la celebración de bodas o funerales, las hacía salir de los límites de su *oikos*<sup>71</sup>.

Y aun con todo, parece que el movimiento de las mujeres fuera de casa no era siempre una cuestión de “obligación”: Aristófanes presenta en escena situaciones en las que se entendía que una mujer se moviera fuera de casa, como podría ser que una amiga o vecina se pusiera de parto (Ar. *Ec.* 528-529), que fueran invitadas a comer a casa de una amiga (Ar. *Ec.* 348-349), que las mujeres se prestaran vestidos, joyas, dinero, utensilios a solas y sin testigos (Ar. *Ec.* 446-450), así como ir a la fuente a por agua<sup>72</sup> (Ar. *Lys.* 326-327).

Este movimiento más o menos frecuente de las mujeres fuera de su *oikos* solo viene a confirmar lo que ya habíamos planteado: que la reclusión femenina solo era un aspecto más dentro de una ideología que lo que realmente defendía era la segregación de sexos. Y sin embargo, ni siquiera esta pudo trasladarse completamente en todas las capas de la sociedad ateniense: este fue el caso de las mujeres dedicadas a oficios con gran visibilidad pública, como son las vendedoras del ágora y las dueñas de negocios (como posadas y tabernas). Todas estas mujeres ¿cómo encajaban todas estas mujeres en la ideología de segregación? ¿Su presencia pública era disruptiva en la sociedad? ¿O más bien el alcance del ideal de segregación fue mucho más limitado de lo que los autores de la élite han plasmado en las fuentes?

### 2.2.1. Fractura y reajuste del ideal

Para David Cohen, la clave del movimiento de las mujeres se puede explicar a través de que estas tuvieran un “propósito legítimo”, una justificación que la sociedad contemplara como razonable para salir de casa (1989). El problema del razonamiento de Cohen es que fundamenta su “propósito legítimo” en los estudios de antropología social de J. Williams realizados en los años ochenta sobre las mujeres musulmanas en un pueblo

---

<sup>71</sup> Aunque el banquete de las bodas segregara a los hombres y a las mujeres presentes, todos participaban conjuntamente en el acompañamiento del carro con los recién casados a su nueva casa. En lo referente a los funerales, las mujeres familiares del fallecido colaboraban activamente tanto en la limpieza como en la presentación del fallecido durante la exposición del cuerpo (*prothesis*), y eran las únicas mujeres a las que se les permitía participar en la procesión del fallecido al cementerio (*ekphora*) (Lissarrague, 1991: 200-203; Bruit, 1991: 409).

<sup>72</sup> Esta actividad está bastante representada en las figuras negras de hidrias decorativas frente a la época de figuras rojas, lo que Dolores Mirón pone en relación con la política de construcciones públicas de Pisístrato, entre otras causas (2003: 61-63).

libanés (1989: 11-12). No pocas veces la historiografía anglosajona sustenta sus teorías sobre la antigüedad griega aludiendo a la existencia de una “cultura mediterránea” o una “forma de ser mediterránea” cuyos rasgos antropológicos y culturales son rastreables hasta nuestros días, una postura que ya fue duramente criticada por Sourvinou-Inwood:

“The very concept of Mediterranean societies is the result of a particular interpretation of a series of data; it is not uncontroversial fact. As a native of one of the cultures that have gone into the making of this construct, that of modern Greece, I am perhaps better placed than many to recognize the ways in which anthropologists’ expectations have shaped their perceptions, let alone the interpretations” (Sourvinou-Inwood, 1995: 111).

Aunque estoy de acuerdo con la crítica de Sourvinou-Inwood, y considero que tiene razón al apuntar como este tipo de estudios de antropología comparada con las “culturas mediterráneas actuales” han afectado en buena medida a nuestro entendimiento del lugar de la mujer griega en la esfera pública, considero que la conclusión del “propósito legítimo” de Cohen es acertado porque va más allá de un “ser mediterráneo”: a lo largo de la Historia, pocas personas tenían la libertad absoluta de movimiento sin necesidad de una justificación. En el caso de la Antigüedad grecorromana, las personas que podían salir a la calle y moverse fuera de casa sin un propósito claro, pasando el día en el ágora, eran, ante todo, hombres libres de estatus ciudadano con sus medios de vida asegurados. Las mujeres, los esclavos, los ciudadanos menos acomodados y los metecos pocas veces podían simplemente pasear y mostrarse ociosos, y sus salidas fuera de la casa tendrían que poder justificarse<sup>73</sup>.

Además de la movilidad, el “propósito legítimo” de Cohen explicaría la aparente tolerancia (o más bien resignación) de la sociedad ateniense ante la presencia de mujeres

---

<sup>73</sup> La mujer que estaba en la calle, aparentemente sin hacer nada, solo podía estar esperando a ser “captada” por un hombre, es decir, era sospechosa de ser una prostituta. La relación entre prostitución y la calle se establece en el apartado 3.2.1.

La movilidad del esclavo también debía estar justificada (ir a comprar al ágora para sus amos, trabajar en un taller si lo habían alquilado, cumplir diferentes recados, etc.).

El ocio del ciudadano acomodado también podía ser compartido por el ciudadano campesino con tierras que produjeran lo suficiente como para subsistir (como bien queda reflejado en X. *Oec.* 9.14). La estacionalidad del trabajo de la tierra permitía que el campesino pudiera disponer de períodos en los que no tuviera que trabajar y pudiera dedicarse a los quehaceres de la polis (Vanhaegendoren, 2007: 10-12); en el caso de los campesinos con tierras que no dieran lo suficiente, estos períodos de asueto se aprovecharían para ejercer otro tipo de trabajo, quizás en la propia ciudad (*vid.* apartado 4.1.1.).

(entre las que también se contaban ciudadanas<sup>74</sup>) en trabajos de tradición femenina que requerían cierta movilidad<sup>75</sup> así como el desempeño de ocupaciones con clara visibilidad pública, como podía ser la venta al por menor en el ágora<sup>76</sup>. Además, es posible que existieran también “instrumentos” para mantener la segregación femenina incluso cuando la mujer estaba en el espacio público interactuando con hombres que no eran de su familia: el velo, frecuentemente representado en la iconografía griega pero pocas veces atendido por los investigadores, pudo haber sido utilizado a fin de hacer “invisible” a la mujer en el espacio público, tal y como ha planteado Llewellyn-Jones<sup>77</sup> (2003: 189-214).

La pobreza era una de las causas principales que forzaba a muchas mujeres de familias atenienses y no atenienses a trabajar. De hecho, πένης es el término griego con el que se designaba al “pobre”, el mismo que también caracterizaba a “aquel que tenía que trabajar diariamente para sobrevivir”<sup>78</sup>. Ser “pobre” en la mentalidad antigua no implicaba que las personas denominadas “pobres” estuvieran en la indigencia<sup>79</sup>; unas veces se empleaba para indicar la privación de posesiones (o derechos) que antes se tenían<sup>80</sup>; otras los *penetes* representaban el opuesto natural a la minoría de los *plousioi*, los ricos, aquellos que podían vivir holgadamente sin ejercer oficio alguno porque vivían de sus rentas. En general, los griegos no concebían una clase media con características propias y reconocibles, sino que “el punto medio” entre el que era rico y el que era pobre variaba constantemente dependiendo del contexto de su argumentación. El punto medio solía situarse allá donde el hablante decidía que se encontraba (generalmente, su propia posición). Para Vincent Rosivach, la pertenencia al grupo de los ricos o al de los pobres

---

<sup>74</sup> Sobre el empleo de la terminología de “ciudadana”, *vid.* apartado 2.3.2.

<sup>75</sup> Como serían los trabajos de curandera, comadrona (Caso I), el de nodriza (Caso II), o el de prostituta de calle (Caso III).

<sup>76</sup> *Vid.* 4.1.2.

<sup>77</sup> “The veil acts as a symbolic barrier and separates the emotional man from the rest of his society; in effect it turns a man into a woman, because it makes him socially invisible (...) the veil gives some degree of social freedom to women as connections are made between the veil and the house (Llewellyn, 2003: 17). Sin embargo, una vez más una de las facetas más problemáticas de la argumentación de Llewellyn-Jones es que se sustenta en buena en la comparación del velo con la *hijab* islámica, con comparaciones de división de esfera pública y privada sobre el “Middle Eastern” and “some Mediterranean models of spatial use” (2003: 192, 198, 200 y ss.).

<sup>78</sup> LSJ, s.v. πένης.

<sup>79</sup> El término que se empleaba para mencionar a este grado máximo de pobreza era πτωχός, aplicada al mendigo que pedía, y que cargaba con una estigmatización con la que no cargaban los πεινητες, ya que trabajaban. En palabras de Nieto Alba: “en ningún tiempo ningún pueblo ha despreciado el trabajo por sí mismo. Lo denostable (...) es la sujeción social y pretendida limitación espiritual de este —como medio de ganarse la vida— impone a los hombres” (Nieto Alba, 2010: 531).

<sup>80</sup> Algunos ejemplos: Lys. 21.25; Is. 5.10; X. *Smp.* 4. 29-33 (esp. 32).

era una cuestión de “doble percepción”: por un lado, de cómo el individuo se percibía a sí mismo; por otro, de cómo lo percibían los demás, es decir, toda su comunidad<sup>81</sup> (1991: 196-197).

Aunque la pobreza no comportaba maldad, se entendía que las situaciones de necesidad fomentaban ciertos comportamientos delictivos, lo que explicaría la constante sospecha de que artesanos, vendedores, taberneros, etc., estuvieran cometiendo algún tipo de fraude: se trabajaba por necesidad, la necesidad hacía que los trabajadores ganasen la mayor cantidad de dinero posible, lo que a su vez fomentaba las malas prácticas<sup>82</sup>.

Es llamativa la estrecha relación que algunos autores antiguos parecen establecer entre democracia-ciudadanos pobres-ciudadanos sin esclavos:

Al hablar sobre la democracia, Sócrates le pregunta a Eutidemo qué entiende por “pueblo”; Eutidemo responde que “son los ciudadanos pobres” (τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν ἔγωγε). Ante una nueva pregunta de Sócrates sobre quiénes considera que son los ricos y con qué criterio se llama a unos ricos y a otros pobres, Eutidemo contesta: “Son pobres, en mi opinión, los que no tienen bastante para pagar lo que deben, y los ricos los que tienen más que suficiente (τοὺς μὲν, οἷμαι, μὴ ἰκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἰκανῶν πλουσίους).” (X. *Mem.* 4. 2. 37). Esta respuesta le

---

<sup>81</sup> Demóstenes acusa a Áfobo de que “pretende convertirme en pobre, y en rico siempre que quiere” (χρέα φησὶν ὑπὲρ ἐμοῦ ἐκτετεικέναι καὶ πένητ’ ἐνταυθοῖ ζητεῖ ποιεῖν) (D. 27.54); muy similar al argumento que emplea en otro de sus discursos contra Áfobo: “pues no cabría pensar que quisiera convertirme en pobre a mí, su hijo, y desease, en cambio, hacer todavía más ricos a estos, que ya eran ricos (οὐ γὰρ ἂν ἐδόκει τὸν μὲν υἱὸν ἐμὲ πένητα βούλεσθαι καταστῆσαι, τούτους δὲ πλουσίους ὄντας ἔτι πλουσιωτέρους ποῆσαι ἐπιθυμεῖν)” (D. 29.45).

<sup>82</sup> “Pero es que la pobreza comporta una tara y enseña a un hombre a ser malo por culpa de la necesidad” (ἢ τοῖς ἔχουσι μηδέν; ἀλλ’ ἔχει νόσον πενία, διδάσκει δ’ ἄνδρα τῇ χρεῖα κακόν) (E. *El.* 375-376). “Y es que la pobreza (πενία) tiene tal vez algo embarazoso y difícil, pero está separada del deshonor, como que la falta de recursos, según creo, revela, en muchos casos, no una maldad de carácter, sino una insensibilidad de la fortuna” (Démades, *Sobre los doce años*, 8).

Por otro lado, se consideraba que la riqueza fomentaba la *hybris*, comportamientos incívicos ligados al abuso de su mayor poder: compárese la alusión a la necesidad a causa de la pobreza (ἀπορίαν) que hace Demóstenes en el 29.22 (“en efecto, sé que todos vosotros estaríais de acuerdo en que quienes deponen falsos testimonios pueden querer hacer tal cosa movidos por dinero a causa de su pobreza, por compañerismo o por malquerencia hacia las partes procesales”) con el comportamiento desmesurado y ambicioso que puede producir en los ricos en Demóstenes 45.67 (“Pues a los unos la fatalidad de su pobreza les otorga cierta condescendencia entre quienes juzgan humanamente; en cambio, los sinvergüenzas desde su opulencia, como éste, no podrían alegar ninguna excusa justa, sino que evidenciarán que obran así por sordidez, ambición y desmesura, y por pretender que sus disposiciones sean más firmes que las leyes. A vosotros nada de esto os interesa, sino que el débil, si es víctima de una injusticia, pueda tomar justicia del rico. Esto sucederá si castigáis a los tan manifiestamente malvados desde su opulencia”).

Una puesta al día de la asociación de la pobreza con la criminalidad en el ámbito ateniense en Fernández Prieto, 2016.

sirve a Sócrates para plantear una pregunta: “¿te has dado cuenta entonces que algunos con muy poco no solo les basta sino que incluso ahorran, mientras que otros con grandes fortunas no tienen suficiente?” (X. *Mem.* 4. 2. 37).

En *Política*, Aristóteles se pregunta “¿cómo es posible impedir [en una democracia] que salgan las mujeres de los pobres” (*Pol.* 4. 15. 13 = 1300a), refiriéndose a “que salgan a trabajar”, ya que dos libros después plantea que “los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres y de los niños como servidores” (Arist., *Pol.* 4. 8. 23 = 1323a). La falta de esclavos en relación con la pobreza y como motivación para que una mujer libre tenga que salir a trabajar en ocupaciones esclavas también es escenificada por Eurípides, cuando Electra le pide al Forastero (que es Orestes disfrazado) que se comuniquen con su hermano y le cuente su penosa situación, que así describe:

“que con mi propio esfuerzo fabrico mis vestidos en el telar, si no quiero llevar desnudo el cuerpo y privado de ropa (αὐτὴ μὲν ἐκμοχθοῦσα κερκίσιν πέπλους, ἢ γυμνὸν ἔξω σῶμα κάστερήσομαι); que voy a por agua al río (αὐτὴ δὲ πηγὰς ποταμίους φορουμένη), y que no participo en fiesta, sacrificio ni coros (ἀνέορτος ἱερῶν καὶ χορῶν τητωμένη). Rehúyo por vergüenza a las mujeres, pues soy virgen (ἀναίνομαι γυναῖκας οὔσα παρθένος)” (E. *El.* 302-311).

En la obra se deja caer varias veces que el *oikos* del marido de Electra (un anciano labrador) carece de esclavos; de hecho, el propio Orestes confunde a su hermana con una esclava “que lleva en su cabeza rapada el peso de un cántaro” (E. *El.* 110) y no con la señora de la casa. En definitiva, la carencia de esclavos parece que fue un elemento significativo de pobreza y una razón por la que las mujeres de la familia tuvieron que salir de su lugar en la casa y ponerse a trabajar.

Si tenemos en cuenta que el cumplimiento de algunos deberes femeninos conllevaba cierta movilidad de las mujeres fuera de su *oikos*, y si sumamos que bastantes mujeres debido a la pobreza de sus familias y a la falta de mano de obra esclava también se moverían fuera de su casa con asiduidad, amparadas por el “propósito legítimo” de contribuir a la supervivencia de su familia, podemos inferir que el ideal de segregación no siempre se cumplía ni podía cumplirse. Por esto hablamos de una “fractura” del ideal, pero no una ruptura total del mismo, ya que la segregación entre sexos como máxima aspiración social se mantuvo con más o menos peso en Atenas desde finales del siglo VI a finales del siglo IV a.C.

Sin embargo, el que el ideal no pudiera ser nunca aplicado en su totalidad para un amplio sector de la población libre femenina propició que continuamente hubiera una redefinición o un reajuste del ideal, a fin de que se pudiera justificar y acomodar: ejemplo de ello era que la ocupación profesional de una mujer no interfiriera en sus verdaderas obligaciones femeninas (las domésticas). Esta conciliación entre unos deberes y otros ha estado presente en diversas etapas de la Historia. Gillian Clark ya señaló que tanto en la Antigüedad como en la actualidad, el trabajo doméstico tiene la particularidad de expandirse hasta ocupar todo el tiempo del que se disponga (1989: 15). Por esta razón las labores del hogar pueden ocupar todo el día a la mujer íntegramente dedicada a ellas (como se apunta en *Lisístrata*, 15-19), mientras que en el caso de la mujer que tenía que compaginar un trabajo con sus obligaciones domésticas, las segundas se realizarían en un tiempo menor. A esto nos referimos con “reajuste”: la mujer no dejaba de lado los deberes de su sexo, pero si se añadían otros nuevos, ella y su familia debían adaptarse a esta situación.

### **2.3. La población femenina de Atenas**

La población asentada de forma permanente en el Ática puede ser clasificada en tres grandes grupos: el de los ciudadanos y sus familias, el de los metecos, y el de los esclavos. Sin embargo, conocer con exactitud el número de personas que componía cada uno de estos grupos, o la suma total de la población ática es, por desgracia, bastante difícil de precisar-

Esta dificultad se debe, en buena medida, a la propia naturaleza de los datos transmitidos por las fuentes. Estos datos proceden, sobre todo, de listados parciales realizados con el objetivo de reclutar a un sector específico de la población: varones (ciudadanos sobre todo) en servicio activo<sup>83</sup> (Sancho Rocher, 2012: 18).

---

<sup>83</sup> El intento más notable por censar al conjunto de la población fue el realizado por Demetrio Falero entre el 317 y el 307 a.C. Citando a Ctesicles, Ateneo cuenta que el resultado del censo fue que en el Ática había 21.000 ciudadanos atenienses, 10.000 metecos y 400.000 *oiketes*, es decir, esclavos domésticos (Ath. 272c). Estas cifras, sin embargo, solo parecen contemplar, por un lado, a los varones (atenienses y metecos) que pudieran ser levados para incorporarse al servicio militar activo (Sealey, 1993: 19). Dado que el ciudadano ateniense era iniciado en la efebía entre los 18 y 20 años, comenzaba el servicio hoplítico activo entre los 20 y 29 años, y de los 29 hasta los 60 años podía ser llamado a filas (Bundrick, 2012: 23), esto significa que los



Otro problema son las cifras sin ninguna adscripción oficial dado que en la polis no existían ni los medios ni el interés por contabilizar a su población<sup>84</sup>. Esto hace que a veces los autores den ciertas cifras que no corresponden a una realidad comprobada sino a una simple aproximación, matizada por su propia percepción (de todo menos objetiva): la alusión a “los 30.000 ciudadanos” que aparece un par de veces en las fuentes pudo haber tenido un carácter más figurativo que real<sup>85</sup>; el miedo de que la población esclava duplicara a la libre, hizo que muchas veces se atribuyeran números exageradamente altos al número de esclavos que había, a pesar de que nunca se realizó ningún censo<sup>86</sup>.

Otro problema sería el de los cambios demográficos bastante significativos que se sucedieron en época de guerras, hambrunas, epidemias, etc. y que el gobierno de la polis intentó paliar tomando medidas extraordinarias con las que limitar o aumentar el cuerpo de ciudadanos, promover el asentamiento de extranjeros residentes o la colonización, etc.

El protagonismo que recibe el cuerpo de ciudadanos en las fuentes ha afectado muchas veces al análisis historiográfico actual, que tiende a confundir habitante con ciudadano sin tener en cuenta a los diferentes grupos sociales que conformaban el total de la población de Atenas (Cohen, 2000: IX-X; 9-10).

No existe un consenso sobre el número hipotético de habitantes que podría tener el Ática. Sealey sugiere que la población total sería mayor de las 100.000 personas aunque no llegaría a las 200.000 (1993: 22), mientras que para Hansen 200.000 habitantes constituirían el mínimo y 250.000 el máximo (2006: 93). Por otro lado, atendiendo a la capacidad agraria del suelo ático, Moreno sostiene que Atenas podía sustentar entre

---

varones de estatus ciudadano menores de 18 y los ancianos mayores de 60 no eran contabilizados en este tipo de censos. Por descontado, tampoco lo eran las mujeres.

<sup>84</sup> Y cuando sí era de interés (como, por ejemplo, para controlar la tributación), no nos han llegado referencias en las fuentes: es el caso del *metoikion*, el impuesto que debían pagar los metecos por residir en Atenas. Aunque debía de existir un medio de controlar que los metecos pagaran este impuesto y, por tanto, una manera de haber contabilizado el número de metecos en la polis, no encontramos en las fuentes referencias numéricas al respecto (Sancho Rocher, 2012: 23).

<sup>85</sup> Aunque en las notas de su traducción, Carlos Schrader infiera que los 30.000 ciudadanos que se mencionan en Hdt. 5.97.2. puedan ser el número de ciudadanos de su época, ya que también aparece en Pl. *Smp.* 175e (BCG, *Heródoto. Libro V Terpsicore*, 1981: p. 176), la mención los 30.000 en Hdt. 8.65 le hacen plantear que este número, al ser sexagesimal, pudiera tratarse de un guarismo genérico para designar a una muchedumbre (Schrader, BCG, *Heródoto. Libro VIII Urania*, 1989: p. 106). Quizá en esta clave podríamos leer las menciones de los 30.000 tan recurrentes; no dejaba de ser un número genérico (ej. en Ar. Ec. 1131-1133).

<sup>86</sup> Ctesicles y los 400.000 esclavos en el Ática (Ath. 272c); Hiperides y los 150.000 esclavos en las minas de plata (Fr. 29 Jensen) serían el reflejo exagerado de esta percepción, que Hansen prueba con detalle en 1988: 11-13.

52.000 a 106.000 personas sin importar grano del exterior, cifra que podía duplicarse gracias al abastecimiento comercial de trigo<sup>87</sup> (2007: 302-311). Edward Cohen llega incluso a plantear que Atenas pudo haber albergado 300.000 personas o más, comparándola con la moderna ciudad de Luxemburgo (2000: 13).

## Propuesta porcentual

La gran variabilidad de cualquier población a lo largo de tres siglos, la falta de censos oficiales, y la dificultad de conocer las proporciones exactas de ciertos sectores humanos como son las mujeres, los niños, los ancianos, y los esclavos, etc. son importantes limitaciones que dificultan nuestro entendimiento de la sociedad ateniense en general y de las mujeres de Atenas en particular. Así pues, antes que adherirnos a unas cifras hipotéticas sobre la cantidad de habitantes, se ha preferido plantear el análisis de los tres grupos (ciudadano, meteco y esclavo) desde porcentajes de población<sup>88</sup>.

Según los cálculos de Orlando Patterson, desde el siglo V a.C. a comienzos del período romano, el porcentaje de población esclava de las grandes *poleis* griegas (especialmente en Atenas, Corinto, Egina y Quíos) se situaría entre el 30-33% de la población<sup>89</sup> (1982: 354). Es decir: en contra de la percepción de los propios griegos, la población esclava no solo no superaba a la libre, sino que además solo constituiría un tercio del total<sup>90</sup>. Esto supondría también que la mitad de la población libre no poseía ningún esclavo, gran parte de la otra mitad solo dispondría de uno o dos<sup>91</sup>, y solo una minoría tendría un gran número de esclavos<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> De hecho, Moreno llega a plantear que la población ciudadana (incluyendo a mujeres y niños) de Atenas en el 431/2 a.C. (justo antes de que empezara la Guerra del Peloponeso) pudo haber llegado a los 200.000 (2007: 311).

<sup>88</sup> Estos porcentajes se han inferido de las últimas investigaciones de Hansen, 1988; 2006; Cohen, 2000; Sancho Rocher, 2012.

<sup>89</sup> Por el contrario, Cynthia Patterson (2009: 156) considera que la proporción sería 1:1 entre toda la población esclava en relación con la población adulta masculina.

<sup>90</sup> Hansen calcula que en el siglo IV a.C. pudo haber entre 66.000 y 93.000 esclavos frente a una población libre de 133.000 a 186.000 (Hansen, 1988: 12).

<sup>91</sup> Analizaremos con detalle la proporción de esclavos por habitante en el apartado siguiente.

<sup>92</sup> Este planteamiento es diferente del presupuesto marcado por Finley y su concepción de la cultura griega como una sociedad esclavista y no simplemente como una “sociedad con esclavos” porque en casi todos los aspectos de la vida cotidiana había esclavos (cf. M. I. Finley (1960): “Was Greek Civilization Based on Slave Labour?” en M. I. Finley (ed.) *Slavery in Classical Antiquity*, Heffer&Sons, Cambridge, pp. 52-72; *apud* Patterson, 2009: 155).

Siguiendo los presupuestos de Finley, investigadores como Scheidel (2005) o Acton (2014) consideran que el porcentaje de esclavos sería mucho mayor. Para Acton, la ratio entre esclavos y libres sería 2:1 y subiría enormemente en época clásica a 5:1 (2014: 286).

Es posible que la mayor parte de la población libre, es decir, entre el 53-55% del total, se enmarcara dentro del estatus ciudadano. Sancho Rocher calcula que, siguiendo la clasificación soloniana, la mitad de este cuerpo ciudadano estaría formado por *thetes*; los *zeugitas* conformarían gran parte de la otra mitad, perteneciendo la minoría restante a las clases más altas, la de los *hippeis* y la de los *pentakosiomedimnoi*<sup>93</sup> (Sancho Rocher, 2012: 32). La población meteca sería incluso menor que la esclava, en torno al 12-14% del total<sup>94</sup>.

Una vez planteada la posible estructuración de la población de Atenas, vamos a explorar las características propias que tenía cada estatus para las habitantes de Atenas según si eran esclavas, “ciudadanas” o metecas.

### 2.3.1. Las mujeres no libres: esclavas

En las fuentes se denomina a las esclavas de diversas formas, dependiendo del aspecto que se quisiera enfatizar de su condición<sup>95</sup> (Vlassopoulos, 2011: 117); algunos términos como *amphipolos*, *therapaina* y *oiketis*, acentuaban la implicación doméstica de las esclavas<sup>96</sup>. Otras palabras como *dmoe* o *andropodon* indicaban también el origen libre

---

Fisher, que también se apoya en los estudios de Finley y Ste. Croix, se centra en otros dos aspectos, quizá más relevantes en nuestro estudio: por un lado, que lo que los historiadores contemporáneos califican como “sociedad esclavista” suele referirse, por un lado, a sociedades donde el 20-25% de la población trabajadora es esclava; o, por otro, a aquellas sociedades donde la clase dominante o la élite obtenía la mayoría de su riqueza del trabajo esclavo. En esos términos, Atenas era una sociedad esclavista (Fisher, 2007: 328).

<sup>93</sup> Traduciéndolo a porcentajes esquemáticos: de entre los ciudadanos, el 50% pudieron ser *thetes*, 45% *zeugitas*, y 5% *hippeis* y *pentakosiomedimnoi*.

Es posible que los 30.000 ciudadanos fuera un lugar común porque establecería aproximadamente el mínimo necesario para que la democracia ateniense pudiera ser operativa (para cubrir todas las plazas de magistraturas, puestos en tribunales, etc.). Las últimas investigaciones apuntan a que el cuerpo de ciudadanos llegaría a cifras de entre 45.000 y 60.000 antes de la guerra del Peloponeso (Sancho Rocher, 2012: 20-21).

<sup>94</sup> Para Hansen la diferencia sería incluso mayor: epigráficamente, la proporción de metecos con respecto a ciudadanos podría ser de 1:3 (un meteco por cada 3 ciudadanos) (1988: 11).

<sup>95</sup> Este fenómeno era común entre hombres y mujeres esclavos, pero en este apartado nos vamos a centrar en el caso de las mujeres.

<sup>96</sup> LSJ, s.v. ἀμφιπόλος: “busied about, busy; handmaid, waiting-woman”. Es un término habitual en Homero para referirse a las esclavas domésticas (ejs: Hom. *Il.* 6. 324; Od. 1. 331).

LSJ, s.v. θεραπαινά “fem. of θεραπῶν, handmaid or female slave”. Lycurg. *Contra Leócrates*, 29, 55; Ar. *Ec.* 1112 y ss. (personaje parlante); Ar. *Ran.* 503-518 (personaje parlante); Soph. *Tr.* 49 y ss; Is. 8. 35; Lys. 1. 8, 16, 18; Pl. *Teet.* 174a (θεραπεινῆς); D. 27. 46; D. 30. 35; D. 46. 21; D. 47. 56; D. 59. 35; Thphr. *Char.* 22.10-11.

LSJ, s.v. οἰκέτις “fem. of οἰκέτης” en E. El. 104. Sin embargo, es más común verla en masculino, οἰκέτης “household slave; frq. synonym. with doulos” (X. *Mem.* 2.3.3; Ar. *Lys.* 1203-1206; Ar. *Nu.* 5; D. 29. 38; D. 47.81; D. 48.14-15). Es llamativo que cuando se refiere a hombres

de las mujeres que habían caído en la esclavitud a consecuencia de un conflicto bélico<sup>97</sup>, *doule* designaba a aquella esclava que lo era de nacimiento<sup>98</sup>. Según las intenciones del interlocutor, la esclava podía ser referida como *soma*, un “cuerpo”, un término jurídico para subrayar que no era más que un objeto<sup>99</sup>, o como *he anthropos*, palabra que aunque servía para designarla como un ser humano, podía cargar con una connotación de desprecio cuando se aplicaba a un esclavo<sup>100</sup>. Quizás *pais*, “muchacho/a”, era la forma más cariñosa y familiar de referirse a cualquier persona de condición esclava, aunque, al mismo tiempo, como era la misma palabra que se empleaba con los niños, también la infantilizaba<sup>101</sup>.

Para Vlassopoulos, estos términos cargaban también con otras connotaciones: el empleo de *doulos* enfatizaba la relación de poder entre el dominado y el dominante, que era libre (*eleutheros*)<sup>102</sup> (2011: 118), mientras que la palabra *andrapodon* (“pies de hombre”) se construyó en relación con *tetrapodon* (“cuatro patas”) y subrayaba la relación entre los esclavos y el ganado, lo que para Vlassopoulos reducía la condición de la persona a un objeto más de propiedad del amo (2011: 119).

---

y mujeres se utilice el sintagma οικέται ἢ θεράπαινα (en Is. 8.9; Lyc. *Contra Leócrates* 29) en vez de formarlo con el plural de οικετις; quizás el uso de *oiketis* no era tan habitual como lo era el de *therapaina*.

<sup>97</sup> LSJ, s.v. δμῶή: “female slave taken in war”. Aparece en la *Ilíada* (6. 323; y es habitual en la tragedia ática (Aeschyl. *Supp.* 335, 997; Soph. *Ant.* 578, 1189). Comparte la misma raíz semántica que *domus* en latín, por lo que señala también la función doméstica de las esclavas.

LSJ, s.v. ἀνδράποδον, “one taken in war and sold as a slave, whether originally slave or free, captive”. Lys. 4.1; Lys. 12. 8 (lista de esclavos de un taller); Is. 8. 35 (esclavos que cobran un sueldo); utilizado continuamente en D. 27. 6, 20, 31, 61; D. 29. 3.

<sup>98</sup> LSJ, s.v. δοῦλος “prop. born bondman or slave, opp. one made a slave”. En femenino es δούλη, y aparece en E. *Andr.* 144; E. *El.* 110; Soph. *Tr.* 53, 63, 298-302; Soph. *Ant.* 517; D. 59.49; Pl. *Leg.* 930d-e; Ar. *Pax.* 535-538.

<sup>99</sup> Como se emplea en D. 47.6: τὸ δὲ σῶμα.

<sup>100</sup> LSJ, s.v. ἀνθρώπος “6. In the voc. freq. in a contemptuous sense, as when addressed to slaves, etc. 7. Slave. (...) II. As fem. woman, contemptuously, of female slaves”. Ejs: Lys. 4. 5, 8-10, 12, 19; D. 47.14-15, 16.

<sup>101</sup> LSJ, s.v. παῖς: “condition, slave, servant, man or maid (of all ages)”. Aunque es especialmente abundante referido a varones (Soph. *Ant.* 1087; Ar. *Ra.* 37, 612-617, 847-848; Ar. *Ach.* 889; Ar. *Ec.* 833; D. 54. 4; Thphr. *Char.* 14.9. 14-15; 18.2. 3-5; 20.10. 21-24; 30.15. 28-30), también se utiliza en femenino (ej. Ath. 642b). En *Leyes*, Platón compara los correctivos no humillantes que se aplican a los niños para evitar que se vuelvan caprichosos con el tipo de correctivos que hay que aplicar a los esclavos para educarlos; acto seguido, recalca la importancia de sancionar el mal comportamiento también de los libres sin excederse en las sanciones (Pl. *Leg.* 793e). Ateneo cuenta cómo el poeta Epícates en *El difícil de vender* hace que un esclavo se indigne de que les llamen *pais*, incluso hombres más jóvenes que el esclavo al que llaman “chico” (*apud* Ath. 262d).

<sup>102</sup> No en balde, de *doulos* deriva el término abstracto referido a la esclavitud (*douleia*) que es el antónimo natural de la palabra libertad (*eleutheria*) (Vlassopoulos, 2011: 117).

Habría que subrayar que dentro de la condición esclava, las mujeres podían estar un tanto ocultas: cuando Millett analizó la argumentación en *Política* de Aristóteles con respecto a la esclavitud, se dio cuenta de que el filósofo a la hora de definir al esclavo suponía por defecto que se trataba de un varón<sup>103</sup>; de hecho, Aristóteles insiste en que “mujer” y “esclavo” son dos categorías diferentes, de lo que se infiere que el filósofo no está teniendo en cuenta que dentro de la categoría de “esclavos” había también mujeres (2007: 181-183). Lejos de ser un problema exclusivo de Aristóteles, el considerar que las mujeres eran una categoría aparte de la de los ciudadanos, los metecos y los esclavos ha sido un error que se ha perpetuado incluso en la historiografía actual<sup>104</sup>.

La identidad de una persona, aunque engloba rasgos múltiples, a veces es reducida por el resto de la comunidad a una sola identidad, la que se opone al grupo mayoritario (Maalouf, 2010). En el caso de las mujeres, su “naturaleza femenina” era el rasgo identitario que más rápidamente se podía percibir. Esto no quiere decir, sin embargo, que en Atenas todas las mujeres partieran de la misma posición, como algunos investigadores han defendido, ya que la condición libre o esclava tenía en la antigüedad (y ha tenido siempre en la historia humana) una importancia fundamental cuyas implicaciones marcaban de por vida al individuo que pasaba por (o se quedaba atrapado en) la esclavitud (Patterson, 1982).

Otro aspecto que debemos considerar es el señalado por Vlassopoulos: durante la antigüedad, la institución de la esclavitud no tuvo siempre las mismas características ni en el tiempo ni en las diversas culturas; el investigador pone en relieve cómo la democracia pudo tener efectos en la interacción de trabajadores libres y esclavos en Atenas, y critica la visión tan estática que muchas veces se ha aplicado a la institución, sin ponerla en relación con su contexto histórico (2011: 127-128). Incluso la cultura griega antigua tenía ciertos problemas para justificar la esclavitud más allá de que fuera un mal necesario: Millett señala cómo Aristóteles incurre en contradicciones notorias al defender la “naturaleza esclava” de ciertos seres humanos al mismo tiempo que entendía (como cualquier griego de su época) que la esclavitud era una calamidad arbitraria que podía afectar a cualquier individuo, fuera justa o injustamente (2007: 190). Contradicciones similares se encuentran en el trato de los espartanos respecto a los

---

<sup>103</sup> Como por ejemplo en Arist. *Pol.* 1253b24-1254a13 (Millett, 2007: 183).

<sup>104</sup> “Aristotle’s implicit assumption that gender only really exists among the free” (Patterson, 2009: 161).

hilotas, en los que se mezclan elementos de integración con el de exclusión más extrema (Fisher, 2007: 330)

## **Características de las esclavas**

### ***Origen***

Toda persona esclava lo era bien por nacimiento, bien por infortunio. Los esclavos de nacimiento no eran muy numerosos ya que como estrategia (“generar” esclavos en vez de comprarlos) no era muy efectiva: si cada parto aumentaba el riesgo de muerte de la mujer y la mortalidad infantil era muy alta durante los primeros años de vida del recién nacido<sup>105</sup>, a medio plazo resultaba más barato comprar el esclavo ya adulto que criarlo desde pequeño, porque hasta que no alcanzaba los seis, siete años no estaba capacitado para hacer ningún trabajo. Pese a todo, las familias con recursos o los dueños de negocios sustanciosos pudieron haber permitido (o forzado) a alguna de sus esclavas a tener hijos. Los hijos e hijas de esclavas partían de una posición de desventaja, ya que, si bien como cualquier esclavo podían obtener su libertad por diversos medios, al haber nacido en cautiverio se les presuponía cierta debilidad de carácter: “Nada vale el esclavo frente a la raza libre” οὐδὲν τὸ δοῦλον πρὸς τὸ μὴ δοῦλον γένος) (E. *Or.* 1115). “[Soy] un esclavo. No me amparo con ello; pues no me lo permite mi condición” (E. *Al.* 858). Teognis llega a sentenciar que de una esclava no nace un hijo que pueda tener las cualidades de un hombre libre (οὐδέ ποτ’ ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον) (Theogn. 1. 538). Las generaciones de hijos esclavos son también aludidas en *Edipo Rey* de Sófocles, cuando antes de que a Edipo se le revele el grado de parentesco que guarda con su mujer Yocasta, llega a plantearse “lo peor”, siendo hijo de madre esclava por tres generaciones (Soph. *OT* 1062-1127). Lisias acusa a Agorato de ser esclavo e hijo de esclavos (δοῦλος καὶ ἐκ δούλων ὄντα) (Lys. 13. 18).

Gran parte de los esclavos lo eran como resultado de un secuestro por parte de piratas y esclavistas, que no solo atacaban navíos comerciales sino también poblaciones costeras, muy especialmente las extranjeras (como las de tracios, las de escitas, etc.). Otra gran parte de las personas esclavizadas constituían el botín de alguna guerra<sup>106</sup>. Muchos vendedores de esclavos actuaban de intermediarios de estos piratas y esclavistas que

---

<sup>105</sup> Vid. apartados 3.1.1. (caso I) y 3.1.2. (caso II).

<sup>106</sup> Especialmente las mujeres y los niños. Algunos ejemplos en E. *Ba.* 509-514 y en Soph. *Aj.* 485-491, 496-499.

vendían a los esclavos en emplazamientos concretos de las ágoras de las *poleis* más grandes<sup>107</sup>.

Ya fueran compradas o esclavas al nacer, podía recibir un (nuevo) nombre. Este nombre podía ser asociado con la esclavitud, bien porque era un etnónimo de su lugar de origen (como eran los nombres de Tracia, Frigia...), o bien porque era un nombre extranjero pero bastante común entre esclavos (como podía ser, por ejemplo, Manía). Sin embargo, igualmente común era que los esclavos tuvieran nombres sin ningún tipo de asociación con la esclavitud, nombres griegos que podían compartir con personas libres<sup>108</sup> (Vlassopoulos, 2010).

### ***Etnicidad y distintivos***

En las fuentes literarias se percibe un fuerte componente étnico en los esclavos, en los que suele predominar un origen extranjero y no griego<sup>109</sup>. Para Millett esta identificación de los esclavos con los bárbaros es un fenómeno histórico bastante común en las sociedades esclavistas, que suelen identificar al esclavo con el forastero<sup>110</sup> (2007: 194). La *Ifigenia* de Eurípides dice: “es natural que los griegos dominen a los bárbaros, y no que los bárbaros manden a los griegos, madre. Pues esa es gente esclava, y los otros son libres”<sup>111</sup> (E. *Al.* 1400-1401). La fuerza ideológica de esta máxima y de otras similares<sup>112</sup> calaron con tanta intensidad en la sociedad que incluso Aristóteles se sirve de la cita para apoyar su argumentación en *Pol.* 1252b7-9 (Robertson, 2008: 86-87).

Es bastante común en las fuentes encontrar esclavas de origen tracio<sup>113</sup>, como la Θρακτῆ θεραπευίς que se ríe de que Tales se haya caído a un pozo por estar mirando las estrellas (Pl. *Teet.* 174a). En la mentalidad griega los tracios tendían a ser asociados con

---

<sup>107</sup> Vid. apartado 4.1.1.

<sup>108</sup> Para Robertson, la decisión del dueño de ponerle un nombre griego a su esclavo era sumamente importante porque no existían limitaciones para hacerlo, como sí sucedía a la hora de poner nombre a los hijos, donde la tradición onomástica familiar tenía gran peso y limitaba la elección de los nombres (2008: 95-96).

<sup>109</sup> Millett señala como apenas podemos identificar a un “puñado” de esclavos de origen claramente griego (2007: 194).

<sup>110</sup> En ese sentido, en su calidad de “el Otro” dominado pero como potencial enemigo, Millett apunta que tanto Platón como Aristóteles aconsejan evitar las concentraciones de esclavos que compartan la misma nacionalidad (2007: 198).

<sup>111</sup> βαρβάρων δ’ Ἑλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ’ πῦ βαρβάρους, μήτηρ, Ἑλλήνων: τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἳ δ’ ἐλεύθεροι.

<sup>112</sup> “(...) soy esclava yo [Helena], que procedo de hombres libres: pues todos los bárbaros son esclavos, a excepción de uno (...)” (E. *Hel.* 274-276).

<sup>113</sup> Tanto en la ficción (Ar. *Th.* 293-294) como en las fuentes epigráficas (DTA 87; IG II<sup>2</sup> 1557; IG II<sup>2</sup> 11688).

esclavos casi por defecto; uno de los motivos eran los tatuajes o estigmas típicos de su cultura<sup>114</sup>: según Heródoto, el tatuaje era distintivo de la nobleza tracia frente a los plebeyos, que iban sin tatuar (Hdt, 5. 6. 2). Esta idea entraba en conflicto directo con cómo los griegos percibían a los tracios, ya que los helenos asociaban los tatuajes con los esclavos<sup>115</sup>, y muy en particular, con aquellos que habían tratado de fugarse<sup>116</sup>. Por otro lado, también se consideraba que los tracios eran un pueblo susceptible de ser esclavizado (Pl. *Teet.* 175d.), quizás porque, de hecho, los piratas solían atacarlos o porque acababan muchas veces como botín de guerra.

Esto no significa, sin embargo, que la esclavitud griega se basara en presupuestos raciales (como sí lo fue la esclavitud americana del siglo XIX) ya que los griegos eran conscientes de que podían ser esclavizados, frecuentemente por otros pueblos, y aunque menos habitual, también por otros griegos (Finley, 1981: 104). Y, si la esclavitud no estaba basada en supuestos raciales (Gruen, 2011), caer en ella era simple cuestión de mala suerte y podía tener un carácter temporal. En Atenas, además, parece que no hubo una señalización clara ni a través del vestuario ni mediante otras posibles marcas<sup>117</sup> que diferenciara a los esclavos de los libres (Cohen, 2000: pp. 132-133). Aunque en el caso de las mujeres, la cabeza rapada “a lo escita” (ἐσκυθισμένον ξουρω) pudo haber sido distintivo de algunas esclavas<sup>118</sup>, no debió de serlo en exclusiva: algunas mujeres libres pudieron llevar el pelo corto por razones prácticas, tal y como se presenta a Electra (E. *El.* 241). Dada la costumbre de que las mujeres casadas llevaran el pelo largo y cubierto

---

<sup>114</sup> La representación de los tracios con los tatuajes es muy recurrente en la iconografía griega (Kosmopoulou, 2001: 289). La palabra griega *στιγματιάς* se refiere a cualquier tipo de marca realizada sobre el cuerpo, ya sea lo que nosotros entendemos como “estigmas” o ya sean “tatuajes”.

<sup>115</sup> Ar. *Lys.* 326-331 se habla del bullicio que hay junto a la fuente “atosigada por esclavas y los esclavos estigmatizados”.

<sup>116</sup> Los esclavos fugados si eran atrapados se les estigmatizaba para dejar constancia física de su intento de fuga, lo que les dejaba en el cuerpo la señal permanente de que eran (o habían sido) “no libres” (Gager, 1999: 155). Quizás por este motivo los pescateros de Dífilo (*Fr.* 67 Kassel-Austin) tratan de esconder sus estigmas. En la *defixio* SGD 52 (s. III a.C.) se maldice a un tal Quitón, tejedor de redes (δικτουπλόκος) que está tatuado (στιγματιάς), señal de que era (o podía haber sido en algún momento) un esclavo fugado.

<sup>117</sup> Con la salvedad, claro está, de aquellos esclavos que ya llevaran marcas o tatuajes (como los tracios) o aquellos que al haber intentado fugarse hubieran sido castigados.

<sup>118</sup> El rapado de cabeza de las mujeres ha tenido, históricamente, fuertes connotaciones en muchas culturas porque eliminaba una de las características consideradas más femeninas (el cabello largo). Al asociarse muchas veces el cabello con la vanidad, el rapado ha sido a lo largo de la Historia un castigo recurrente para las mujeres, así como también un rito de paso (como en Esparta). No obstante, el rapado de pelo de un esclavo o esclava recién adquirido también podía obedecer a razones prácticas, como podía ser eliminar una potencial infestación de piojos.



en Atenas (Llewellyn-Jones, 2010), es normal que Orestes la confunda con una esclava; pero el espectador, que sabe quién es Electra y conocedor también de que la protagonista está casada con un labrador pobre al que tiene que ayudar en las tareas agrícolas, es posible que entienda que lleva el pelo tan corto y sin cubrir para realizar las fatigosas tareas de labranza<sup>119</sup>.

### ***Protección de los esclavos***

Cohen señala que en la legislación ateniense se protegía a todo habitante del Ática “fuera niño o mujer u hombre, libre o esclavo” de la explotación sexual o el abuso. Amparándose en la legislación citada por Demóstenes (21.47), Cohen (2000: 160) sostiene que la ley autorizaba la persecución pública (*graphe*) por *hybris*:

“Si alguien comete ultraje contra alguien (sea un niño, una mujer, o un hombre, de los libres o de los esclavos) o algún delito contra alguno de éstos, denúncielo ante los tesmótetas el ateniense que lo desee de entre aquéllos a los que les es lícito hacerlo: y que los tesmótetas introduzcan el asunto ante el tribunal de la Heliea en un plazo de treinta días a partir de aquel en que esté fechada la presentación de la denuncia, si ningún asunto público lo impide, y en caso contrario, cuanto antes sea posible(...) Si la pena estimada por el ultraje es pecuniaria, permanezca preso, en caso de que haya ultrajado a un hombre libre, hasta que pague la multa por completo” (D. 21. 47).

Sin embargo, la teórica protección contra la violación de las personas esclavas que defiende Cohen solo debía darse cuando se perjudicaba al esclavo como propiedad de su amo; difícilmente la ley evitaba que su amo pudiera ejercer algún tipo de perjuicio contra él: sin ir más lejos, al final de la propia ley que cita Demóstenes se establece una pena diferente si el ultrajado es un hombre libre<sup>120</sup>; y, aunque Esquines también cite esta ley, presentándola como una regulación contra el proxenetismo (1. 15-17), tenemos constancia de que la mayoría de mujeres (y hombres) empleados en los burdeles

---

<sup>119</sup> No todos los *thetes* eran remeros ni jornaleros; algunos dispondrían de granjas pequeñas que podían no darles lo suficiente para subsistir. La cuestión es, como apunta Fisher, cuántos de estos pequeños campesinos podrían permitirse uno o dos esclavos (2007: 333). Los que no, tendrían que emplear a otros miembros de su familia (como el caso que representa Electra), o emplearían mano de obra (libre o esclava) en épocas muy puntuales de cosecha (2007: 334).

<sup>120</sup> Una discusión sobre esta cita en *cf.* Ober, J.: “Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens”, *Social Philosophy and Policy Foundation* 17, 2000, pp. 27-60; y en *cf.* Olbrys, K. – Samaras, Th.: “Is Ancient Democracy Quasi-liberal?”, *Revue Internationale des Droits de l’Antiquité* n° 54, 2007, pp. 111-141.

atenienses eran de condición esclava (casos III y IV), así como la sospecha de que cierto sector de las prostitutas libres (e incluso ciudadanas) pudieron serlo por iniciativa del propio *kyrios* (apartado 3.2.2).

Por otro lado, es evidente que las condiciones de los y las esclavas en Atenas pudieron tener ciertas particularidades: el Viejo Oligarca se queja de la imposibilidad de distinguir a un libre de un esclavo en Atenas (Ps-X. *Ath.* 1.10) y de que tanto los esclavos como los metecos podían ejercer la *isegoria*, “libertad de palabra” (1.12). Por supuesto, cabe la posibilidad de que la oposición clara del autor con el sistema democrático le haya llevado a exagerar algunos aspectos, de forma o no intencionada<sup>121</sup>. Para Vlassopoulos, las quejas de Pseudo Jenofonte no hacen más que demostrar la existencia de ciertos “free spaces” donde había una interacción bastante fluida entre personas (mujeres incluidas) libres y esclavas, dando lugar a las “identidades borrosas” (*blurring identities*) que caracterizaron en buena medida a la sociedad ateniense del siglo V a.C.: “Free spaces are spaces that brought together citizens, metics, slaves and women, created common experiences and interactions, and shaped new forms of identity” (Vlassopoulos, 2007: 38).

Aunque se agradece la inclusión de las mujeres en el análisis de Vlassopoulos, nos planteamos, sin embargo, hasta qué punto estas podían beneficiarse de las “identidades borrosas”: a una mujer por el simple hecho de ser identificada como tal, en el espacio público de una sociedad que aspiraba a un ideal de segregación sexual, se le atribuiría un estatus bajo. Y aunque había mecanismos legislativos para amparar a las mujeres libres que, pese al ideal, no estaban segregadas<sup>122</sup>, la situación de las mujeres esclavas en el espacio público era más insegura que la de los varones pese a que su condición fuera la misma<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Ya hemos visto la importancia de las percepciones, y como en el caso de las mujeres y los esclavos, el lenguaje que podían emplear y su manera de hablar dependía mucho de la posición jerárquica que guardaran con su interlocutor.

<sup>122</sup> D. 21. 47 = Aeschin. 1. 16; D. 57.30.

<sup>123</sup> El análisis de los *free spaces* de Vlassopoulos es fundamental, pero en su entusiasmo por defenderlo hace que en algunos momentos se exceda al asegurar que la *politeia* democrática tuvo un efecto drástico en toda la población en su conjunto (metecos, esclavos y mujeres incluidas) porque “destroyed any general discrimination against artisans, workers and shopkeepers as such” y que hizo imposible la discriminación contra ellos (2007: 50).

## Familias con esclavas

A la hora de adquirir esclavos no había precios estandarizados, sino que existía un amplio margen (entre 50 dracmas en adelante), ya que dependía de muchos factores: la oferta y demanda de esclavos, el grado de especialización del esclavo en cuestión, y su sexo.

Según Scheidel, la ley de la oferta y la demanda también funcionaba de forma periódica en la antigüedad, muy especialmente en lo concerniente a los trabajos: cuando el pago de la mano de obra libre era mayor que la esclava y cuando el precio de los esclavos era bastante bajo, había un mayor número de esclavos y de personas interesadas en adquirirlos (2005: 2). En términos comparativos, Scheidel considera que en Atenas era más barato obtener esclavos y ponerlos a trabajar que contratar mano de obra libre. Sin embargo, Cynthia Patterson considera que la mano de obra esclava, esencial para la economía productiva de Atenas, no reemplazaba el trabajo de los libres sino que actuaba como un apoyo: no en balde, los 86 trabajadores del Erecteion cuyo estatus se puede identificar (20 ciudadanos, 42 metecos y 20 esclavos), todos recibían el mismo pago por su trabajo<sup>124</sup> (Patterson, 2009: 156, 159).

Se pagaba más por esclavos especializados en determinados trabajos y tareas. Un ejemplo analizado por Alicia Chueca es el caso de una subasta del siglo V a.C. de una esclava tracia y otra macedonia, Areté y Políxena, cuyo precio de subasta, 361 y 310 dracmas respectivamente era altísimo para lo que solía ser en la época. Para Chueca, estos precios tan elevados podrían explicarse por el grado de especialización de estas mujeres, posiblemente como heteras<sup>125</sup> (2000: 155-158).

Sin especialización, el precio de las esclavas solía ser menor al de los varones (Scheidel, 2005: 9).

Aunque hay diversas opiniones en torno al promedio de esclavos que una familia podía poseer, la mayoría de los investigadores actuales coinciden en que había muchos menos de lo que se creía. Familias como la de Demóstenes, con catorce esclavos en casa y cincuenta distribuidos en dos talleres constituirían la excepción y no la norma<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> La inscripción donde aparecen es la IG I<sup>3</sup> 476, datada en el 408/7 a.C.

<sup>125</sup> Sobre el grado de especialización del trabajo de las heteras frente al de las prostitutas, *vid.* apartado 3.2.3 (caso IV).

<sup>126</sup> D. 27, frente al [D.] 59: Apolodoro presenta a la familia de Neera y Estéfano como acomodada; los numerosos gastos de su *oikos* se deben a lo que tienen que gastar al día para

Blundell considera que incluso entre los ciudadanos atenienses más ricos tener más de diez esclavos sería una rareza (1995: 146).

Según los cálculos estadísticos de Hansen, el *oikos* promedio constaría de unos cinco miembros<sup>127</sup>: los dos esposos, dos niños y un par de manos extra. Por supuesto que el núcleo familiar sufriría una serie de variaciones a lo largo del tiempo; Hansen contempla estas variaciones en lapsos generacionales de treinta años, en los que el número de miembros del *oikos* oscilaría de un mínimo de tres a un máximo de, a veces, siete personas (2006: 60). Estas variaciones ocurrirían por el número de veces que la mujer podía dar a luz, la alta mortalidad infantil, así como que en momentos concretos un *oikos* acogiera a familiares necesitados (mujeres principalmente) como pudieran ser tías, hermanas, hijas no casadas, viudas o divorciadas (Hansen, 2006: 52-60).

Su forma de vida como esclava dependería directamente de la capacidad y el estilo de vida de la familia que la había adquirido, así como su capacidad de medrar social y económicamente. Las esclavas de familias ricas (ya fueran de ciudadanos de las dos clases censitarias más altas o metecos enriquecidos) probablemente se dedicarían a las tareas domésticas. La señora de la casa, liberada de las labores más duras (buscar agua a la fuente, moler grano, etc.) se dedicaría a dirigir a todos los esclavos de la casa y a tejer. En cambio, en casi la mitad de la población que sí podía tener y mantener un esclavo o dos, en su calidad de “manos extras”, las esclavas podrían haber participado activamente en el negocio familiar, como pudiera ser una posada (caso VII), una taberna (caso VIII) o cualquier otro negocio artesanal (capítulo 5). En algunos casos, incluso (y con el beneplácito del dueño), podían quedarse con una pequeña parte del dinero ganado y ahorrarlo<sup>128</sup>.

---

alimentar a tres criaturas (los hijos de Neera), dos esclavas y un criado (θεραπαίνας δύο καὶ οἰκέτην διάκονον) ([D.] 59. 42). Al gasto de mantener a 8 personas en el mismo hogar habría que añadir el lujoso tren de vida que llevaban Neera y Estéfano, aspecto que Apolodoro explota en su beneficio.

Contrario a esta opinión, Peter Acton considera que medio centenar de esclavos sería el promedio en las familias ricas, que muchas casas podrían haberse permitido tener una docena de esclavos a su cargo, y que solo una minoría serían los que no se podrían permitir ningún esclavo (2014: 285).

<sup>127</sup> Aunque cinco sea la media a la baja, ya que Hansen plantea que la media menos ajustada y más realista sería la de seis (2006: 52-53).

<sup>128</sup> Vid. apartado 3.2.2. “ocupaciones secundarias: la hipótesis sobre las tejedoras”.

La otra mitad de la población libre, en cambio, no se podía permitir adquirir y/o mantener un esclavo, por lo que habría recurrido a los miembros de la familia como mano de obra<sup>129</sup>.

## La liberación

La esclava podía alcanzar la libertad si sus amos decidían concedérsela, en agradecimiento por sus servicios (como, por ejemplo, el caso de la antigua ama de cría en D. 47.55-56). Otras veces, la propia esclava podía comprar su libertad con el dinero que hubiera ganado trabajando (podría ser el caso de las inscripciones IG II<sup>2</sup> 1556-1558). A veces, terceros compraban su libertad (D. 57. 34). La liberta (ἀπελευθέρρα) entonces adquiriría el estatus de meteca (Blundell, 1995:145), con los derechos y obligaciones propios de su nuevo estatus<sup>130</sup>, entre las que se encontraba la de disponer de un *prostates*, un ciudadano ateniense que la representara y que, en el caso de las libertas de familias atenienses, lo más natural sería que fuera su antiguo amo el que actuara como tal<sup>131</sup> (Fisher, 2007: 339).

Los pormenores de las manumisiones griegas no están claras. Fisher plantea que pudiera haber distintos tipos y que algunos santuarios pudieron estar implicados en la regulación de las relaciones posteriores entre el antiguo dueño y el liberto (2007: 337). El tipo de obligaciones entre los ex esclavos y sus antiguos amos es incierto: Millett (2007: 205) se apoya en *Leyes* de Platón para defender que los libertos en Atenas, además de cumplir con las obligaciones de su nuevo estatus de metecos, pudieron tener significativas obligaciones con sus antiguos amos con el riesgo de ser esclavizados de nuevo si no las cumplían:

“Pero también se debe poder detener al liberto, si alguno no cuidare a los que lo emanciparon o no lo hiciere suficientemente. El cuidado (θεραπεία) consiste en que el manumiso (τὸν ἀπελευθερωθέντα) acuda tres veces al mes al hogar del manumisor

---

<sup>129</sup> En el estatus ciudadano sería una amplia mayoría de los *thetes* y cierto número de *zeugitas*. Para Fisher, la presunción general entre los atenienses era que cualquiera que pudiera se compraría un esclavo y esto haría que aquellos que no pudieran fueran especialmente señalados como pobres: “the ideological points remain, that even if half or more of the Athenians owned no slaves, they would all hope to be able to afford one some day, and would like it to be thought they did or might” (2007: 332).

<sup>130</sup> Trataremos el estatus de las metecas en el apartado 2.3.3.

<sup>131</sup> Para Deborah la asignación del antiguo dueño (o su hijo) como *prostates* del liberto era automática, frente a los metecos libres de nacimiento que podían elegirlo libremente (Kamen, 2013: 45).

(πρὸς τὴν τοῦ ἀπελευθερώσαντος ἐστίαν), declarándose dispuesto a hacer lo que sea necesario de lo que es justo y posible que haga, y en que contraiga matrimonio con el consentimiento del que fuera su señor (καὶ περὶ γάμου ποιεῖν ὅτιπερ ἂν συνδοκῆ τῷ γενομένῳ δεσπότη). No debe serle posible llegar a ser más rico que el que le dio la emancipación, sino que lo que supere esa cantidad debe convertirse en propiedad del amo (γίγνέσθω τοῦ δεσπότου)” (Pl. *Leg.* 915a).

Sin embargo, aparte de Platón ninguna otra fuente alude a obligaciones tan específicas como “acudir tres veces al mes al hogar del manumisor, declarándose dispuesto a hacer lo que sea necesario de lo que es justo y posible que haga”, ni la necesidad de que el antiguo amo dé el visto bueno a su casamiento, ni la prohibición de “llegar a ser más rico que el que le dio la emancipación” bajo riesgo de caer de nuevo en la esclavitud (Pl. *Leg.* 915a-b). Es bastante posible que existieran algunas obligaciones cuya naturaleza no conocemos del todo<sup>132</sup>, y que la manera de romper totalmente con el antiguo amo se hiciera a través del pago de la *phiale*, es decir, la dedicación de un vaso votivo a Atenea con un valor de cien dracmas y una inscripción pública que dejaba constancia de su liberación (Fisher, 2007: 337).

Alcanzar la libertad era una aspiración que todos los esclavos, hombres y mujeres, compartían, y no solo porque los libres tuvieran amparo legal contra abusos y agresiones físicas y sexuales, sino también y muy especialmente porque ser libre era un estatus claramente superior, tal y como expresó Schaps: “freedom was not only a set of rights; it was a *social class*” (1998: 176). La libertad de relacionarse socialmente y de establecer vínculos con aquellas personas que se deseara era exclusivo de los libres. Las mujeres de estatus libre disponían de esa autonomía y elaboraban sus redes sociales entre amigas, vecinas y familiares, siempre y cuando lo hicieran de forma separada y paralela a los hombres (Schaps, 1998: 179). Las limitaciones que una mujer libre podía tener con razón de su sexo eran mucho menores que las restricciones que cualquier persona esclava tenía<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cohen, por su parte, niega la existencia de cualquier relación sancionada legalmente que obligara al liberto a implicarse con su antiguo amo de forma continuada (2000: 145, 150-151).

<sup>133</sup> Pomeroy elimina las evidentes diferencias entre las mujeres de estatus libre y esclavo, y las ventajas que las ciudadanas atenienses gozaban con respecto a las metecas al simplificar su razonamiento y reducir al mismo papel a todas las mujeres en Atenas, como si conformaran una sola “clase” homogénea: “The Athenian style of democracy was oppressive to all women, for all were underclass, like metics and slaves, whereas in Sparta it was all helots and perioikoi –men and women alike— formed the populous underclass” (Pomeroy, 2007: 361).

### 2.3.2. Las mujeres libres privilegiadas: “ciudadanas”

En este apartado analizaremos, por un lado, los aspectos que diferenciaban a las mujeres de los hombres de estatus ciudadano; por otro, veremos de qué privilegios gozaban las ciudadanas atenienses frente a otras mujeres libres.

Claro que, antes de todo, deberíamos especificar a qué nos referimos exactamente al denominar “ciudadanas” a las mujeres atenienses. Muchos historiadores evitan utilizar este tipo de vocabulario al considerar que el adjetivo “ciudadano” solo puede aplicarse sobre los hombres, que eran los que podían ejercer sus derechos y obligaciones políticas con respecto al gobierno de su *polis*. Como las mujeres atenienses jamás pudieron participar en la vida política de la ciudad, muchos prefieren evitar la palabra “ciudadana” para no producir malentendidos. Sin embargo, otros investigadores han apuntado que la ciudadanía de las mujeres no era “activa” como la de los hombres, sino más bien “pasiva” o “latente”, ya que reproducía el cuerpo de los ciudadanos varones (Kamen, 2013: 94). Este debate sobre la naturaleza de la “ciudadanía” femenina se ha apoyado con frecuencia en el empleo en las fuentes de dos términos esenciales, ἀσθή y πολίτις, que parecen referirse a aspectos muy concretos del estatus ciudadano de las atenienses.

Si la πόλις era la ciudad entendida como unidad política, el ἄστυ era el núcleo urbano y la *chora*, es decir, la ciudad percibida territorial y metafóricamente como una comunidad. Ambas concepciones cuentan con asignaciones tanto en masculino (*polites*, *astos*) como en femenino (*politis*, *aste*) y se refieren al estatus ciudadano de las personas aludidas<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Cohen plantea una hipótesis bastante rompedora, sosteniendo que *astos* y *aste* no se emplean para señalar el estatus ciudadano del individuo, sino que se utiliza para señalar la pertenencia territorial del individuo, es decir, que es una persona del lugar (*insider*), y no un *xenos* (*outsider*). Según su razonamiento, las personas que no tenían estatus ciudadano pero que habían nacido en el Ática entrarían en esta categoría de *astoi*; y, dado que la ley de ciudadanía de Pericles (451/0 a.C.), restringía el acceso al estatus ciudadano (*polites*) a aquellos que eran hijos de dos *astoi*, Cohen sostiene que los habitantes naturales del Ática tendrían acceso potencial a la ciudadanía (2000: 50-66). Sin embargo, la argumentación de Cohen no termina de sostenerse. Patterson es especialmente crítica con él, al señalar que gran parte de su hipótesis se sustenta en la definición de *astos* dada por el LSJ como argumento de autoridad. En el LSJ, *astos* se define como aquel que “solo tiene derechos civiles” frente a *polites* “que tiene también derechos políticos”. Patterson señala que esta definición no es adecuada cuando se comprueba el uso ateniense de *astos* y *polites* en las fuentes. “It is unfortunate that E. Cohen uses the lexicon as ‘authority’ for his own argument on this point (Patterson, 2009: 177-178). Además, la conexión que establece Cohen entre ciudadanía y el haber nacido y ser local de un territorio parece estar bastante influida por la concepción estadounidense de lo que es un ciudadano americano.

El empleo de *astos* y *aste* recalca la participación en la vida comunitaria de los atenienses de ambos sexos (Bundrick, 2012: 20). Esta participación englobaba deberes y obligaciones de tipo religioso (donde las *astai* desempeñaban un importante papel)<sup>135</sup>, económico y legal<sup>136</sup>. En definitiva, lo que distinguía a los *astoi* y las *astai* de otros habitantes de la polis era su pertenencia a una “entidad mayor” y su participación en la comunidad como colectivo; a la hora de enfatizar las obligaciones individuales de tipo político, se recurrían a los términos *polites* y *politis* (Patterson, 2009: 168-169).

La utilización de *politis* es más difícil de entender porque no tiene las atribuciones enteramente políticas que tiene el *polites* (asistir a la Asamblea, a los tribunales, participar en las magistraturas, etc.). Algunos investigadores han reducido la importancia del término *politis* a una mera anomalía, ya que apenas se utiliza en comparación con *aste*, que aparece con frecuencia en las fuentes<sup>137</sup>.

Sin embargo, aunque mucho menos habitual que *aste*, la presencia de *politis* no es tan marginal como algunos han sostenido: John Gould la ha detectado hasta en siete fuentes distintas (en tragedia, oratoria y filosofía)<sup>138</sup> (1980: 40) y acentúa cómo una mujer siempre es *politis* en calidad de hija, hermana o esposa de un varón miembro de la familia que es *polites* (1980: 46). Tal y como destaca Cynthia Patterson:

“The Athenian conception of citizenship as ‘sharing the polis’ had both a male and female aspect; the shares of men and women were different but nonetheless shares, distinguishing those who held the, both men and women, from the nonshareholders, the noncitizens and *xenoi*” (Patterson, 2009: 169).

---

<sup>135</sup> Como ponen en valor Sourvinou-Inwood (1995: 115-116), Blundell (1995: 126) y Patterson (2009: 177).

<sup>136</sup> El empleo de *aste* y *politis* en los discursos demosténicos ha sido comparado por Claude Mossé: el empleo de *aste* en relación con los casos judiciales sobre derecho familiar y las prácticas de su *oikos*, en calidad de madre/esposa/hija de ciudadano (1985: 79).

<sup>137</sup> Mossé, 1990: 54-55; Blundell, 1995. Pritchard señala como las fuentes también emplean expresiones como *attike gyne* (mujer/esposa ática), pero, en cambio, el adjetivo *athenaios* (ateniense) estaba reservado solo a los ciudadanos varones (2014: 177).

Una selección de ejemplos de *astai* solo en Demóstenes y Apolodoro: D. 47.40, 45; D. 48.53; [D.] 59. 16, 17, 92, 118, 119.

<sup>138</sup> Soph. *El.* 1227 (ὃ φίλταται γυναῖκες, ὃ πολίτιδες); E. *El.* 1335 (ὃ χαῖρε, πόλις: χαίρετε δ’ ὑμεῖς πολλά, πολίτιδες); Pl. *Leg.* 814c (ἐπιμελεῖσθαι δὲ πάντας τοὺς πολίτας καὶ πολίτιδας) D. 57.30 (ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων); [D.] 59. 112 (ὥστε καὶ ὑπὲρ τῶν πολιτίδων σκοπεῖτε); Is. 8. 43 (ὡς ἡ μήτηρ ἡμῶν οὐκ ἦν πολῖτις); Arist. *Pol.* 1275b33 (τὸ ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος). Gould también incluye una obra de de Menandro (*Sik.* 197).



A lo largo de este estudio, hemos optado por denominar “ciudadanas” a las mujeres que eran madres, hijas y esposas de ciudadanos atenienses, es decir: a las transmisoras potenciales de derechos de ciudadanía a los hijos varones, sin ninguna atribución política activa. El empleo de este término es meramente funcional; se quiere evitar la repetición de largos sintagmas nominales como “mujeres de estatus ciudadano” que tampoco aportan ninguna claridad al análisis; además, habiendo dejado claro que no les estamos confiriendo ninguna atribución política, “ciudadanas” es una categoría analítica que opera en contraposición a las categorías de “esclavas” y “metecas”.

### **Particularidades de la experiencia “ciudadana” de la mujer**

Para Deborah Kamen las diferencias entre hombres y mujeres de estatus ciudadano eran más significativas que las que existían entre hombres y mujeres esclavos o metecos de ambos sexos (2013: 87). Una de estas diferencias era el carácter temporal que tenía la figura del *kyrios* para los varones atenienses. El *kyrios* era un ciudadano ateniense (generalmente de la familia) que actuaba como representante legal<sup>139</sup> y guardián protector de los menores de edad y de las mujeres atenienses. Esta es la primera gran diferencia: mientras que en el caso de los hombres, al alcanzar la mayoría de edad y entrar en la vida adulta<sup>140</sup>, se independizaban de su *kyrios*, las mujeres atenienses nunca alcanzaban la mayoría de edad y siempre tenían que tener uno asignado. Originalmente, su primer *kyrios* solía ser su padre, pero, si se quedaba huérfana, un hermano o un tío desempeñaba ese papel. Cuando se casaba, el marido pasaba a ser su nuevo *kyrios*, aunque no siempre: John Gould denomina “doble *kyreia*” a ciertos casos en los que el antiguo *kyrios* de la recién casada mantenía su potestad, entrando en conflicto con los intereses del nuevo *kyrios*<sup>141</sup>. Sin embargo, estos conflictos no debían de ser muy habituales ya

---

<sup>139</sup> Excepcionalmente, cuando el *kyrios* de la mujer era la parte contraria en los tribunales, la mujer podía escoger a cualquiera (*ho boulomenos*) para que la representara en el juicio (Schaps, 1998: 166).

<sup>140</sup> El paso a la vida adulta y a la ciudadanía se daba cuando el joven era presentado en la fratría de su padre e inscrito en el registro de su *demos*.

<sup>141</sup> Por ejemplo, el padre de la novia podía disolver el matrimonio en cualquier momento, incluso en contra de los deseos de su hija, al mismo tiempo que su yerno también es el *kyrios* de su hija, con intereses enfrentados. Otro caso de “doble *kyreia*” podía darse si la mujer enviudaba y su hijo mayor de edad actuaba como su *kyrios*: dependiendo del arreglo matrimonial con el nuevo marido de su madre, podía haber conflicto de intereses (Gould, 1980: 43).

que, después de todo, el arreglo matrimonial se había realizado entre el antiguo *kyrios* y el futuro marido<sup>142</sup>.

Otra diferencia entre hombres y mujeres atenienses era las implicaciones que tenía el matrimonio: para un varón ateniense, casarse no suponía un paso hacia la vida adulta dado que esta ya había comenzado con su mayoría de edad; casarse consolidaba su madurez como ciudadano<sup>143</sup> y como hombre capaz de formar una nueva familia en un nuevo hogar (*oikos*). Por este motivo, era habitual que los hombres se casaran en torno a los treinta años<sup>144</sup> (Burnett, 2012: 177-178). En contraposición, para la mujer casarse constituía su verdadero “rito de paso”<sup>145</sup>, ya que al contraer matrimonio la joven abandonaba el hogar de su niñez para formar uno nuevo con el marido que su padre/*kyrios* había elegido. Con la llegada de la menarquia se consideraba que la muchacha al ser capaz de engendrar ya podía ser casada. Y lo preferible es que se negociara con más o menos rapidez dicho casamiento, ya que había que preservar la virtud de la *parthenos* y la legitimidad de su futuro matrimonio<sup>146</sup>. Se consideraba además que tardar demasiado en casar a la *parthenos* podía suponer un grave riesgo a su salud, ya que su útero móvil podía originarle histeria e, incluso, llevarla al suicidio (Cantarella, 1985). En la Atenas clásica, casar a las hijas a los catorce años llegó a convertirse en una práctica bastante común, especialmente entre las familias aristocráticas<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> La negociación de un matrimonio favorable se hacía con los intereses de la familia en su conjunto, no con los particulares de la mujer que se casaba (Duce Pastor, 2017: 289).

<sup>143</sup> Porque ya había cumplido con gran parte de sus labores militares para con la polis (la efebía entre los 18 y 20 años, y el servicio hoplítico activo hasta los 29) (Bundrick, 2012: 23) y se preparaba para el siguiente paso: reproducir el cuerpo ciudadano.

<sup>144</sup> Habitual, pero no tenía por qué darse siempre: el orador de *Contra Beoto, acerca de la dote materna*, a mediados del siglo IV a.C., explica que a petición de su padre quería que se casara cuando apenas tenía dieciocho años, a fin de explicar por qué tiene una hija ya casadera siendo tan joven ([D.] 40.4).

<sup>145</sup> Aunque las atenienses podían participar en diversos ritos religiosos a lo largo de su niñez y adolescencia, ninguno de ellos constituía un verdadero “rito de paso”: el acceso a ciertos papeles religiosos (como el de arréfora o el de “osa” de Artemis Braurón) estaba limitado en número y a veces incluso restringido a familias nobles, como sucedía con las arréforas, de las que cada año solo se podían elegir a dos; los años de las Grandes Panateneas se sumaban dos arréforas más, encargadas de supervisar el peplo de la diosa. Menos restringida era la participación de niñas atenienses de diversos estratos en las fiestas brauronias a Artemis, pero desconocemos en qué proporción (Fantham et alii, 1994: 84-85).

<sup>146</sup> A la hora de definir a la *parthenos* como mujer virgen, Duce Pastor señala que su virginidad no solo era física, sino también “social” (es decir, basada en la percepción que tuviera de ella la comunidad) (2017: 290).

<sup>147</sup> Los propios autores antiguos criticaban casar tan tempranamente a las hijas, porque aumentaba el riesgo de muerte prematura en el parto. *Vid.* apartado 3.1.1.

El matrimonio ciudadano en la antigüedad griega no formaba parte de ninguna institución ya que no estaba regulado ni registrado estatalmente<sup>148</sup>. Duce Pastor señala que, aunque el arreglo matrimonial partiera de un acuerdo privado entre los cabezas de familia de dos *oikoi*<sup>149</sup> y los rituales que se realizaban tenían un fuerte carácter familiar<sup>150</sup>, al mismo tiempo, el matrimonio ciudadano era un acto público que también se hacía cara a la comunidad cívica<sup>151</sup>. Por tanto, el matrimonio ciudadano constituía un “rito mixto”, resultado de la combinación de estos dos aspectos (el privado-familiar y el público-cívico) (2017: 287-288).

Ellen Reeder considera que el verdadero paso a la edad adulta de una mujer en la Antigüedad griega no sucedía al casarse, sino al nacer su primer hijo. Ese era el momento en el que la *nymphē* (la novia) pasaba a ser *gynē* (mujer/esposa), la categoría más completa a la que podía aspirar (Reeder, 1995: 22). Toda su trayectoria vital se dividía en dos etapas: *antes* de ser madre legítima (niñez y pubertad antes de casarse) y *después* de ser madre legítima (donde se incluían también las viudas en edad fértil que se volvían a casar). Más allá de estas dos etapas, si la mujer vivía lo suficiente, pasaba por una tercera etapa, la post-reproductiva, que englobaba a aquellas mujeres que habían pasado por la menopausia. Al perder su capacidad reproductiva, desaparecía con ella el riesgo de que se quedara embarazada de un hombre que no fuera su marido y aumentaba, por tanto, su libertad para moverse fuera del hogar (Reeder, 1995: 21). A los ojos de la comunidad no era más que una anciana. Para Hiperides, cualquier mujer “que sale de su casa debe hallarse en tal edad que los que la encuentren pregunten no de quién es mujer, sino de quién es madre”<sup>152</sup> (*Fr.* 205 Jensen). Parece que, en opinión del orador, la edad de las mujeres *debería* condicionar en buena medida su capacidad para salir a la calle; al mismo tiempo, al marcar lo que “debería ser” también muestra que en la práctica no era del todo así.

---

<sup>148</sup> La *polis* podía más o menos intervenir potenciando cierto tipo de matrimonios o restringiendo otros (Duce Pastor, 2017: 287-288).

<sup>149</sup> La *engye*, el acuerdo entre el *kyrios* de la mujer y el futuro marido (Kamen, 2013: 91).

<sup>150</sup> Los ritos religiosos involucraban a las familias del novio y la novia, si bien hay numerosas variaciones en todo el mundo griego (Duce Pastor, 2017: 296-297).

<sup>151</sup> La *ekdosis*, el acto de pasar a la hija al marido, lo que suponía también la transferencia efectiva de la propiedad (Cohn-Haft, 1995: 7). Parte del ritual era el traslado físico de la mujer a su nuevo *oikos*, seguida de un cortejo cuya visibilidad pública era notable.

<sup>152</sup> δεῖ τὴν ἐκ τῆς οἰκίας ἐκπορευομένην ἐν τοιαύτῃ καταστάσει εἶναι τῆς ἡλικίας, ὥστε τοὺς ἀπαντῶντας πυνθάνεσθαι, μὴ τίνος ἐστὶ γυνή, ἀλλὰ τίνος μήτηρ.

Al contrario que los varones, las ciudadanas no estaban inscritas en un *demós*, y aunque hubieran sido presentadas ante los fráteres de su padre o su marido, no quedaba registro documental, lo que muchas veces complicó la defensa del estatus ciudadano de algunas mujeres<sup>153</sup> (Kamen, 2013: 94-95). Otra diferencia entre hombres y mujeres atenienses estaba relacionada con el acceso al dinero y a la propiedad. Había leyes específicas (como la del *medimno*) que restringían la capacidad de las ciudadanas de manejar grandes sumas de dinero e impedían que las mujeres pudieran firmar contratos comerciales o bancarios<sup>154</sup>; por regla general, las mujeres de la familia no heredaban, sino que el traspaso de la herencia se hacía de padres a hijos varones<sup>155</sup>. Los investigadores coinciden en señalar que la dote que el *kyrios* aportaba para el casamiento de su protegida era la “herencia en vida” de la mujer (Kamen, 2013: 92).

Aunque la esposa no tenía la capacidad para disponer ni gestionar su dote directamente (lo hacía su marido por ella), el dinero debía utilizarse para sufragar el mantenimiento y cuidado de la beneficiaria<sup>156</sup>. Al morir, la dote de la mujer pasaba como herencia a sus hijos; y en el caso de que no los tuviera, la dote volvía al hogar original

---

<sup>153</sup> Presentando testigos de su nacimiento, o de su boda, o a veces incluso en su participación en los festivales femeninos restringidos a las ciudadanas, como eran las Tesmoforias.

<sup>154</sup> Sobre la ley del *medimno* y las posibles limitaciones al tratar de imponerla, se tratará en el apartado 4.1.2. en “implicaciones sociales”; sobre la imposibilidad de las mujeres en participar nominalmente en contratos comerciales en el siglo IV a.C. y las maneras de esquivar estas trabas mediante el uso de terceros en el apartado 5.1.4. en “prestamistas”. Mirón Pérez plantea que los casos de préstamos dentro de la familia no tuvieran efectos legales ni las restricciones mencionadas (2000: 113).

<sup>155</sup> Solo en caso de que el fallecido no tuviera hijos varones, la hija heredaba su herencia como epiclera. Para hacerlo, la epiclera debía casarse con el hermano de su padre o el familiar varón más cercano (teniendo incluso que divorciarse de su marido si es que ya estaba casada). La idea fundamental era que la línea paterna y su heredad se preservara, y en este sistema la epiclera no dejaba de ser un mero vehículo para conseguirlo (Reeder, 1995: 23).

Pero si el fallecido tampoco tenía hijas, sus familiares por parte de padre podían recibir la herencia según el siguiente orden de prioridad: hermanos (o sus hijos), si no, sus hermanas, si no, sus tíos, si no, sus tías, etc. (Schaps, 1975: 54). Que las mujeres heredaran solo en ausencia de herederos varones no era un rasgo exclusivo ateniense, sino que era una característica común entre los griegos, previa al nacimiento de las *poleis* (Schaps, 1975: 56). Además de analizar el epiclerado, Schaps (1975) realiza una buena síntesis de lo que ha sido el desarrollo historiográfico de la figura de la epiclera en los estudios de los siglos XIX y XX.

<sup>156</sup> Blundell calcula que la dote acordada entre el padre/*kyrios* y el futuro marido podía suponer entre el 10-20% de los bienes del *kyrios* (1995: 115-116).

Schaps apunta que cuanto mayor era la dote, más sensación de supeditación y de obligación hacia su esposa podía sentir el marido (1998: 170). “The problematic nature of ownership in general in Athens, where the use and management of property, in which women shared, could be as important as legal ownership or ability to alienate” (Patterson, 2009: 171).

(como también sucedía en el caso de divorcio)<sup>157</sup> (Patterson, 2009: 171; Kamen, 2013: 92).

### **Privilegios de las ciudadanas respecto a otras mujeres libres**

El amparo legal del que disponían los atenienses frente a los metecos era muy significativo, llegando a ser el distintivo propio del estatus ciudadano: en suelo ático, la ciudadana estaba protegida contra la esclavización de su persona y los castigos corporales<sup>158</sup>, mientras que la meteca no gozaba de esta misma protección (Patterson, 2009: 164). En caso de que fuera asesinada, se seguía el mismo procedimiento judicial que se seguía con los hombres para perseguir y condenar (incluso con la muerte) al asesino (Patterson, 2009: 170; Kamen, 2013: 48).

Otro aspecto era la defensa de la intimidad y el anonimato de las mujeres atenienses, una “etiqueta” o protocolo que, según David Schaps (1977), no solo empleaban los oradores, sino también por poetas y filósofos para evitar referirse a las mujeres por su nombre propio en público. Durante un juicio si una de las partes enfrentadas se saltaba esta norma no escrita estaba mandando un mensaje a su oponente: que la mujer a la que nombraba no merecía que fuera preservado su anonimato (bien porque era de bajo estatus y una prostituta, bien porque era de condición esclava). Por este motivo una de las partes enfrentadas en un juicio podía buscar el desprestigio de su oponente rebajando el estatus de las mujeres con las que estuviera relacionado o emparentado llamándolas por su nombre propio.

Para evitar llamar a una mujer por su nombre en público, se recurría a diferentes estrategias, como identificarla por su parentesco con un familiar varón (mujer de, hija de, hermana de, madre de, etc.)<sup>159</sup>, o referirse a ella por pronombres (como *aute*), etc.

---

<sup>157</sup> La mayor parte de los casos de divorcios que tenemos se inician por decisión del marido contra su mujer. El único caso de divorcio iniciado por el padre de la mujer es el presentado en D. 41.4, (Cohn-Haft, 1995:5).

<sup>158</sup> Sobre la aparente contradicción de que Solón eliminara la esclavitud por deudas para los atenienses pero en una de sus leyes planteó como castigo a la mujer no casta que pueda ser “vendida”, en el apartado 3.2.1. sobre la prostitución de mujeres atenienses.

<sup>159</sup> Schaps presenta como ejemplo más exagerado de esta estrategia a [D.] 40. 6, en el que el orador, a fin de evitar decir el nombre de su madre, la identifica a través de todos los familiares varones que tuvo: su padre Poliarato de Colarges, sus hermanos (Menéxeno, Batilo y Periandro), y su marido Clemedonte (1977: 325). Este tipo de costumbre debió de mantenerse hasta, al menos, el 260 a.C., y supuso que historiadores griegos posteriores que ya no tenían este tipo de costumbres protocolarias (como Plutarco) no tuvieran acceso a los nombres de las esposas, madres e hijas de

No obstante, como cada regla tiene sus excepciones, a veces esta etiqueta de silencio debía incumplirse por necesidad, como podía suceder si la gravedad de las acusaciones hacía absolutamente necesario establecer claramente la identidad de la mujer<sup>160</sup> o porque al haber fallecido la aludida ya no fuera indecoroso llamarla por su nombre<sup>161</sup> (Schaps, 1977: 79-80).

Otro aspecto importante era la participación de las ciudadanas en la religión cívica en plano de superioridad con respecto a las metecas<sup>162</sup>. Quizás el ejemplo más paradigmático sea el que, de todos los festivales exclusivamente femeninos<sup>163</sup>, la participación de las Tesmoforias atenienses estuviera restringido a las atenienses casadas<sup>164</sup>. La celebración se hacía para honrar a las diosas Thesmophoras (Démeter y Perséfone) y a través de diversos ritos, aumentar no solo la fertilidad de la tierra<sup>165</sup> sino también la de los vientres femeninos<sup>166</sup> (Pritchard, 2014: 190).

---

las figuras históricas masculinas de las que escribían, lo que fue la causa de lo que Jan Bremmer considera “*damnatio memoriae*” de las figuras históricas femeninas (1981: 425).

<sup>160</sup> Euxiteo, del que se ha puesto en cuestión la ciudadanía, da todo el árbol genealógico de sus padres, sus historias, explicaciones, y da el nombre de su madre Nicáreta en el D. 57. 68.

<sup>161</sup> Tanto la abuela (Lisáreta, mencionada en el D. 57.20) como la madre de Euxiteo ya han fallecido (D. 57. 70).

<sup>162</sup> Por más que las metecas tuvieran un papel en la procesión de las Panateneas y las Dionisias (Patterson, 2004: 164), y participaran en festivales femeninos como las Adonias.

<sup>163</sup> Los griegos creían que las mujeres tenían más afinidad con determinadas diosas y que solo ellas podían pedir y recibir el apoyo divino en lo referente a la fertilidad de campos y vientres femeninos (Pritchard, 2014: 189)

<sup>164</sup> Este festival está presente en casi todo el mundo griego aunque en cada región variaban aspectos de la celebración y las mujeres a las que se permitía o no participar (Bremmer, 2006: 125). Para Gould, la restricción en la participación pudo haber hecho que algunas mujeres presentaran como prueba de su estatus su asistencia al festival (1980: 41). En *Tesmoforiantes* de Aristófanes las mujeres comienzan a sospechar del Pariente, disfrazado de mujer, infiltrado en el festival, precisamente porque no la reconocen de otros años ni es capaz de aportar ninguna anécdota de festivales pasados (vv. 626 y ss.). Para Foxhall, este festival podía ser un momento de reencuentro importante entre madres e hijas, emulando al reencuentro de las diosas Tesmoforas (2002: 107).

<sup>165</sup> Foxhall estableció la relación no casual entre las fechas de celebración de los festivales femeninos con los momentos en el que trabajo agrícola era más intenso (justo antes o justo después) (2002: 106).

<sup>166</sup> A lo largo de los tres días que duraba el festival (llamados *anodos*, *nesteia* y *kalligeneia*) las mujeres llevaban a cabo una serie de transgresiones rituales (empleando un lenguaje procaz impropio, teniendo conversaciones subidas de tono, etc.) y dormían sobre lechos de plantas anafrodisíacas como el laurel y el sauzgatillo. El propósito era recalcar que, siendo mujeres casadas, “desertaban” durante esos tres días el matrimonio (Bremmer, 2006: 126-127).

## Diferencias entre ciudadanas

Ya hemos adelantado en los apartados anteriores que, por más que tuvieran el mismo estatus ciudadano, las condiciones de vida de las ciudadanas de familias pobres distarían mucho de aquellas que provenían de familias enriquecidas y aristocráticas. El ideal de segregación pudo haberse convertido en una señal de estatus económico: la muestra de la capacidad de una familia de mantener a sus mujeres dedicadas plenamente a las labores domésticas. El que las mujeres de la familia tuvieran que salir a trabajar con el fin de asegurar la supervivencia del *oikos* habría hecho aún más visible a ojos de la comunidad el bajo estatus de la familia. El ideal de segregación sexual y de la mujer alejada del ámbito público pudo haber sido una aspiración compartida por todas las atenienses, al margen de tuvieran medios (o no) de poder emularlo (Pritchard, 2014: 186). Después de todo, un ideal no dejaba de serlo solo porque fuera casi imposible de alcanzar.

### 2.3.3. Las mujeres libres: metecas

Dentro de la categoría de meteca se englobaba a todas las mujeres libres extranjeras (*xenai*) que residían permanentemente en Atenas, ya fuera con sus familias o estuvieran asentadas por su cuenta. Aunque la mayoría de estas mujeres procederían de otras *poleis* griegas, habría una proporción de metecas que, al tratarse de esclavas liberadas, tendrían un origen bárbaro<sup>167</sup>.

A diferencia de los *xenoi* que solo estaban de paso por el Ática, los hombres y mujeres de estatus meteco tenía obligaciones y derechos específicos fruto de la relación permanente con la *polis*: tenían que tener asignado (o haber elegido) a un *prostates*, a un ciudadano ateniense que le avalara y actuara como representante legal en el caso que el o la meteca fuera llevado a los tribunales<sup>168</sup>; los metecos debían pagar un impuesto por residir en Atenas: el *metoikion*, que abonaba de forma individual cada año. El impuesto era de 12 dracmas para los hombres, 6 para las mujeres<sup>169</sup>, aunque en el siglo IV a.C., si los metecos eran lo suficientemente acaudalados podían tener que pagar además el

---

<sup>167</sup> Cohen considera que serían muchos más que unos pocos, entre los que se encontrarían sirios, frigios, lidios etc. (2000: 71-72). Pomeroy critica la falta de estudios sobre la etnicidad en la Antigüedad griega que contemplan también el caso de las mujeres bárbaras (2007: 350).

<sup>168</sup> Especialmente en el siglo V a.C., ya que a lo largo del siglo IV a.C. el *prostates* dejó de ser requerido durante el juicio de un meteco, aunque sí cabe la posibilidad que sí se le hiciera llamar durante la vista preliminar (*anakrasis*) (Kamen, 2013: 47).

<sup>169</sup> Harpocracio, *Lexicon*, s.v. μετοίκιον.

impuesto de la *eisphora*<sup>170</sup> u otras liturgias a la ciudad<sup>171</sup> (Kamen, 2013: 44); si bien los *xenoi* tenían capacidad para participar en ciertos negocios en Atenas, incluyendo aquellos que requirieran arrendamiento de la propiedad<sup>172</sup> (Patterson, 2009: 164), los metecos contaban con ventaja de poder ser caras conocidas de la vecindad y beneficiarse de las redes de socialización con familias atenienses, que les pudieran hacer mejores precios; tanto los *xenoi* como los metecos podían ser arrestados sumariamente y caer en la esclavitud como consecuencia de delitos serios, y a la hora de denunciar e ir a juicio tenían que acudir al tribunal del polemenco, pero en este tribunal los metecos gozaban de un estatus especial sobre otros *xenoi*, muy especialmente en lo concerniente al derecho familiar y a la protección de la propiedad (Patterson, 2009: 164); y, aunque los *xenoi* podían estar presentes en los festivales públicos atenienses, los metecos participaban desde una posición especial, supeditada a la de los ciudadanos, pero incluida dentro de la conmemoración cívica y reconocida dentro de la comunidad (Patterson, 2009: 164).

Ya adelantábamos en el apartado 2.3.1 que las esclavas que alcanzaban la libertad y mantenían su residencia en Atenas entraban a formar parte de la categoría de las metecas. Deborah Kamen es una de las pocas investigadoras que distingue entre los metecos dos subgrupos: los que eran libres en origen y los que habían alcanzado la libertad (los libertos) (2013: 43-54). Las condiciones del subgrupo de las libertas eran menos favorables: además del *metoikion* anual, los libertos tenían que pagar un impuesto adicional de tres óbolos, lo que era una imposición puramente simbólica que, para Kamen, impactaba en buena medida en la psicología de las personas libertas, ya que se les distinguía entre los demás metecos de manera particular y que podía tener cierta importancia en según qué contextos (2013: 44-45).

Los metecos no podían adquirir tierras ni recibirlas, sus posibilidades laborales se concentraban en el comercio y la artesanía. Además de estos campos, las metecas estuvieron especialmente presentes en los negocios relacionados con el sexo y el entretenimiento (caso IV), la venta al por menor (caso VI), en la venta de bienes y servicios (casos VII y VIII), así como podían participar de diversas formas en el negocio familiar (capítulo 5).

---

<sup>170</sup> Este era un impuesto de guerra indirecto que votaba la asamblea y pagaban los ciudadanos más ricos en el siglo IV a.C. (Sancho Rocher, 2012: 28-29).

<sup>171</sup> Como ayudar a sufragar los costes de las tragedias (Patterson, 2009: 164).

<sup>172</sup> Como pudieron ser burdeles (caso III) o posadas (caso VII).



Sería significativo recalcar que, como cualquier persona libre, las metecas podían casarse y formar parte de un *oikos*. En el caso de las familias metecas con dinero, un medio de ascenso social durante el siglo VI y parte del V a.C. pudo haber sido negociar matrimonios entre ciudadanos atenienses y sus hijas metecas<sup>173</sup>. Sin embargo, la ley de ciudadanía de Pericles del 451/0 a.C. en buena medida detuvo este tipo de matrimonios al establecer, como requisito indispensable para la transmisión de la ciudadanía, que los dos padres debían ser *astoi* (ciudadanos)<sup>174</sup>.

Pomeroy considera que la introducción de esta ley fue una respuesta al número de bodas entre clerucos atenienses pobres y las mujeres locales donde se habían asentado las cleruquías “causing the marriage market for Athenian girls to shrink” (2007: 353). Sin necesidad de prohibir ni ilegalizar los matrimonios mixtos<sup>175</sup> estas uniones perdieron gran parte del atractivo inicial ya que, por un lado, los ciudadanos pobres se veían sopesando si realmente les interesaba mejorar su situación económica a costa de engendrar una descendencia que ya no sería ciudadana, sino meteca; por otro, las metecas y sus familias también perdían interés en acordar matrimonios con ciudadanos pobres, ahora que el ascenso social de los hijos estaba truncado legalmente (Fantham, 1975: 48-49). La ciudadana ateniense era la única con capacidad de transmitir la ciudadanía y reproducir el cuerpo de ciudadanos al casarse con un *polites*.

No obstante, a lo largo del siglo IV a.C., hubo casos de libertos como Pasión que gracias a su trabajo en el banco de sus antiguos amos, sus contactos personales y su predisposición a sufragar los pagos a la polis, fue ascendido (junto con sus hijos, Apolodoro entre ellos) al estatus de ciudadano ateniense<sup>176</sup>. Sin embargo, si su esposa Arquipa pudo beneficiarse también o no de esta promoción es objeto de debate<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> En los matrimonios mixtos, se consideraba que el hijo de una ciudadana y un meteco era más extranjero que el hijo de un ciudadano y una meteca, (Fantham, 1975: 59).

<sup>174</sup> Está recogida en Plu. *Per.* 37 (*apud* Patterson, 2009: 163) y en [Arist.] *Ath. Pol.* 26.4 (*apud* Fantham, 1975: 47).

<sup>175</sup> Como sí sucedería en la segunda mitad del siglo IV a.C. (Kamen, 2013: 50).

<sup>176</sup> A juicio de Deene, la concesión de ciudadanía como promoción acabó resultando en la devaluación de la ciudadanía como símbolo de estatus (2011: 175).

<sup>177</sup> Posiblemente lo fuera mientras viviera su marido, pero al morir este volviera a su estatus de meteca, lo que explicaría el arreglo matrimonial que preparó Pasión con su liberto Formión antes de morir (Carey, 1991). Sobre la posible participación profesional de Arquipa en la gestión de banco de Pasión, *vid.* 5.1.4.

**SEGUNDA PARTE:**  
**ESTUDIOS DE CASO**

## **CAPÍTULO 3.**

### **TRABAJOS TRADICIONALMENTE FEMENINOS**

Como ya se adelantó en el capítulo anterior, he insertado dentro de la clasificación de “trabajos tradicionalmente femeninos” todas aquellas ocupaciones profesionales o semiprofesionales en las que nunca se ha discutido la presencia de las mujeres porque dicha profesión estaba íntimamente ligada a sus competencias femeninas. Dentro de esta clasificación, he diferenciado dos tipos de trabajos tradicionalmente femeninos:

El primer tipo (3.1) es el que he denominado como “trabajos de asistencia a la reproducción, cría y cuidados”, en los que he desarrollado el Caso I: comadronas y curanderas, cuya labor principal venía a asegurar que el deber máximo de las mujeres (asegurar la reproducción de los ciudadanos) fuera cumplido asegurando, en la medida de lo posible, la supervivencia de la madre y la del bebé; por otro lado, es muy posible que además de la asistencia a los partos, las comadronas también actuaran como curanderas de casos relacionados con los “males de mujeres” y enfermedades de niños pequeños. La otra profesión que analizaremos en este punto será la presentada en el Caso II: nodrizas, profesión que se relaciona con la labor femenina de nutrición, cría y cuidados.

Para el segundo tipo (3.2) he utilizado la denominación “trabajos de sexo y entretenimiento”. Dentro de este tipo he analizado el Caso III: Prostitutas y proxenetas, en el que contemplo las características laborales y el tipo de negocio de la prostitución de ámbito público, frente al Caso IV: Heteras, músicas y bailarinas, enmarcadas ideológicamente en un ámbito privado aristocrático y elitista y que, al mismo tiempo, contaban con una formación específica dirigida al entretenimiento más allá del sexo. Cabe destacar que la complejidad del tipo 3.2 en lo referente a las similitudes y diferencias

(más ideológicas que laborales) en los Casos III y IV me han obligado a hacer un apartado introductorio propio.

### 3.1. Trabajos de reproducción, cría y cuidados

En el mundo griego, el deber fundamental de las mujeres era traer niños al mundo, cuidarlos (alimentándolos, ocupándose de ellos cuando caían enfermos) y educarlos. Pocas competencias femeninas tenían tanta importancia como las ligadas a la reproducción, cría y a los cuidados, ya fuera desde un papel protagonista o asistiendo a la madre o futura madre. Aquí es donde se enmarcan nuestros dos primeros casos de estudio: el de las comadronas y curanderas y el de las nodrizas.

Prestar ayuda en el parto era una labor femenina importantísima, ya que en la Antigüedad era concebida casi en exclusiva como un asunto de mujeres. Quizás esto se debiera a que, según la mentalidad griega, el *miasma* se producía cuando dos realidades que debían permanecer separadas entraban en contacto. Durante el parto, la sangre y otros fluidos (como la placenta) salían del cuerpo y entraban en contacto con el exterior, originando así un *miasma*, una impureza. Probablemente, por este motivo se encomendaban las tareas “impuras” relacionadas con el inicio (nacimiento) y final de vida (muerte) a las mujeres (Ginouves, 1962: 239). Los médicos eran los únicos hombres que podían estar presentes e intervenir en el parto, si bien su presencia solía estar justificada con un parto especialmente complicado<sup>178</sup>. En general, la parturienta era asistida por las

---

<sup>178</sup> Nancy Demand cuestiona esta concepción tan comúnmente aceptada y plantea la posibilidad de que los médicos pudieran participar con más frecuencia en los partos de lo que hemos presupuesto siempre. Sin embargo, la propia Demand reconoce que los casos sobre los cuales argumenta esta posibilidad podrían ser no partos normales sino tratamientos para pacientes con complicaciones en el embarazo (Demand, 1994: 19). También postula la posibilidad de que a finales del siglo V a.C. el monopolio tradicional de las comadronas en los partos fuera perdiéndose, compartiéndolo con los médicos hipocráticos, cada vez más involucrados en los partos (Demand, 1995: 285). De acuerdo con esta postura, Leslie Dean-Jones también niega la convención de que los médicos hipocráticos solo estuvieran presentes cuando surgían problemas y plantea la posibilidad de que el médico hipocrático también asistiera a partos rutinarios, pero decidiera no consignarlos en su tratado, reduciendo el papel de la comadrona (o de la ayuda del médico) a cortar el cordón umbilical (Dean-Jones, 1994: 212-213). Si bien considero que no deberíamos asumir por defecto la idea de que el médico solo se presentara cuando el parto se complicaba, la hipótesis contraria tampoco termina de convencerme. Es posible que la presencia del médico estuviera condicionada por más factores (relación con la familia, si todo el embarazo

mujeres de su familia, sus amigas y vecinas, y por una comadrona experimentada, esencial para el buen término del parto.

Curar a los enfermos de la familia también era considerado competencia femenina, así se indica en el *Económico* de Jenofonte donde se responsabiliza a la señora de la casa hasta del cuidado de los enfermos del *oikos* (X, *Oec.*, 7.37). No obstante, los griegos consideraban que esta competencia llevaba aparejada una enorme influencia por la inclinación natural del enfermo a agradecer los cuidados recibidos, lo que le convertía en la víctima perfecta a perversas manipulaciones. Esta idea formaba parte del imaginario griego popular reforzado por una ley soloniana en la que se especificaba que un hombre no podía hacer testamento si tuviera la mente perturbada por la locura, vejez, fármacos, enfermedad, por coacción “o sumiso a una mujer”<sup>179</sup>. No es casual que Apolodoro se valga de este lugar común a la hora de caracterizar negativamente la actuación de Neera y su hija Fano cuando se prestaron a cuidar del exmarido de su hija, Frástor, que la había repudiado recientemente. Frástor había caído enfermo y Demóstenes enfatiza el estado tan vulnerable en el que se encontraba, enfermo y sin hijos que lo cuiden, falto también del apoyo familiar debido a unas rencillas pasadas cuya naturaleza no se especifica. Demóstenes acusa sin reparo a Neera y a Fano de haberse aprovechado de la enfermedad de Frástor para tener la excusa de ir a visitarlo con medicinas y así conseguir persuadirlo para que volviera a aceptar a Fano como esposa. Para reforzar su argumento, Demóstenes sentencia que “vosotros mismos [atenienses] sabéis, sin duda, de cuánto es acreedora una mujer en las enfermedades, asistiendo a un hombre doliente” ([D.] 59.55-56). Dentro de estos terrenos se movían las comadronas y curanderas.

En lo referente a la cría y cuidado de los niños, Angeliki Kosmopoulou apunta que, en general, todas las sociedades antiguas han tenido que recurrir en mayor o menor medida a las nodrizas. Sin embargo, se percibe en el caso griego cierto cambio entre el período arcaico (cuando lo más habitual y extendido era que las madres amamantasen ellas mismas a sus bebés) y la época clásica y postclásica, cuando empezó a ser frecuente que los bebés fueran alimentados y criados por nodrizas (Kosmopoulou, 2001: 122-123).

---

había sido complicado, el estatus de la familia a la que asiste y su propio estatus como médico, etc.).

<sup>179</sup> Se alude directamente a esta ley en Demóstenes 46.14 y 16; e indirectamente en dos discursos de Iseo 2. 19 y en 6.21.

### 3.1.1. Caso I: Comadronas y curanderas

“Dicen que la causante de esto es Ártemis, porque, a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella” (Platón, *Teeteto* 149b-c).

#### Fuentes y terminología

Si comparamos los extensos tratados que versan sobre “la naturaleza de las mujeres”, el embarazo y el parto con las escasas menciones explícitas y muy diseminadas de las comadronas, nos encontramos con un oficio ejercido por mujeres que sería susceptible de pasar desapercibido si no fuera porque, al mismo tiempo, al tratarse de un trabajo tradicionalmente femenino hace imposible negar su existencia (Treggiari, 1976: 86). Sin ir más lejos, pese a que todos los tratados médicos que nos han llegado son de autoría masculina, los propios autores antiguos consideraban a las mujeres la máxima autoridad en lo que a la fecundación, embarazo y partos se refiere. Hipócrates, sin ir más lejos, dice: “Cuanto a mí me indicaron aquellas mujeres, es lo que yo sé” (Hp. *Carn.* 19). En el mismo tratado, cuando dice que los partos de siete meses pueden extrañar a “quien carezca de experiencia”, declara que él mismo lo ha visto en persona y muchas veces. Y nuevamente, alude a las comadronas como fuente de saber irrefutable: “Y si alguien quiere comprobarlo, es fácil: que acuda a las comadronas que asisten a las parturientas y se lo pregunte” πρὸς τὰς ἀκεστρίδας αἱ πάρεισι τῆσι τικτούσησιν ἐλθὼν πυθέσθω (Hp. *Carn.* 19). Galeno también se refiere indirectamente a las parteras como fuente de información cuando apunta a que “la matriz parece a menudo remontada y desviada; eso afirman las comadronas” (Gal. *De loc. aff.* 6. 428).

El término utilizado por Hipócrates para denominar a la comadrona es ἀκεστρίς, una palabra que semánticamente también significaría “curandera”<sup>180</sup>, lo que nos plantea si la vertiente curandera de la comadrona iba implícita a su labor. Casi siete siglos después de Hipócrates, Sorano de Éfeso escribía en su tratado ginecológico sobre aquellas mujeres

---

<sup>180</sup> *Female healer* es la traducción directa que hace Nancy Demand (Demand, 1994: 66). Resulta llamativo que en el LSJ aparezca traducido exclusivamente como *midwife* (comadrona), cuando el masculino ἀκεστήρ es traducido como *healer* (curandero).

que eran las más adecuadas para convertirse en comadronas (Sor. *Gyn.* 1.3: τίς ἐστὶν ἐπιτήδειος πρὸς τὸ γενέσθαι μαῖα) y quiénes eran las mejores parteras (Sor. *Gyn.* 1.4: τίς ἀρίστη μαῖα). Dentro del mismo libro VI, *Sobre la localización de las enfermedades*, Galeno utiliza indistintamente *μαιεύτρια* y *μαῖα* cuando se refiere a las comadronas (Gal. *De loc. aff.* 6. 428). El término *μαῖα* es el que suele aparecer en las fuentes: siglos antes de Galeno y Sorano, Platón utiliza *μαῖα* para referirse al oficio de la madre de Sócrates en *Teeteto* 149b-c y a través de la raíz de esa palabra desarrolla el vocablo de *μαιευτικός*.

En el ámbito epigráfico documentado por Christian Laes, *μαῖα* aparece unas cuantas veces en ciertas estelas funerarias. La que más se ajusta a nuestra cronología es la IG II<sup>2</sup> 6873, dedicada a Fanóstrate (*μαῖα καὶ ἰατρὸς*), encontrada en Atenas y fechada en el siglo IV a.C. Otras estelas son la IG XII, 1 1029, hallada en los Cárpatos, sin datar; la IG XII 5, 325 dedicada a Eufrosine, una *μαῖα*<sup>181</sup> de Paros del siglo II- I a.C.; y la IG IV 168, dedicada a Sartoneíla, hallada en Egina pero ya de época romana (Laes, 2011). Como se puede comprobar, la aparición de las *μαῖαι* en las estelas es bastante esporádica, en un ámbito geográfico extenso y en un margen de tiempo demasiado dilatado, por lo que puede resultar contraproducente apoyarnos solo en estas fuentes a la hora de interpretar la identidad de las comadronas ya que, a diferencia de la labor y sus técnicas, que se mantuvieron con pocos cambios durante siglos, la identidad de las personas asociadas a estos trabajos cambió del ámbito cultural griego al romano<sup>182</sup>.

Así pues, *μαῖα* es el término más tempranamente utilizado para designar a las comadronas, con más permanencia en el vocabulario griego y el más empleado. Sin embargo, el problema principal de *μαῖα* radica en su polisemia, ya que según el contexto en el que se inserta no sólo puede significar “comadrona”, sino también “abuela”<sup>183</sup>, o

---

<sup>181</sup> Samama considera que es discutible la interpretación de la fallecida como comadrona ya que el texto en sí no da ninguna pista. No obstante señala que en el apartado iconográfico, la representación de la serpiente, que puede actuar tanto símbolo de fecundidad como de atributo a Asclepio, podría ser indicativo de que Eufrosine podía tener competencias médicas (Samama, 2003: 7).

<sup>182</sup> Ejemplo de ello sería la aparición en alrededor del siglo III d.C. de otro término compuesto para denominar a la comadrona: *ἰατρόμαια*, formado por la suma de los términos *ἰατρός* (médico) y *μαῖα* (Samama, 2003: 8). Este término está presente en una estela del *Monumenta Asiae Minoris Antiquae* (MAMA 3, 292) encontrada en el Córico, muy tardía (siglos IV-V d.C.). A juicio de Laes, la formación del neologismo *ἰατρόμαια* indicaría una mejora del estatus social de las comadronas a finales de la época romana (Laes, 2011: 155).

<sup>183</sup> Christian Laes se plantea esta posibilidad en una de las inscripciones (la IG XII, 1 1029) y resuelve la incógnita señalando que la terminología que acompaña a *μαῖα* no establece ninguna relación de parentesco con los otros dos individuos que también aparecen en la inscripción y que son presentados como hermanos (Mousaios y Theodoros) (Laes, 2011: 159-160).

tratarse de una alusión cariñosa a cualquier mujer mayor libre o esclava<sup>184</sup>, además de ser un nombre propio (Maia), lo que a la hora de evaluar las inscripciones funerarias en las que aparece puede ser especialmente conflictivo (Laes, 2011: 155). Por descontado, el contexto donde se inscriba el término y su relación con el ámbito obstétrico o médico será fundamental para superar las trabas derivadas de su polisemia (Samama, 2003: 6).

Lo ideal sería que pudiéramos conocer los pormenores del trabajo de las comadronas y curanderas a través de su propio testimonio. Por desgracia, no nos ha llegado ningún testimonio femenino de la época o posterior en el que se hable de la partería. Los tratadistas médicos mencionan a las comadronas varias veces, bien porque al hacerlo dotaban sus consejos obstétricos de mayor autoridad (como hacía Hipócrates), bien porque criticaban sus prácticas para presentarse a sí mismos como los verdaderos conocedores de la partería (como hacían Sorano y Galeno), pero de una manera u otra estas comadronas a las que aluden nunca tenían nombre propio.

De tratados sobre mujeres y medicina de la época central de nuestro estudio (siglos V y IV a.C.) disponemos de la obra de Hipócrates conocida en su conjunto como “Tratados ginecológicos” donde el de *Sobre las enfermedades de mujeres* ha sido especialmente útil en lo que a embarazos, partos y enfermedades femeninas se refiere. Otro autor importante en este marco cronológico es Aristóteles y su *Historia de los animales*, donde referencia sobre los embarazos y partos humanos.

Más tardíos, pero de interés porque describen las labores de las comadronas además de “instruirlas” en buenas prácticas para el parto (o así declaran ellos mismos), son Sorano de Éfeso (s. II d.C.) y su obra *Ginecología* y Galeno, *La localización de las enfermedades* (s. III d.C.). Como suele suceder en la Antigüedad, ciertos trabajos tienen poca evolución técnica a lo largo del tiempo; este es uno de ellos, a pesar de que la medicina en muchos aspectos estuviera increíblemente avanzada en su tiempo, en lo referente a los “males femeninos” la evolución fue bastante limitada.

Por último, hallamos referencias a comadronas, a partos y abortos en otras fuentes literarias: en *Lisístrata* de Aristófanes se pide una *μαῖα* para asistir un parto ficticio (Ar. Lys. 745-747); la excusa que usa la protagonista de *La asamblea de las mujeres*, Praxágora, para salir de casa sin avisar a su marido es tener que asistir a una amiga en el parto (Ar. Ec. 528-531).

---

<sup>184</sup> Fedra llama cariñosamente a su vieja nodriza *μαῖα* (E. *Hipp.* 243).



En la tragedia, la falta de asistencia en el parto es un tema aludido en dos obras de Eurípides: en *Ion*, donde el Anciano le pregunta a Creusa dónde dio a luz y asistida por quién, “o si tuvo que soportar ella sola el trabajo”, a lo que Creusa responde que lo hizo sola (Eur. *Ion* 948-949); de forma similar, en *Electra*, donde el ardid que emplea la protagonista es fingir que ha parido para que su madre vaya a visitarla y así matarla. Electra le pide a su madre que la ayude con los sacrificios de la décima luna, puesto que, como es primeriza, no sabe lo que tiene que hacer (Eur. *El.* 1124-1127). Clitemnestra se desentende, diciendo que “eso es trabajo de otra, de la que te ayudó en las labores de parto (v. 1128), a lo que Electra responde “yo misma me asistí, yo sola parí a mi hijo”, lo que acaba enterneciendo a su madre (Eur. *El.* 1129). En *Edipo Rey* Sófocles alude a “partos infecundos de las mujeres” (τόκοισί τε ἀγόνοις γυναικῶν.) en una clara referencia a abortos espontáneos que se suman a los males que asolan Tebas (Soph. *OT.* 22-27), entre otros que las mujeres ya ni se queden embarazadas: “Ni crecen los frutos de la noble tierra ni las mujeres tienen que soportar quejumbrosos esfuerzos en sus partos” (Soph. *OT.* 171-174).

En oratoria encontramos un par de referencias a abortos: simular un embarazo y sucesivo “aborto involuntario” (διαφθείρειν ἄκουσαν) en Iseo (8. 36); o el aborto “voluntario” (ἄμβλωσις), en un sentido fuertemente negativo como sucede en uno de los fragmentos de Lisias (Lys. *Fr.* 11) donde un tal Antígenes acusa a su mujer de homicidio por haber abortado de manera voluntaria, negándole su derecho a ser padre, y a la hora de probar su argumento se apoya en los testimonios de especialistas, los médicos y las comadronas, οἱ ἰατροὶ καὶ αἱ μαῖαι (Lys. *Fr.* 11, 20a).

En cuanto a su representación iconográfica, Nancy Demand planteó que algunos monumentos funerarios en los que aparecen escenas de parto que han sido interpretados como monumentos dedicados a mujeres fallecidas durante el parto, pudieran ser monumentos funerarios dedicados a comadronas (Demand, 1995).

## **Identidad**

### ***Edad***

Varios indicios parecen apuntar que, al menos en la Atenas de los siglos V y IV a.C., las comadronas solían ser mujeres de cierta edad; Platón apunta explícitamente en esta dirección en el fragmento del *Teeteto* con el que abríamos este capítulo, a través del razonamiento del propio Sócrates:

“Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello” (Pl. *Teet.* 149b).

Sócrates/Platón refuerza esta idea poco después aludiendo directamente a la esterilidad (ἄγονός) de las comadronas, cuando se declara que “tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría”<sup>185</sup>. Para Aristóteles, la incapacidad biológica para volver a quedarse embarazada se daba en las mujeres en torno a los cuarenta años y, en algunos casos, poco antes de los cincuenta años (Arist. *HA* 585b 2-6). No obstante, el filósofo también se hacía eco de la teoría de que el cuerpo de aquellas mujeres que han tenido muchos partos envejece, “pues parece que el crecimiento de la mujer se detiene después del tercer parto” (*HA* 582a 21-24 y 583b 28-29).

Tampoco podemos perder de vista que en varios de los otros significados de *μαῖα* se contemple la edad avanzada de la mujer ya que, dependiendo del contexto, puede significar abuela, madre, auténtica madre, así como tratarse del apelativo cariñoso a una mujer mayor (Laes, 2011: 155).

No obstante, otras referencias antiguas no parecen considerar la edad un factor clave para el desempeño del trabajo de partera. Resulta significativo que del listado tan completo que hace Sorano sobre qué habilidades debe tener una comadrona (ingenio, rapidez de mente, buena memoria), qué actitudes debe mostrar (responsabilidad, respetabilidad, prudencia, confianza...) y cómo debe ser físicamente (robusta, fuerte, resistente a la fatiga, dedos largos, uñas cortas...), no haga ninguna referencia a la edad de la comadrona ideal. Es más: dice explícitamente que debe ser robusta para llevar a cabo sus deberes, pero no necesariamente joven, porque a veces las jóvenes son débiles mientras que las personas mayores son robustas (Sor. *Gyn.* 1.4). Esta mención parece indicar que, al menos en la época en la que escribe Sorano, se defendía el caso contrario al expuesto por Platón, que las parteras fueran mujeres jóvenes para disponer de más energía en el desempeño de su labor<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> ἄγονός εἰμι σοφίας (Pl. *Teet.* 150c).

<sup>186</sup> Eso sin perder de vista que lo que se considera “joven” o “viejo” es relativo y puede cambiar o variar dentro de una misma cultura.

La movilidad de las comadronas para salir de casa es un factor que Helen King considera importante a la hora de defender que las comadronas eran, sobre todo, mujeres mayores (King, 1998: 181); sin embargo, como ya hemos visto anteriormente, la restricción de movilidad femenina se levantaba siempre que estuviera justificado, y el caso de la asistencia a un parto era un caso justificado (Ar. *Ec.* 528-531). Quizás, podríamos plantearnos que tuviera más peso esta restricción que el que una mujer en edad fértil entrara en un *oikos* desconocido, es decir, que no perteneciera al de una familiar, una amiga o una vecina, restricción que no existiría para una mujer mayor, pasada la edad fértil. Después de todo, una de las características sobre la que Sorano hace bastante hincapié cuando indica quien puede convertirse en partera es que sea respetable, ya que la gente “le estará confiando su casa y los secretos de su vida”, lo que denota la importancia que se le daba a la entrada de esta desconocida en el hogar (Sor. *Gyn.* 1.3)<sup>187</sup>.

Además, la menopausia no solo ponía fin a la etapa de traer niños al mundo sino que también daba por concluida todas las creencias supersticiosas que amenazaban con una temprana esterilidad. Al no tener que preocuparse de quedarse estériles, las mujeres podían llevar a cabo tareas asociadas con los hombres como adoptar un rol activo en el degollamiento de víctimas sacrificiales (Finnegan, 1995: 76-77).

### ***Formación, características y experiencia***

La primera característica que destaca Sorano en *Ginecología* es que la aspirante a comadrona sea una persona instruida (γραμμαμάτων μὲν ἐντός) y que asimile el arte a través de la teoría (διὰ θεωρίας τὴν τέχνην ἰσχύσει παραλαβεῖν) (Sor. *Gyn.* 1.3). Por supuesto el efesio habla de “la candidata ideal” a comadrona más que representar fielmente cómo eran, por no hablar de que Sorano escribe en el siglo II d.C., casi siete siglos después del marco temporal en el que situamos nuestro análisis (siglos V y IV a.C.) y ya en una época de dominación romana. No obstante, Nancy Demand considera un error asumir que todas las comadronas serían analfabetas por defecto. Demand estima que un 5% de las mujeres (de clase alta y heteras principalmente) estaban alfabetizadas, y teniendo en cuenta que los tratados ginecológicos parecen estar destinados a las comadronas, para Demand constituye una prueba de que se esperaba que algunas de ellas los pudieran leer (Demand,

---

<sup>187</sup> Sorano señala que la respetabilidad de la comadrona es importante ya que algunas “malas mujeres” pueden utilizar instrucciones médicas para cubrir sus “malvados planes”, comentarios que parecen apuntar al tema de abortos sin el conocimiento del marido suministrados por las curanderas/comadronas (Sor. *Gyn.* 1.4).

1994: 67). Esta explicación aislada no convence, la comadrona no tenía necesidad de saber leer para tener acceso a los conocimientos teóricos<sup>188</sup>. Es más plausible la otra explicación que da Demand, diciendo que el contacto con médicos hipocráticos las pudo familiarizar con estas teorías, al mismo tiempo que los propios hipocráticos pudieron sustentar sus teorías en base a las experiencias narradas y mostradas por las comadronas (*midwives' or women's lore*) (Demand, 1994: 63-67). En resumen, la alfabetización de las comadronas de los siglos V y IV a.C. es tan difícil de demostrar como poco determinante. De hecho, es llamativo que en la estela funeraria de Fanóstrate (IG II<sup>2</sup> 6873) figure el *μαῖα καὶ ἰατρὸς* para definir su oficio, con *ἰατρὸς* (médico) en masculino, lo que parece resaltar, por un lado, que a mediados del siglo IV a.C. todavía no se había popularizado (o ni siquiera existía) la variante femenina *ἰατρῖνη*, y por otro lado, parece enfatizar algún tipo de formación médica que en la época no debía de ser muy habitual<sup>189</sup>.

De las demás características que detalla Sorano figuran que fuera ingeniosa y despierta (*ἀγρίνους*), que posea buena memoria (*μνήμων*), amor por el trabajo (*φιλόπονος*) y persevere pese a las vicisitudes porque “un conocimiento tan vasto precisa de paciencia masculina” (*ἀνδρώδους τληπαθείας*) (Sor. *Gyn.* 1.3).

Entre las características físicas, señala la importancia de que sea robusta (“porque tiene la doble tarea sobre ella por la dureza de su trabajo y las visitas profesionales”), de que tenga miembros firmes y disponga de “largos dedos con uñas cortas” para llevar a cabo su trabajo. Y, por último, Sorano señala que en lo que concierne a la destreza puede adquirirse con la entrega total (*σπουδαιοτέρας*) y práctica de su trabajo (Sor. *Gyn.* 1.3).

Sin embargo, como ya apuntó Vivian Nutton, toda esta descripción se hace en base a un ideal implícito, el ideal de Sorano de la comadrona perfecta, un ideal que todas luces no se alcanzaba ya que el propio médico diferencia entre la partera consumada (que conoce todos los aspectos prácticos de la obstetricia) de la comadrona óptima (que sabe todo lo imprescindible en teoría y aspectos más amplios de medicina, cirugía y farmacología), lo que indica que en la práctica debía de darse más el primer caso que el segundo (Nutton, 2013: 200).

---

<sup>188</sup> De hecho, Sorano señala la importancia de tener buena memoria para recordar las instrucciones que le mande (se presupone que el médico) y que el conocimiento proviene de la memoria de lo que ya se ha entendido (Sor. *Gyn.* 1.3).

<sup>189</sup> Rachel Finnegan pone en relación esta estela funeraria con el mito de Agnodike descrito por Higino en *Fabulae* (Finnegan 1995: 79). Desarrollaremos un poco más la figura de Fanóstrate y el mito de Agnodike en el apartado 5.1.2.

Esto nos lleva al aspecto principal de la comadrona en el que las fuentes suelen hacer más hincapié: su larga experiencia asistiendo partos. La explicación es sencilla, si tenemos en cuenta que, con bastante frecuencia (y más en el siglo V a.C.), la preparación teórica de la comadrona era mínima y esta había aprendido lo que tenía que hacer mediante la práctica de su labor, ya fuera habiendo asistido a familiares, amigas, o vecinas (Ar. *Ec.* 528-531), ya fuera la práctica vivencial de haber superado sus propios partos. Esta experiencia debía de ser muy dilatada en el tiempo. Cuando Sócrates se pregunta retóricamente si “¿no es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encinta y quiénes no?” (Pl. *Teet.* 149c), está poniendo de manifiesto que, ya fuera con instrucción teórica previa (amplia o sucinta) o por acumulación de conocimientos en el desempeño práctico de su labor, la comadrona disponía de una experiencia que no era comparable a la de otras mujeres, y que, por tanto, no podía ser suplida por cualquiera. Esta idea choca con las presuposiciones de otros investigadores (como es el caso de Harold Tarrant) que directamente subestiman la labor de la comadrona profesional. Apoyándose en que el término *μαῖα* es utilizado también para nombrar a madres, abuelas y mujeres mayores en general, Tarrant presupone que la no especificidad del término es reflejo directo de una labor que no requería técnica alguna<sup>190</sup>, una presuposición que las mismas fuentes parecen contradecir ya que la inexperiencia de la comadrona podía tener desastrosas consecuencias en el postparto, tanto para la madre como para el recién nacido:

“Cuando la placenta queda retenida en la matriz, es porque el cordón umbilical se ha roto por algún esfuerzo o ha sido cortado por la comadrona<sup>191</sup> (ὀμφαλητόμος), equivocadamente antes de la expulsión de la placenta fuera de la matriz.” (Hr. *Mul.* 1. 46).

La misma idea es reproducida siete siglos después por Sorano, que ante el problema de la no expulsión de la placenta y membranas (χοριον), decía que podía haberse soltado “cuando el feto lo tiraba inesperadamente o cuando la comadrona sin experiencia lo rompía”<sup>192</sup>. De nuevo las comadronas y su negligencia podían ser causantes

---

<sup>190</sup> Tampoco ayuda que Tarrant se apoye de una manera tan irregular en las fuentes: para él, la fábula de Higino sobre Agnodice, en el caso de ser cierta, sería indicativo de que “nothing remotely akin to a female obstetrician was known in Athens prior to the late fourth”, una conclusión que me parece muy pobre solo basándose en que *μαῖα* es, *aparentemente*, la única palabra polisémica existente en la lengua griega que Tarrant recuerde (Tarrant, 1988: 119).

<sup>191</sup> El término utilizado aquí, ὀμφαλητόμος, significa “el/la que corta el cordón”.

<sup>192</sup> (...) ἢ τῆς μαῖας ἀπέριως τὸν ἀποτιλμὸν (...) (Sor. *Gyn.* 4.14).

de complicaciones postparto. Tal y como indica Dina Bacalexi, este temor iba unido a la creencia de que el bebé tenía una composición todavía “líquida”, maleable, que lo hacía propenso a sufrir numerosas deformaciones que podrían afectarle en la edad adulta<sup>193</sup>. Por este motivo las primeras personas que entraban en contacto con él (como la comadrona o la nodriza) podían “deformarlo” (Bacalexi, 2005: 8-9).

### ***Estatus y estado civil***

Pocas veces el estatus y el estado civil de las comadronas en la Atenas Clásica y Postclásica ha sido objeto de tanta controversia como cuando se habla de la madre de Sócrates. Si damos crédito a la información de *Teeteto* de Platón, la madre de Sócrates había ejercido de comadrona. Si bien gran parte de la controversia se ha centrado en los aspectos más formales y filológicos<sup>194</sup>, Harold Tarrant intentó ir un poco más allá y ofrecer su visión también histórica del estatus de las comadronas en época de Platón:

Para Tarrant, el término *μαῖα*, de entrada, no sirve para identificar el estatus de la mujer a la que alude ni funciona como indicador de que la mujer ejerza la profesión. Tarrant pone como ejemplo una escena de *Lisístrata* donde la comadrona aparece referenciada, y señala cómo de la construcción de la frase podría interpretarse que la “comadrona” es la mujer que va a asistir a la parturienta, y que fácilmente podía ser una integrante más de la casa o incluso una esclava<sup>195</sup>. El posible estatus esclavo de las comadronas es una idea interesante que Tarrant plantea pero que justifica muy pobremente. En primer lugar, porque a la hora de apoyarse en investigaciones utiliza, acertadamente, el clásico de Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, pero

---

<sup>193</sup> Bacalexi se apoya en Galeno, *De temperamentis* 2, 2 (= K.1, 579-581).

<sup>194</sup> A un lado del debate se encuentra M.F. Burnyeat, quien en 1977 fue el primero en plantear que el Sócrates que escribe Platón y todos los aspectos personales que narra (especialmente la comparación que hace de sí mismo como “comadrona” del método dialéctico presentado en *Teeteto*) son una construcción de Platón, una creación no necesariamente representativa del Sócrates histórico, como se ha querido ver. Burnyeat compara el diálogo de *Teeteto* con la estructura y fin de los demás diálogos platónicos para apoyar su argumentación (Burnyeat, 1977: 7-16).

Años después, Julius Tomin criticaría duramente el análisis de Burnyeat apoyándose tanto en el *Simposio* y el *Económico* de Jenofonte como en las *Nubes* de Aristófanes, comedia en la que gran parte del chiste se sustenta en el “aborto” de idea que tiene el personaje de Sócrates, una broma que solo tiene sentido si el Sócrates histórico tenía algún tipo de relación con la partería (Tomin, 1987: 97-102).

El uso de *Nubes* de Aristófanes por Tomin para reforzar su postura sobre la “veracidad” del Sócrates histórico presente en Platón llevó a Harold Tarrant a criticar el propio análisis de Tomin de *Nubes* (Tarrant, 1988: 116-122).

<sup>195</sup> “¡Anda! Despáchame cuanto antes a casa, Lisístrata, para llamar a la comadrona” / οἴκαδε μ’ ὥς τὴν μαῖαν... ἀπόπεμψον (Ar. *Lys*, 745-747). (Tarrant, 1988: 119).

lo hace citando, ya no tan acertadamente, las páginas que la autora dedica a las mujeres de clases bajas en Roma<sup>196</sup>.

En segundo lugar, tampoco ayuda que Tarrant, al reflexionar sobre la posibilidad de que hubiera esclavas actuando como comadronas, concluya “it is perhaps easier to envisage slaves performing such services for Athenian women, than to suppose that the latter would be readily available to treat slaves” (Tarrant, 1988 119). Este punto de vista no parece corresponderse con las ideas que se manejaban en la Antigüedad, ya que, sin ir más lejos en la introducción de este apartado, citábamos el *Económico* de Jenofonte donde se especificaba, entre las labores de la señora de la casa, la de cuidar y curar a los esclavos enfermos (X. *Oec.* 7.37). Podríamos discutir si para los dueños era o no conveniente que una esclava se quedara embarazada (o incluso las circunstancias en las que se había quedado embarazada), pero no parece descabellado ni “difícil de imaginar” a una libre atendiéndola. Sobre todo, si había algún tipo de compensación, económica o no. En general, Tarrant parece confundir la asistencia al parto en el ámbito familiar (como miembro libre del *oikos* o como esclava) con la puramente profesional, que implicaría mujeres fuera de la red de contactos directo del *oikos*.

En cualquier caso, más allá del debate sobre si realmente la madre del Sócrates histórico trabajó como comadrona o si fue una invención de Platón para ilustrar su teoría de la mayéutica desde mi punto de vista, el factor determinante es que Platón presente la partería como un oficio verosímil para la madre de un ciudadano. Y es que en la mayor parte de las fuentes literarias en las que figuran las comadronas apuntan a que, fueran o no ciudadanas, desde luego sí eran en su mayoría de estatus libre. Demand considera que la mayoría de las comadronas serían ciudadanas pobres o metecas (Demand, 1994: 67). La epigrafía no hace más que reforzar esta hipótesis: Laes señala que un alto porcentaje de mujeres libres ejercían la profesión de comadrona, lo cual no se da paralelamente en las inscripciones latinas. Eso hace que plantee la posibilidad de que algunas de las comadronas que optaron por “anunciarse” en las inscripciones griegas eran miembros respetados de la sociedad (Laes, 2011: 158).

El origen étnico de las comadronas es, sin embargo, todavía más incierto. Es igualmente posible que las metecas de origen griego realizaran la labor que viejas

---

<sup>196</sup> Pomeroy, 1975: 191-192 (Tarrant, 1988: 119).

ciudadanas como la madre de Sócrates (histórica o imaginada en *Teeteto*) hicieron<sup>197</sup>. Es menos probable que las comadronas fueran de origen no griego dado el componente de confianza deseable entre la comadrona y la parturienta que la dejaba entrar en la intimidad de su casa, pero esta idea no deja de ser una suposición (las fuentes no se pronuncian al respecto).

En cuanto a su estado civil (dado que con bastante seguridad la mayoría debían de ser mujeres libres), variaría desde mujeres casadas a viudas, dependiendo de la edad que tuvieran: ya hemos visto que estadísticamente si sobrevivían a sus propios partos tenían bastantes posibilidades de sobrevivir a su marido (porque entre otras razones, solía ser bastante más jóvenes que él).

### ***Trabajo “a tiempo parcial”: curandera***

Asistir a partos no era un trabajo a tiempo completo. Nutton ya planteó que la comadrona combinara su labor de obstetricia con otras ocupaciones, como podía ser el atender a otro tipo de pacientes, principalmente mujeres (y sus “enfermedades de mujeres”) y niños, cuyas dolencias pasaban más desapercibidas porque los hombres seguían considerando todavía que entraban dentro de las competencias de las mujeres (Nutton, 2013: 101). También cabe la posibilidad de que compaginaran su trabajo de comadrona con otra ocupación semiprofesional relacionada con el negocio familiar, como veremos en el caso de las esposas o madres dedicadas a trabajos tradicionalmente masculinos<sup>198</sup>, pero ninguno de los casos constatados se relacionan con comadronas directamente. Algunos investigadores sugieren la existencia de una relación familiar entre las comadronas y los médicos: Laes señala que en la Antigüedad helenística y romana hay un conjunto de epigráfico que apunta hacia esa dirección (Laes, 2011: 158); sobre las mismas veinticinco comadronas que figuran en el CIL, Helen King se plantea si, al menos en época romana, las comadronas pudieron ser entrenadas por sus propios familiares, ya fueran hombres (como médicos) u otras comadronas (King, 1998: 176).

Por este motivo y en aras a un mejor desarrollo analítico de las diferentes labores llevadas a cabo por la *μαῖα*, he optado por diferenciar su labor de curandera de la de comadrona/partera. En primer lugar desarrollaremos su labor en cuanto a la curación de mujeres enfermas, así como en su detección de embarazos y su manejo de hierbas

---

<sup>197</sup> Sobre posibles comadronas de origen extranjero: Laskaris, 2008: 461; Demand, 1994: 67; 1995: 288.

<sup>198</sup> *Vid.* capítulo 5.



curativas (con la consecuente sospecha del suministro de abortivos). En segundo lugar, nos centraremos en su labor de partera en relación con los peligros inherentes al alumbramiento en época antigua, las técnicas de asistencia empleadas durante el parto así como la posible presencia o no de médicos varones.

## **Labores de curanderas: “males de mujeres”, embarazos y abortos**

### ***Curación de enfermedades “de mujeres”***

En la Antigüedad, no existía un conocimiento “ginecológico” en el sentido que le damos actualmente. Sin ir más lejos, lo que los antiguos entendían como enfermedades femeninas no estaba circunscrito a una sola parte del cuerpo (es decir, al sistema reproductivo) sino que abarcaba todo el organismo de la paciente (King, 1998: 179). Esto se debía en buena medida a la teoría de la “matriz móvil” (*wandering womb* en inglés), que sostenía que el útero era un órgano móvil dentro del cuerpo de la mujer, moviéndose a su voluntad<sup>199</sup>. Si la matriz se movía a voluntad por el interior del cuerpo femenino, los males de mujeres podían manifestarse con todo tipo de síntomas en cualquier parte del cuerpo.

Las fuentes antiguas suelen referirse a una especie de “pudor femenino” de las mujeres griegas (especialmente las atenienses) a la hora de explicar su reticencia a ser tratadas por hombres cuando estaban enfermas. Higino en *Fábulas* habla de que “los antiguos no tuvieron comadronas, por lo que las mujeres morían llevadas por el pudor” (Hyg. *Fab.* 274. 10). Esta prohibición a la que Higino se refiere no aparece en ninguna otra fuente. Como además tenemos constancia de la existencia de comadronas y curanderas, al menos, del siglo V a.C. en adelante, es posible que se trate de una invención, y sin embargo, nos interesa por expresar una reticencia nacida del pudor que parece real, si lo comparamos con las palabras de la nodriza de Fedra cuando dice que:

“Si estás enferma de algún mal que no se puede revelar, aquí tienes a unas mujeres para confortarte en él. Pero si padeces una enfermedad que se puede dar a conocer a los hombres, dilo, para referir tu caso a los médicos” (E. *Hipp.* 291-296).

Es muy posible que este “pudor” fuera una consecuencia más de la ideología de segregación sexual de los atenienses: si la mujer ideal vivía apartada y lejos de los

---

<sup>199</sup> Un análisis pormenorizado y actualizado de esta teoría, no sólo en la Antigüedad, sino también ligado a la demonología en períodos históricos posteriores en Faraone, 2011.

hombres, fuera de su ámbito familiar o vecinal, la irrupción de un extraño, por muy médico que fuera, no era algo con lo que ellas se fueran a sentir muy cómodas<sup>200</sup>. Es por este motivo que se llamaba al médico cuando, bien se consideraba que estaban sufriendo un tipo de mal no conectado a su condición de mujer, bien cuando no quedaba otro remedio por la gravedad de los síntomas.

En ese sentido, no es de extrañar que la *μαῖα*, como mujer especialista en la influencia de la matriz y el menstuo en el cuerpo femenino, fuera también requerida para casos relacionados con desórdenes de la mujer que no fueran de especial gravedad (King, 1998: 179). Por lo que se percibe en las fuentes, no sólo las mujeres griegas de época clásica se sentían más cómodas asistidas por otra mujer que por un médico: en fuentes tan tardías como Galeno vemos que los propios médicos podían necesitar a las comadronas a la hora de examinar a la paciente en enfermedades menores que requerían tocar la vulva o examinar el cuello del útero, etc<sup>201</sup>. En *Localización de las enfermedades*, Galeno se refiere un par de veces a comadronas examinando a pacientes en lugar del médico<sup>202</sup>: cuando dice que “yo afirmo que las tensiones del útero son la causa de que el cuello dé la impresión de remontarse o desviarse cuando lo palpan las parteras” (Gal. *De loc. aff.* 6, 428), o cuando en determinados casos, en los que no está claro si la paciente que ha dejado de menstruar está embarazada o no, aconseja: “ordena a la partera que palpe el cuello de la matriz, pues si está cerrado sin dureza, es señal de embarazo” (Gal. *De loc. aff.* 6, 433) pero si está cerrada con fuerza “es señal de que hay alguna afección en la matriz, y la partera tiene que observar hacia qué parte se inclina o remonta” (Gal. *De loc. aff.* 6, 434). Bacalexi enfatiza que hasta Galeno, quien constantemente tiende a subestimar a las comadronas para poner el estatus del médico por encima de ellas, muestra a una partera haciendo el diagnóstico de la paciente y al médico tomando medidas al respecto (Bacalexi, 2005: 10): es el caso de una mujer viuda desde hace tiempo víctima de dolorosas molestias, tensiones nerviosas “y tenía, según la comadrona, la matriz retraída,

---

<sup>200</sup> Es reseñable que esta inhibición de las mujeres ante los médicos masculinos no fuera exclusiva ni sujeta a las restricciones de la Atenas del siglo V a.C., sino que tiene su continuación en el ámbito romano (Lloyd, 1983: 78).

<sup>201</sup> Aline Rousselle señala que en toda la colección hipocrática solo figuran dos casos en los que el examen vaginal de la paciente es llevado por el médico y no por otra mujer. Generalmente, la propia paciente se examinaría a sí misma y solo en casos concretos que requerían conocimiento de si las paredes del útero estaban demasiado suaves o contraídas la comadrona llevaba a cabo el examen médico (Rousselle, 1988: 25).

<sup>202</sup> Los casos de este tipo que figuran en la extensa obra galénica y que procedo a analizar a continuación han sido hallados y analizados por Dina Bacalexi. Sin su análisis previo, me hubiera resultado casi imposible encontrar estas referencias (Bacalexi, 2005: 10).

consideraré conveniente que usara los remedios habituales en tales casos” (Gal. *De loc. aff.* 6, 420).

### ***Uso de hierbas, magia y abortivos***

Flemming constata que ciertos autores de la época imperial romana citan compilaciones farmacológicas bajo autorías supuestamente femeninas, como pudieron ser Aspasia, Ependousa, Aquilia Secundilla o Antiochis, cuyas obras por desgracia no han llegado hasta nosotros<sup>203</sup>. Plinio el Viejo en su *Historia Natural* referencia a diversas mujeres por su nombre como fuentes de autoridad para tratamientos de hierbas<sup>204</sup>. Por lo que Plinio trasluce, existieron en su tiempo los escritos firmados por una tal Olimpia de Tebas sobre abortivos, menstruación y esterilidad<sup>205</sup>. Sobre curas a la esterilidad y tratamientos para potenciar la fertilidad nombra a Lais y a Elefantis (Plin. *HN*, 28.23.81), mientras que Salpe es citada en lo que concierne a afrodisíacos, cura de problemas oculares y eliminar exceso de vello<sup>206</sup>. Por supuesto, ninguno de los tratados de estas autoras ha llegado a nuestros días. Las dos excepciones serían, por un lado, Metrodora, cuyo tratado *Ginecología* ha llegado fragmentariamente hasta nosotros<sup>207</sup>; por otro, un tal Cleopatra que firmó *Ginecología*, un tratado del que han sobrevivido cuarenta y tres capítulos sobre problemas y curas ginecológicas (Flemming, 2007: 276). Leslie Dean-Jones postula que tanto el tratado firmado por Cleopatra (de época helenística) como el de Metrodora (del siglo V d.C.) pueden ser de autoría femenina (Dean-Jones, 1994: 33). No obstante, Flemming advierte que Metrodora no es un nombre común desde un punto de vista histórico, y que con bastante probabilidad se trate de una construcción derivada de la palabra griega que comúnmente alude a la matriz: μήτρα (Flemming, 2007: 258).

---

<sup>203</sup> Aunque la propia Rebecca Flemming se pregunta hasta qué punto podemos considerar que estos nombres en apariencia femeninos pudieran reflejar realmente una autoría femenina (Flemming, 2007: 257). Otros autores como Holt Parker sostienen que, por regla general, deberíamos asumir que sí lo eran (Parker, 2012: 122). Una postura parecida con los casos de Cleopatra y Metrodora en Dean-Jones, 1994. Para Lloyd, el problema radica en que no tenemos datos que puedan sugerir que pudo haber mujeres tratadistas tan tempranamente como el siglo IV a.C., ya que todas son bastante más posteriores (Lloyd, 1983: 63).

<sup>204</sup> Un análisis sobre los juicios de valor que hace Plinio sobre los saberes de estas mujeres en King, 1998: 178-184.

<sup>205</sup> Plin. *HN*, 20.84.226 (sobre abortivos); 28.77.246 (sobre pesarios para la menstruación); 28.77.253 (tratamientos contra la esterilidad).

<sup>206</sup> Plin. *HN*, 28.80.262 (afrodisíacos); 28.18.66 (problemas oculares resueltos con orina); 32.47.135 (eliminar el exceso de vello, Plinio aquí además llama a Salpe *obstetrix*).

<sup>207</sup> *Florescia, Laur.* 75.3 (citado por Parker, 1999). En su artículo de 1999, Holt Parker señalaba que estaba editando dicho texto, pero no lo he podido conseguir ni encontrar (1999: 521).

Aunque he querido dar espacio a este debate sobre la posibilidad de que algunas mujeres hicieran constar por escrito sus conocimientos médicos, está claro que para el ámbito geográfico en el que se sitúa nuestro estudio (Atenas, Grecia) y temporal (siglos V y IV a.C.), hasta que no se den nuevos descubrimientos al respecto, es preciso reconocer que fue poco habitual que mujeres especialistas en la curación decidieran poner por escrito sus remedios<sup>208</sup>. Pero, a pesar del escaso número de recetarios femeninos, parece claro que las *maiai* trabajaban con plantas y remedios herbales, bien por su trabajo como comadronas, bien por su trabajo como curanderas. Cuando en *Cármides*, uno de los diálogos más tempranos de Platón, Sócrates habla de remedios y plantas para curar el dolor de cabeza, lo hace en los siguientes términos:

“(…) el remedio era una especie de hierba (φύλλον τι)<sup>209</sup>, a la que se añadía un cierto ensalmo (ἐπωδή) que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano (ὕγιᾶ ποιῶ τὸ φάρμακον); pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba, (Pl. *Chmr.* 155e)

La necesidad de acompañar el tratamiento con un ensalmo curativo está presente también en el diálogo más tardío de *Teeteto*, Sócrates asegura que “las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores de parto o hacerlos más llevaderos”<sup>210</sup>.

La vertiente “mágica” de las curas no era ni ajena ni necesariamente maligna en la mentalidad antigua<sup>211</sup>. Como bien señala Derek Collins, la finalidad del ensalmo o encantamiento era actuar como complemento de un tratamiento médico, por lo que no era percibido peligroso *per se*<sup>212</sup>. En mi opinión, la no especialización de la *maia* en la magia jugaba a su favor, ya que los encantamientos que podían formular servían como

---

<sup>208</sup> Flemming defiende su postura argumentando: “women participated in the less prestigious, more workaday, portion of medicine's literary culture on much the same terms as men; albeit in much smaller numbers” (Flemming, 2007: 267).

<sup>209</sup> Una especie de hierba u hoja (φύλλον) es también lo que utiliza el Filoctetes de la obra de Sófocles para calmar y adormecer la herida de su pie: ἢ φύλλον εἴ τι νόδονον κάτοιδέ που (Soph. Phil. 40-44); φύλλον τί μοι πάρεστιν ᾧ μάλιστ' ἀει κοιμῶ τόδ' ἔλκος, ὥστε πραῦνειν πάνυ (Soph. Phil. 649-650).

<sup>210</sup> Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὀδῖνας καὶ μαλθακωτέρας (Pl. *Teet.* 149d).

<sup>211</sup> Las especialistas en magia serían las *pharmakis*. Un estupendo análisis sobre los usos de la magia en la antigüedad viene de la mano de Collins, 2000.

<sup>212</sup> Collins señala que, en muchos aspectos, todavía en la actualidad se recurre a oraciones, tratamientos alternativos, amuletos de la suerte, santos, etc. para complementar un tratamiento médico (Collins, 2000: 262).

complemento al trabajo que desempeñaba en el paritorio, pero nunca era su principal labor.

Esto no quita, sin embargo, para que pudiera ser profundamente criticado por eso mismo: el uso de la superstición en sus prácticas curativas. Lloyd señala que en ese punto cuentan con la desventaja de que, en el contexto de la competición subyacente por la clientela, el grupo de los médicos letrados nos han dejado las críticas contra estas prácticas supersticiosas y mágicas, presentándose a sí mismos como la tradición racional. Del otro grupo, no alfabetizado, no podemos saber su defensa de tales prácticas (Lloyd, 1983: 215-216): muchas veces el uso de la superstición era una manera de calmar al enfermo y hacerlo partícipe de su propia curación, como apunta Collins<sup>213</sup>.

El uso de hierbas en el parto debía de ser lo suficientemente común como para que Aristóteles asuma que “las mujeres que no pueden concebir sin un medicamento o alguna otra circunstancia favorable, normalmente dan a luz a más niñas que niños” (Arist. *HA* 585b25-27). Muchas de las drogas que figuran en los tratados ginecológicos tendrían propiedades abortivas, pero que muchos de ellos pudieron ser los utilizados para acelerar el parto más que provocar un aborto (Demand, 1994: 19-20). La dosis era crucial. También la creatividad a la hora de improvisar remedios y tratamientos con elementos de los que se carecían, tal y como señala Patricia González, planteando que algunas sustancias como la ruda o la sabina, que originaban contracciones musculares, valían tanto como emenagogos, como abortivos, o como medicamentos para ayudar en el caso de partos distócidos, pero una excesiva dosis podían causar la muerte por hemorragias o por paradas cardiorrespiratorias (González Gutierrez, 2015: 162-163). La identificación de estas plantas es complicada, ya que, como explica González, no disponemos de una clasificación sistemática de las especies de plantas de la Antigüedad y muchas veces la misma planta es nombrada de diferentes maneras o la descripción de plantas parecidas es confusa (González Gutierrez, 2015: 157-163).

---

<sup>213</sup> “This not only involves the patient in his/her own healing, it also effectively reminds the patient of his/her religious obligations and the importance of maintaining a correct relationship with the invisible powers. Among modern doctors the same caveat has been made. By alienating patients who believe in folk healing through distrust or contempt, doctors fail to grasp that folk healing systems give patients a tangible means with which to deal with their illness.” (Collins, 2000: 262).

## ***Embarazos y abortos***

Las mujeres también gestionaban la fase del embarazo, que era percibida por los antiguos como una fase delicada. “Hay mujeres que conciben con dificultad pero una vez han concebido llevan a término la gestación, mientras que otras, por el contrario, se quedan fácilmente embarazadas pero no son capaces de dar a luz” (Arist. *HA* 585b19-22).

Había diferentes maneras de “identificar” el sexo del futuro bebé según los antojos (más imperiosos e insatisfactorios en el caso de las niñas), según el color de la cara de la embarazada (más pálida y mustia y sufriendo hinchazones en el caso de las niñas), el movimiento en el seno materno (mayor en el caso de los niños) e incluso ya en los dolores de parto “más continuos y sordos” en el caso de las niñas, “más agudos y penosos” en el caso de los niños. Además, las mujeres que tienen relaciones sexuales con su marido antes del parto alumbran más rápidamente (Arist. *HA* 584 a10-30).

El cálculo de meses de gestación era complicado en la antigüedad, hasta el punto que Aristóteles asegura que “el hombre es el único animal en el cual este momento del parto varía ya que la gestación puede variar de siete a diez, a incluso once meses (Arist. *HA* 584 a33yss.)<sup>214</sup>. Los partos prematuros, por tanto, eran difíciles de calibrar, y más cuando tenían ciertas supersticiones asociadas: se creía, por ejemplo, que los octomesinos, además de poner en riesgo la vida de la madre, nunca sobrevivían al parto<sup>215</sup>. Y si sobrevivían, las propias madres consideraban que habían hecho mal los cálculos y que se habían quedado embarazadas antes de lo que habían pensado (Arist. *HA* 584b10-14). Los sietemesinos, en cambio, se consideraban viables “pero la mayoría son débiles (por ello las comadronas los envuelven en pañales de lana), y muchos tienen conductos sin abrir, como los de las orejas y narices, pero se forman al ir creciendo los niños” (Arist. *HA* 584b1-5).

La viabilidad de los embarazos era un tema que concernía de lleno a las comadronas, y que las hacía hasta cierto punto “peligrosas” desde el punto de vista de la potestad del jefe del *oikos*: él era quien decidía qué niños se reconocían en casa y cuáles no<sup>216</sup>. Los que sí, eran incorporados al hogar al décimo día, los que no eran expuestos.

---

<sup>214</sup> Los cálculos en la época no eran exactos y variaban según cuando estimaban que había podido darse la concepción. Las estimaciones solían mantenerse entre los siete y nueve meses, contemplando que se prolongara hasta un décimo mes (Sor. *Gyn*, 1. 66 = 2.1).

<sup>215</sup> Aristóteles señala también que si bien en otras regiones como Egipto sobreviven, “en Grecia sólo sobrevive un pequeño número y la mayoría perecen”. (Arist. *HA* 584b15-20).

<sup>216</sup> Valiéndose del pasaje de *Teeteto* de Platón (160e-161a) Sancho señala el papel central que jugaba la figura del padre, esencial en el ritual de la *amphidromia*, que se celebraba a los

Para Demand, las fuentes parecen sugerir que las mujeres podían tomar la iniciativa de buscar una manera de abortar (si bien no podemos perder de vista, señala ella, que nuestras fuentes son todas de autoría masculina). La comadrona podía ser tanto confabuladora en el aborto (proveyendo las hierbas) como “conspiradora” de un intercambio de bebés (en el caso de cambiar el bebé recién nacido, si era niña, por otro) (Demand, 1994: 22). Si se producían o no este tipo de hechos es discutible. Desde luego para los antiguos el miedo a que les pasaran un hijo ajeno por el propio era real (*i.e.* Ar. *Th.* 564-565). No obstante, tampoco olvidemos que algunos abortos eran asistidos o requeridos: Platón dice que las parteras, además de ayudar a dar a luz a las que tienen un mal parto, “si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar” (Pl. *Teet.* 149d).

### **Labores de comadrona: asistencia al parto**

El dolor extremo y los peligros a los que se enfrentaban las mujeres en el momento del parto (arriesgándose incluso a morir) eran ampliamente reconocidos y puestos en valor por los antiguos hasta el punto de que la sociedad griega, tan profundamente machista y proclive a comparar a los hombres con “el *genos* de las mujeres”<sup>217</sup> (solo para demostrar la superioridad de los primeros sobre las segundas) no dudaba en equiparar de forma positiva el sufrimiento del soldado y la parturienta.

Nicole Loraux rastreó este fenómeno en la epigrafía y comprobó que en las tumbas privadas, donde se evitaba tácitamente cualquier mención del tipo de muerte que había sufrido la persona fallecida, sí quedaba perfectamente consignada la causa de la muerte en dos circunstancias excepcionales: en el caso de los soldados muertos en batalla y en el de las parturientas dando a luz. En un caso particular, Loraux mostró cómo el tipo de lenguaje utilizado en el epitafio de la fallecida emulaba al vocabulario típico de la epopeya, con menciones a la “dolorosa muerte” (στονόεντι... πόντωι) la referencia al mégaron-palacio (ἐμ μεγάροις) para referirse a la morada familiar, o la utilización de la

---

pocos días del nacimiento del bebé. El hecho de que se celebrara el ritual era indicativo de que el padre ya había reconocido al bebé como un miembro más de la casa (que en el ritual se escenificaba con él tomando al bebé en brazos y alzándolo), aunque en este pasaje también se indica que el padre podía tomar la decisión de repudiar y exponer al bebé (Sancho, 2012a: 168-169).

<sup>217</sup> *Vid.* apartado 2.1.2.

expresión del valor por medio de la fuerza (ἰφθίμων)<sup>218</sup>, haciendo que la investigadora concluyese que “cuando las mujeres morían en el parto, resultaban equiparables a los hoplitas”<sup>219</sup>.

### ***Peligros del parto***

Comparar la acción de parir con la de luchar en un campo de batalla no es ninguna exageración poética. Sue Blundell estima que, debido a los pobres estándares de higiene y los factores de riesgo, la muerte por parto en la Antigüedad tendría una ratio similar al de las sociedades de época prehistórica en general, entre un 10-20% (Blundell, 1995: 110).

Uno de los factores de riesgo era la temprana edad a la que casaban a las mujeres lo que propiciaba que se convirtieran en madres primerizas excesivamente pronto, cuando su cuerpo todavía no se había terminado de desarrollar del todo, dificultando su supervivencia en el parto<sup>220</sup>. Casar a las hijas a los catorce años o incluso antes<sup>221</sup> llegó a ser una práctica bastante común en la Atenas clásica (sobre todo entre familias aristocráticas), una costumbre que hasta los propios autores antiguos criticaron, considerándolo contraproducente y estimando que edades más próximas a la veintena eran más recomendables<sup>222</sup>.

Otro factor de riesgo a tener en cuenta era la propensión de la mujer gestante a caer enferma. Esta debilidad se debía a la respuesta biológica de su cuerpo durante el embarazo de suprimir la inmunidad celular a fin de prevenir el rechazo inmunológico del feto (Demand, 1994: 81). De las enfermedades a las que era más susceptible, Nancy Demand destaca especialmente la malaria, por ser la de mayor riesgo tanto para ella como para el bebé y por estar atestiguado un importante resurgimiento a mediados del siglo V

---

<sup>218</sup> Loraux utiliza la estela IG II<sup>2</sup> 11907, fechada a mediados del s. IV a.C., dedicada a una tal Cratísta fallecida durante el parto (Loraux, 2004: 46-47).

<sup>219</sup> No obstante, también es rastreable el caso contrario, que un tipo de lenguaje asociado a los esfuerzos del parto se utilice para ensalzar el esfuerzo de los hombres: en particular, el término ὠδῖνες (dolor de parto) aparece en la pluma de Platón cuando asimila el origen de las ideas de los filósofos con “dar a luz” (Loraux, 2004: 74-76).

<sup>220</sup> “Las jóvenes pueden concebir bastante pronto, pero si quedan embarazadas tienen un parto más laborioso” (Arist. HA 582 a). También en Sor. Gyn. 1.33.

<sup>221</sup> Doce años se establece como mínimo de edad permitido para casar a las niñas en Gortina (Creta) a mediados del siglo V a.C. (Demand, 1994: 11).

<sup>222</sup> Aristóteles señala los veintiún años momento por el cual las mujeres ya están en buenas condiciones para tener hijos (al contrario que los hombres, que todavía tienen que mejorar) (Arist. HA 582 a19-20).



a.C., ya que los tratados hipocráticos describen claramente esos síntomas, siendo el más característico el de la bilis negra<sup>223</sup>.

La preeclampsia era otro de los grandes peligros. Se trata de una complicación médica producida por hipertensión inducida y proteinuria, que en la Antigüedad solo se identificaba a partir de la descripción de su síntoma principal, la sofocación, que asociaban con una manifestación de los sofocos del útero (y del feto, dentro de él) (Hp. *Mul.* 1. 32.)<sup>224</sup>.

Los partos primerizos tenían un fuerte componente de riesgo, con independencia de la edad de la parturienta<sup>225</sup>, ya que uno de los principales peligros durante el alumbramiento era que el bebé se quedase atascado en el canal del parto. Esta dificultad viene dada por la propia fisonomía de nuestra especie: como resultado del progresivo bipedismo, la cintura de los homínidos tendió a estrecharse, lo que fue una complicación conforme fuimos desarrollando cerebros cada vez más grandes (Fox, 2016: 649). Estos atascos en el canal del parto hacían que muchas veces las parturientas tuvieran que pasar días empujando, lo que aumentaba la posibilidad de sufrir desgarros y lesiones internas que desencadenaban desde fistulizaciones a infecciones de difícil cura sin administración de antibióticos, que no existieron hasta finales del siglo XIX (Epstein, 2010: 47). Es posible que las comadronas intentaran acelerar el alumbramiento con algún remedio herbal, como ya hemos visto, pero algunas veces la posición del bebé en el canal del parto hacía imposible su avance. Si la comadrona no conseguía recolocar a la criatura para superar el atasco, llamaban al médico para que lo intentara recolocar él<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> Aunque la malaria haya sido un tema de investigación importante para los académicos de los años noventa en adelante, Demand fue la primera en relacionar sus efectos en las mujeres recién paridas (Demand, 1994: 81-86). Identifica como caso de malaria, por ejemplo, el descrito en Hp, *Epid.* 1. caso 13: 310-332, en el que una mujer embarazada de tres meses con fiebre, dolor en la hipocondría y delirios, síntomas que identifica como los de la “terciana” o “fiebre terciana” de la malaria (cada tres días), que pudo recuperarse y no abortó (Demand, 1994: 84).

<sup>224</sup> Esta idea era producto de la teoría del “útero móvil” (*wandering womb*). Según esta teoría, la sofocación uterina se producía cuando el útero subía por el pecho y ahogaba a la mujer, provocándole pérdida de voz, hipersalivación, convulsiones, etc. (Demand, 1994: 80-81).

<sup>225</sup> Las mujeres primíparas son las que más sufren en el parto y en la loquiorrea, y las que han parido menos sufren más que las que han tenido más hijos (Hp. *Nat. Puer.* 18).

<sup>226</sup> En Hp. *Mul.* 1.69 se especifica cómo se debe disponer a la parturienta a fin de poder recolocar al bebé. Especialmente interesante es cuando precisa que “Los fetos que se han replegado doblándose hacia el costado o la cadera durante el parto, hay que enderezarlos y darles la vuelta. Que la paciente tome un baño de asiento en agua caliente hasta que la zona esté reblandecida”.

Llegados a este punto, muchas veces las posibilidades de llevar el parto a buen término para la madre y el bebé se habían reducido drásticamente haciendo que solo uno (o ninguno) de los dos pudiera sobrevivir. Así pues solo se podía decidir entre dos estrategias: priorizar la vida de la madre o priorizar la vida del bebé.

La cesárea, sin ir más lejos, se trataba de una estrategia para salvar al niño a toda costa ya que casi (por no decir todas) las mujeres que se sometían a dicha operación en la Antigüedad morían, o bien desangradas, o bien a causa de una infección (Epstein, 2010: 151). Era una medida desesperada que el médico podía tomar cuando se tenía la total certeza de que la madre iba a morir, se hiciera lo que se hiciera. Otra manera de priorizar la supervivencia del bebé era fracturar el hueso pélvico de la madre para aflojar el atasco y sacarlo, lo que muchas veces costaba la vida de la mujer (Epstein, 2010: 32-33).

Sin embargo, desde la mentalidad antigua, es muy posible que siempre que fuera posible se priorizara la vida de la madre sobre la del no nacido. Los motivos podían ser de índole práctica: la mujer podía tener más posibilidades de sobrevivir que el bebé (y más teniendo en cuenta la inversión de esfuerzo que requería el infante durante los primeros años de vida); la madre, si sobrevivía, podía volver a quedarse embarazada y tener otro hijo; esto sin contar con que, mientras no se supiera si el bebé era niño o niña, se podía perder a una mujer adulta por “otra de menor valor”<sup>227</sup>. A esto se suma que para la mentalidad antigua era el bebé y no la madre quien llevaba la iniciativa en todo momento: “como un pájaro saliendo del huevo”, mientras que la madre sólo actuaba como

---

<sup>227</sup> Las niñas eran expuestas con más frecuencia que los varones, a veces por cuestión de dotes. Para Robert Garland, este sería el motivo por el que sería anómalo que una familia tuviera más de dos hijas. Aunque algunas estimaciones sitúan el nivel de exposición de niñas en Atenas al 10%, esta cifra se sustenta en casos literarios, no reales (Garland, 1998: 60).

Blundell confirma esta imposibilidad de extraer estadísticas reales, señalando que, si bien todo parece indicar que no existían límites legales o morales que controlasen la exposición de bebés de cualquier sexo durante la Antigüedad griega, las fuentes rehúsan referirse a casos reales. Las referencias a la exposición de bebés suelen ser hechas con carácter general, metafórico, o en el ámbito de la ficción (Blundell, 1995: 130).

Por su parte, Sancho ha señalado en el caso de Atenas, donde los recursos tanto laborales como económicos de los ciudadanos pobres eran bastante mayores que en otras *poleis*, la obsesión por tener o criar pocos hijos tuvo un peso menor y que la “neurosis ateniense se desvió hacia el control de la legitimidad familiar y ciudadana” (Sancho, 2012a: 183).

Fueran o no las exposiciones y el infanticidio habituales en la Antigüedad griega, lo que sí parece indiscutible es la percepción de los propios autores antiguos de que las niñas tenían un mayor riesgo de ser expuestas, tal y como reza uno de los fragmentos de *Hermafrodito*, una comedia perdida de Posidipo, que dice “A un hijo lo cría todo el mundo, aunque pobre se sea, mas a una hija se la expone, aun si se es rico” (ὐὶὸν τρέφει πᾶς κᾶν πένης τις ὦν τύχη, θυγατέρα δ’ ἐκτίθησι κᾶν ἤ πλούσιος) (Posidip. *Fr.* 11 Kock).

un “mero recipiente”<sup>228</sup>. Así pues, desde el punto de vista de los médicos hipocráticos, si el bebé no podía salir era culpa suya (King, 1998: 179).

La manera de eliminar al bebé atascado podía variar dependiendo de si el médico o la comadrona estaban adscritos al juramento hipocrático<sup>229</sup>, ya que el proceso conllevaba aplastarle el cráneo o despedazarlo a fin de eliminar la obstrucción y poder sacarlo. Tal vez por esto, en *Sobre las enfermedades de las mujeres*, al hablar de la extracción del niño se refieren en todo momento al “feto muerto” y hacen hincapié en que ya está muerto antes de llevar a cabo la extracción, lo que podríamos interpretar bien como una reticencia a llevar a cabo esta práctica cuando el niño todavía da muestras de estar vivo, bien como una salvaguarda (ya que si solo se aplica esta técnica cuando el feto está muerto, el mero hecho de realizar esta práctica vendría a confirmar que el feto ya estaba muerto: al despedazarlo, el resultado es el mismo estuviera previamente muerto o no)<sup>230</sup>.

Finalmente, tras haber parido sobrevenía el último peligro al que se enfrentaba la parturienta: las posibles afecciones del postparto.

Una era la anemia, muy posible en partos largos donde hubiera habido un sangrado profuso y que podía desembocar en la muerte de la mujer. Otra era la eclampsia, la evolución posible de una preeclampsia sin tratar que desembocaba en convulsiones y que, de nuevo, podía acabar causándole la muerte a la paciente (Demand, 1994: 80-81).

---

<sup>228</sup> Sobre el bebé como principal actor del parto en Hp. *Nat. Puer.* 30; el porqué de los sietemesinos, que ya han completado su formación antes de tiempo y por eso exigen salir en Hp. *Septim.* 1.

<sup>229</sup> Aunque el *Juramento hipocrático* no precisa nada sobre esta circunstancia en particular (la eliminación del niño no nacido vivo), sí se refiere al tema de abortos e incisiones quirúrgicas con cuchillo.

<sup>230</sup> Hp. *Mul.* 1.70: “En el caso de los fetos muertos que presentan fuera un pierna o una mano, lo mejor es, si es posible, empujarlos hacia dentro y darles la vuelta sobre la cabeza. Si no es posible y sobreviene la hinchazón, hay que operar de esta forma: practicar una incisión en la cabeza con un bisturí y aplastarla con el compresor (πίεστρον) para que no cause molestias; tirar de los huesos con el recogedor de huesos y con el gancho de cirujano, aplicándolo a la clavícula para sujetarlo, arrastrar el feto, no de golpe, sino poco a poco, aflojando y tirando con fuerza otra vez. Cuando se haya tirado de él hacia fuera y esté de espaldas, cortarle los dos brazos por las articulaciones de los hombros. Cuando se hayan sacado estas partes, si puede salir el feto, extraerlo con resolución. Pero si no responde, cortar todo el pecho hasta la garganta, procurando no cortar por el vientre (...). Aplastar las costillas y juntar los omoplatos y, después de hacer esto, el resto del feto saldrá con facilidad, (...)”.

Y por último, el principal peligro mortal de la mujer recién parida era el haber contraído una infección puerperal<sup>231</sup>, que podía manifestarse con súbitas fiebres, un empeoramiento repentino de una mujer sana y una secreción de podredumbre (que no hacía sino señalar que la infección se estaba extendiendo), que muchas veces desembocaba en su muerte. Estas infecciones en la Antigüedad no eran detectadas: Hipócrates asociaba este tipo de síntomas bien con la inflamación del útero, bien con la no eliminación efectiva de los loquios<sup>232</sup>. Según la medicina de la época, los loquios eran el conjunto de secreciones (sangre, mucosa, tejido placentario, flujo) que se daban después del parto y que debían ser eliminados en los siguientes días para que la madre se recuperase. Si no se eliminaban podía da lugar en la recién parida hinchazones en las partes genitales, ardor en los muslos, dolores de cabeza, fiebres, escalofríos, sudoraciones, etc.<sup>233</sup>

Así pues, aunque con toda seguridad la infección puerperal era una más de las causas de mortalidad postparto, no es fácil identificarla en las fuentes. De los casos que algunos investigadores actuales han identificado como posibles circunstancias de infección puerperal en la antigüedad, Nancy Demand solo considera como tal el caso de la mujer de Filino (Hp. *Epid.* 1, caso 4: 100-129), que tras haber parido una niña y habiendo expulsado los loquios, cayó fuertemente enferma el decimocuarto día después del parto, atacada por una fiebre violenta, seguida de espasmos y dolores en los genitales. Se le aplica un pesario que la alivia momentáneamente, pero los dolores en cabeza, cuello y región lumbar persistieron<sup>234</sup>. El médico hipocrático destaca cómo perdió el sueño desde el cuarto día y no durmió realmente hasta el undécimo día, extremidades frías, sed...

---

<sup>231</sup> Demand señala que hasta 1930, cuando la muerte por maternidad disminuyó gracias a la introducción de antibióticos, que el 35 al 55% de las muertes postparto se dieron por infecciones puerperales, 20% por toxemias (entre las que figura la eclampsia) y 20% por hemorragias (Demand, 1994:71-72).

<sup>232</sup> Esta identificación es realizada por Nancy Demand, quien señala que las enfermedades que sufrían las mujeres griegas según los términos hipocráticos eran clasificadas bien como una alteración del flujo loquial, bien como una inflamación uterina. Sin embargo, también advierte que en ciertos apartados no se puede establecer una correlación clara entre las condiciones descritas por el médico hipocrático y la definición moderna de infección puerperal (Demand, 1994: 78).

<sup>233</sup> Sintomatología descrita en Hp, *Mul.* 1 36.

<sup>234</sup> Todos los demás casos que otros investigadores han identificado como descripciones de infección puerperal, Demand ha considerado que se trataba de casos de malaria. (Demand, 1994: 78-80). No obstante, Demand, que aplica una identificación rígida y muy cuidada de los posibles casos de infección puerperal, no parece hacer lo mismo con los posibles casos de malaria,

“el vientre ardía, evacuaba poco, orinas fluidas, sin color al principio. El sexto día hacia la noche deliró mucho y otras veces en cambio estaba lúcida. El séptimo, sedienta, escasas deposiciones biliosas, muy coloreadas. El octavo tuvo también escalofríos intensos, fiebre aguda, muchos espasmos con sufrimiento, desvariaba mucho. (...) El noveno, espasmos. En el décimo estaba ligeramente lúcida. El undécimo durmió (...); y emitía entre espasmos mucha orina de una vez espesa y blanca, (...) Cuando estaba en el decimocuarto día aproximadamente, palpitación por todo el cuerpo, muchas palabras, estaba ligeramente lúcida, pero con rapidez se perturbó de nuevo. Y hacia el decimoséptimo día, sin voz. En el vigésimo murió.” (Hp. *Epid.* 1, caso 4).

Sin embargo, los síntomas que describen son los típicos de las infecciones y la relación que se estableció en la Antigüedad con la no eliminación de los elementos residuales del parto (loquios) fue debido más a que se asociaron las malolientes secreciones con la causa misma de la enfermedad en vez de tratarlo como un síntoma de enfermedad: la infección. En el siglo XIX ya no se hablaba de loquios sino que se hablaba de “fiebre puerperal”<sup>235</sup> (definida, nuevamente, por su principal síntoma, no causa) que solía manifestarse a los pocos días del parto, acompañada de fuertes dolores que comenzaban en el vientre y se extendían hacia arriba<sup>236</sup>. Los médicos del XIX se preguntaban por qué las mujeres sanas fallecían de forma repentina y, aunque no todas las que presentaban fiebre morían, no entendían el patrón de quiénes podían contraer la fiebre y quiénes no. La propagación de brotes infecciosos a través de los gérmenes ya había sido apuntada por Semmelweis en 1846, pero no fue hasta finales de siglo XIX cuando empezó a extenderse el uso de lavarse las manos por parte de los médicos y a hablarse de “infecciones” (y no fiebres) puerperales, a relacionarse estas con una forma especialmente virulenta de bacteria estreptocócica, y con Pasteur, Lister y Koch cuando se pudieron combatir los brotes infecciosos con antibióticos (Epstein, 2010: 62-67).

### ***Preparación previa al parto***

Salvo en aquellas ocasiones en las que se solicitaba la presencia de un médico, el parto era casi por defecto un asunto asistido y gestionado por las mujeres, no solo durante

---

ya que parece asignar por defecto a casos de malaria a aquellos que simplemente “no se describe flujo loquial anormal”, lo que resulta conveniente a su propia teoría.

<sup>235</sup> Del latín, *puer* “niño” y *parus* “preparar” (Epstein, 2010: 62).

<sup>236</sup> Las autopsias de la época revelaban espesas bolsas de pus que invadían los ovarios, el útero y el abdomen. (Epstein, 2010: 62).

toda la Antigüedad, sino también a lo largo de gran parte de la historia. Realmente las técnicas de las comadronas para afrontar el parto variaron muy poco. La atención a la parturienta comenzaba con los primeros síntomas del parto, al romper aguas:

“Cuando las mujeres sienten la pesadez del parto, los dolores se notan en varios lugares del cuerpo, pero en la mayoría de ellas alcanzan a uno u otro de los muslos. Todas las parturientas que tienen violentos dolores en la región del vientre alumbran pronto. Y las que sienten las primeras molestias en los riñones alumbran con dificultad; cuando el dolor empieza en el bajo vientre, el parto es rápido” (Arist, *HA*, 586b27-31)<sup>237</sup>.

En *Ginecología*, Sorano enumera como elementos indispensables para atender cualquier parto los siguientes elementos: aceite de oliva (para lubricar los genitales), agua caliente para limpiar las áreas afectadas, compresas calientes para aliviar los dolores de parto, esponjas de mar que sean suaves (para mantener limpias partes tan delicadas en el proceso como la zona anal), así como piezas de lana (para cubrir los genitales de la parturienta), vendajes (para envolver al recién nacido), y una almohada donde se deposite al bebé nada más nacer, colocado bajo la parturienta<sup>238</sup>. Además de estos elementos, Sorano también recomienda el uso de aromas para aliviar a la parturienta con olores como el poleo, o un terrón de tierra, granos de cebada, o manzanas y membrillos. Y si la temporada lo permitía, un limón, un melón, un pepino o similares a fin de reanimar y revigorizar a la parturienta (Sor. *Gyn.* 1.67 = 2.2).

Sorano también recomienda que la mujer que da a luz esté asistida por tres mujeres además de la comadrona. Para el médico no era tan importante que las mujeres tuvieran experiencia con el parto sino más bien su capacidad de poder relajar a la parturienta y transmitirle tranquilidad (Sor. *Gyn.* 1 70a = 2.5). Dos de las mujeres debían de colocarse a cada lado de la parturienta y la tercera detrás de ella (Sor. *Gyn.* 1. 70b = 2.6).

---

<sup>237</sup> Una descripción similar en Sor. *Gyn.* 1.66 = 2.1.

<sup>238</sup> Compárense las recomendaciones de Sorano con las que hacen los médicos a comienzos del siglo XX: “She should see that everything needed for mother and baby are procured beforehand. When summoned to a case of labor she should respond promptly, and having satisfied herself that labor has actually begun, she must prepare her patient, the room, bed, and herself. She must get everything in readiness, -basins, solutions, towels, hot and cold boiled water, douche-pan, sterilized pads, vessels, etc.” (Fry, 1900: 109).

### ***Técnicas del parto***

Generalmente, como el parto duraba varias horas (especialmente si era primerizo), las primeras horas la parturienta las pasaba deambulando por la habitación acompañada por las mujeres que la asistían, esperando a que dilatara<sup>239</sup>. Entonces, llegado el momento, la parturienta se colocaba en posición para favorecer el alumbramiento. Sorano destaca dos posiciones principales que adoptaba la parturienta según sus condiciones:

Una era que la mujer yaciera tumbada, postura que Sorano consideraba más adecuada si se encontraba débil, ya que esta postura era menos dolorosa y causaba “menos miedo” en la parturienta (Sor. *Gyn.* 1. 69 = 2.4). La mujer, tumbada de espaldas, los pies juntos pero las caderas separadas, ligeramente elevadas gracias a algún tipo de ropa (Sor. *Gyn.* 1. 68 = 2.3), se encontraba en una postura que además facilitaba la actividad del médico o la comadrona<sup>240</sup>. Por este motivo Sorano recomendaba que se hubieran preparado previamente dos camas, una dura para utilizarla durante el parto, otra blanda preparada para descansar tras el mismo (Sor. *Gyn.* 1. 67-68 = 2.2-3).

La otra postura, preferible si la mujer se sentía fuerte, era que la parturienta se colocara en posición sedente, una manera que la beneficiaba ya que se aprovechaba la fuerza de la gravedad para ayudar en el parto. Generalmente para esta postura se utilizaba la denominada “silla/taburete de la comadrona” ” (δίφρον δὲ μαιωτικόν) (Sor. *Gyn.* 1. 68 = 2.3). Esta silla, específicamente creada para la asistencia al parto, se caracterizaba por disponer de un espacio vacío con forma de media luna en su centro. El tamaño era medio, ni demasiado grande para que la mujer se hundiera hasta las caderas, ni demasiado estrecho como para que oprimiera la vagina de la parturienta. A juicio de Sorano, era casi peor que el agujero fuera demasiado estrecho, ya que uno demasiado grande se podía solucionar añadiendo trozos de ropa para evitar que la mujer se cayera. El tamaño de la silla estaba estandarizado para que mujeres de diferentes tallas y tamaños pudieran hacer uso de él. La silla disponía de una apertura en el lado delantero para que la comadrona pudiera maniobrar (Sor. *Gyn.* 1. 68 = 2.3).

---

<sup>239</sup> Samuel Simms señala algunos médicos durante la primera fase permitían que la paciente caminara y se alimentara durante el proceso, pero otros lo prohibían, asegurando que eso reducía la fuerza de la paciente y exponía su cuerpo al frío (Simms, 1924: 291).

<sup>240</sup> Epstein relaciona el aumento de la “intromisión” masculina en el campo de la obstetricia con la introducción del fórceps en el siglo XVII, como también la modificación incluso de la postura de la paciente, que pasó a estar tumbada en una cama, que facilitaba la manipulación de los hombres de las herramientas para el parto (Epstein, 2010: 32).

Sorano señala la posibilidad de que no hubiera silla de la comadrona disponible, y señala como alternativa a la misma replicar la postura con la parturienta sentándose en el regazo de una de las mujeres asistentes que fuera lo suficientemente robusta como para sostener el peso de la parturienta sentada sobre ella (Sor. *Gyn.* 1.70b = 2.6). Con o sin silla, la comadrona trabaja arrodillada frente a la mujer sedente, ayudando a dilatar el orificio del útero masajeándolo con movimientos circulares de los dedos impregnados de aceite (Sor. *Gyn.* 1. 69-70b = 2.4-6). La respiración de la parturienta era importante y había técnicas de control de la respiración (Sor. *Gyn.* 70b = 2.6).

Finalmente, la comadrona recogía al recién nacido y lo cubrirá con piezas de tela para que no se escurriera<sup>241</sup>, dejándolo colocado sobre una almohada mientras se terminaba de expulsar todos los fluidos de la placenta. En lo concerniente a la recuperación de la madre, Sorano especifica el uso de olores (como el poleo, esparganio, membrillo, etc.) y la ingesta de cítricos de temporada o melón para que la madre recupere fuerzas (Sor. *Gyn.* 1.67-69 = 2.2-4).

### **Clientela y valoración social**

Ya hemos visto a lo largo de este capítulo que, por norma general, las mujeres griegas preferían ser atendidas por otras mujeres antes que por hombres, así que cualquier familia de cualquier estrato social podía necesitar la asistencia de las comadronas, ya fuera para curas generales, cuestiones femeninas, o embarazos, abortos y partos. La clientela podía variar de familias más o menos acaudaladas a familias pobres, niños y niñas pequeños, mujeres mayores, ciudadanas o metecas (residiendo con su familia o asentadas por su cuenta), o incluso de esclavas: David Bain, basándose en la presentación que hace Plinio de Salpe (Plin. *HN.* 35.135), baraja la posibilidad de que las comadronas actuaran de curanderas para la “mercancía” esclava antes de ser puesta a la venta en el mundo romano (Bain, 1998: 267). Susan Treggiari también apunta en esa dirección, considerando que se empleaba tanto comadronas como médicos en casas privadas romanas para revisar no solo la salud de los señores de la casa, sino también la de sus esclavos (Treggiari: 1976: 87). No sería tan descabellado pensar que, en el mundo griego, las comadronas fueran requeridas para curar o asistir a las esclavas de la familia cuando la enfermedad sobrepasara la capacidad de la señora de la casa.

---

<sup>241</sup> La técnica para fajar al bebé es explicada en Sor. *Gyn.* 1. 83-84.



Otro caso interesante sería el de las esclavas fuera del ámbito familiar: los médicos hipocráticos estaban en contacto y asistían a prostitutas de burdel (esclavas en su mayoría)<sup>242</sup>, ya que estas constituían una importante fuente de información directa sobre métodos “anticonceptivos”, embarazos, etc. Así deja traslucir el pasaje de Hipócrates (*Nat. Puer.* 13), en el que el autor habla de una mujer conocida suya que contaba con una “cantante famosa (μουσοεργὸς πολύτιμος) que frecuentaba hombres (παρ’ ἄνδρας φοιτούσα) y a la que no le convenía quedarse encinta para no perder su fama”, y que al sospechar haberse quedado embarazada contacta con su “patrona” (ἔφρασε τῆ δεσποίνῃ) y la patrona contacta con el médico hipocrático, que deja constancia en el tratado la prescripción que dio a la cantante. La alusión de que la cantante ofrece favores sexuales (marcado por el verbo φοιτάω) y el hecho, no menos significativo, de que tenga una dueña (δέσποινα), marcan claramente el ambiente de burdel. Las comadronas podían también moverse por estos ambientes aunque es muy probable que hacerlo podía afectar a su reputación: por un lado, si la mayoría de las comadronas podían ser mujeres de cierta edad, fuera de la edad fértil, su presencia eventual en un burdel podía pasar desapercibida; por otro, Platón trasluce cierta oposición de las μαῖαι de ser relacionadas con la prostitución haciendo de alcahuetas o casamenteras (*Pl. Teet.* 149d-150b), por lo que podríamos plantearnos hasta qué punto una comadrona de buena reputación desearía acercarse a un burdel; por otro lado, podríamos argumentar que es la acción de emparejar (y no el lugar) donde Platón está poniendo el énfasis.

No tenemos datos acerca de si las μαῖαι cobraban tarifas o si se las retribuía de alguna manera en especie. Al no disponer de esta información, tampoco podemos aventurar si otra de las razones por las que eran requeridas fuera que cobraran menos que un médico (más cuando no tenemos la seguridad de si en la mayor parte de los casos se las llamaba en lugar del médico o si acudían junto al médico).

Lo que sí parece claro en las fuentes es que las comadronas gozaban de cierta respetabilidad en la comunidad, tanto por su labor social como por la experiencia que tenían en curar enfermedades menores a niños y mujeres como por su asistencia a los partos.

---

<sup>242</sup> *Vid.* apartado 3.2.1.

### 3.1.2. Caso II: Nodrizas

“Un niño, cuando está todavía en mantillas, no sabe aún decir si tiene hambre o sed o tiene que orinar, sino que el joven vientre de los niños obra espontáneamente. Yo se lo adivinaba, pero creo que muchas veces me equivoqué, y lavandera, entonces, fui de los pañales del pequeño, que ambas funciones yo tenía, la de nodriza y lavandera, y, como tenía un doble oficio, me hice cargo de Orestes por decisión de su padre” (Aeschyl. *Choeph.* 749-762).

#### Fuentes y terminología

En las fuentes detectamos la utilización de dos palabras para referirse a las nodrizas: τίτθη y τροφός. El uso de uno u otro término es complicado de desentrañar y ha sido objeto de debate entre los historiadores.

Las funciones de la τίτθη y la τροφός no debían de estar del todo diferenciadas viendo el uso indistinto que hacen de ellas fuentes tardías como Plutarco (*Lyc.* 16. 3-4), o cómo el compendio lexicográfico de la Suda integra τροφός, μάμη en la propia definición de τίτθη.<sup>243</sup> Sin embargo, si nos centramos en el uso dado en la literatura de los siglos V y IV a.C. vemos que, si bien ambos términos son tratados con cierta flexibilidad (por razones que iremos explorando a lo largo de este apartado), debían de referirse a actividades lo suficientemente diferenciadas como para que Platón mencione ambas: “Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, amas de leche, amas secas, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros?” (Pl. *Rep.* 373c)<sup>244</sup>.

Pieter Herfst identifica a la τίτθη como la “nourrice proprement dite”, que sustituye a la madre durante los primeros meses de amamantamiento, y a la τροφός como “nourrice sèche (garde)”, la que se ocupa de la educación integral del niño (Herfst, 1922: 57-63). Kosmopoulou sigue un razonamiento parecido, enfatizando la implicación de la madre del bebé en el proceso: al igual que Herfst, sostiene que la τίτθη sería la que

---

<sup>243</sup> Suda, s.v. τίτθη (p. 3379).

<sup>244</sup> καὶ τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον. καὶ δὴ καὶ διακόνων πλειόνων δεησόμεθα. ἡοῦ δοκεῖ δεῖσαι παιδαγωγῶν, τιτθῶν, τροφῶν, κομμωτριῶν, κουρέων, καὶ αὖ ὀψοποιῶντε καὶ μαγείρων.

amamantaría en lugar de la madre, mientras que en el caso de la τροφός esta cuidaba al recién nacido que era amamantado por su propia madre (Kosmopoulou, 2001: 285).

No obstante, parece que más que por sus competencias, el factor clave que acabó diferenciando a la τίτθη de la τροφός fue el estatus, o más concretamente, la *asociación* de estatus que se generaba en la comunidad: la asociación con libres o libertas en el caso de la τίτθη, la asociación con esclavitud en el caso de la τροφός. Así pues, estos términos más que reflejar la realidad, mostraban una *percepción* de la realidad<sup>245</sup>.

Centrándonos en sus labores, podemos distinguir dos etapas en el trabajo de las nodrizas: una primera etapa, donde el bebé primero mama y luego se alimenta de papillas suaves, aprende a hablar, gatea y da sus primeros pasos; y una segunda etapa, con otro tipo de cuidados, centrada en la educación y supervisión del niño, que abarcaría toda la niñez del pequeño hasta su entrada en la vida adulta<sup>246</sup>. La primera etapa se acercaba más a las competencias de las τίτθαι (aunque no en exclusiva como ya veremos), mientras que la segunda parecía más vinculada a las τροφοί. No obstante, las fuentes literarias parecen apuntar a que ciertas τίτθαι acababan sirviendo como τροφοί y que algunas τροφοί estaban ya presentes en la primera etapa como refuerzo de la madre que amamanta al bebé<sup>247</sup>. Debido a la flexibilidad de labores entre un tipo de nodriza y otro he optado por centrarme en la evolución de sus competencias dependiendo de la edad (etapa) de la criatura a su cuidado.

Llegados a este punto, otro factor que tenemos que reseñar y clarificar vendría dado por la traducción de los dos términos principales. Las traducciones de estas dos realidades dependen mucho del idioma en el que escribe el investigador y el contexto del escrito. En este trabajo he optado por traducir τίτθη al español como “ama de leche” o “ama de cría”, τροφός como “ama seca” o “aya”, reservando el simple “nodrizas” cuando me refiera indistintamente a cualquiera de las dos, ya que la distinción a veces tan esquemática que voy a aplicar es un instrumento más de análisis y que, tratado como tal,

---

<sup>245</sup> Esta idea la desarrollaremos en más profundidad en “clientela y valoración social” de este apartado.

<sup>246</sup> A los dieciocho en el caso de los niños, con la boda y el cambio al *oikos* del marido en el caso de las niñas.

<sup>247</sup> Ejemplo de esto sería el personaje de la aya (τροφός) de Orestes, que menciona que se encargó del niño “desde que salió del seno materno” y enumera las labores de cuidados y limpieza propios de un bebé recién nacido (Aeschyl. *Choeph.* 749-762). Otro ejemplo lo encontramos en Eurípides (*IT* 834-836): al encontrarse con Orestes, Ifigenia recuerda que la última vez que vio a su hermano estaba en los brazos del aya (τροφός).

es útil. Pero, en ningún caso, es plenamente extrapolable a la realidad histórica que, probablemente, no distinguía estos dos tipos de nodriza de una forma tan rígida.

La primera lectura de las fuentes literarias disponibles nos revela que, si bien tanto las amas de leche como las amas secas están presentes en los textos, comparativamente hay una clara descompensación en lo que se refiere tanto a la frecuencia con la que aparece cada una como a la importancia con la que se las presenta. Y es que en las fuentes literarias la τροφός está mucho más presente tanto cuantitativa como cualitativamente.

Aunque en la *Ilíada* la τροφός parece ausente<sup>248</sup>, en la *Odisea* se presenta como un personaje secundario relevante de la mano de la leal Euriclea, la antigua nodriza tanto de Odiseo como de su hijo Telémaco. La lealtad de la τροφός es un rasgo repetido en las obras trágicas de Esquilo y Eurípides, donde el aya es la confabuladora confidente de los personajes principales<sup>249</sup>, o bien actúa como la silenciada voz de la razón<sup>250</sup>.

En contraposición, la relevancia de la τίτθη en Homero es mucho menor: aunque, por un lado, a diferencia de la τροφός sí aparece un par de veces en la *Ilíada* en su forma de τῖτθήνη, por otro lo hace como un elemento más del paisaje narrativo de la escena, no como personaje con entidad propia<sup>251</sup>. De esta manera tan difuminada está también presente en la tragedia, donde no constituye ningún personaje principal o secundario<sup>252</sup>.

En la comedia, el uso de las figuras de las amas de leche y las secas está profundamente desmitificado por la propia naturaleza subversiva del género: en Aristófanes se referencia la labor de la τίτθη en tono jocoso<sup>253</sup>, y cuando se trata de un personaje, es tan secundario que ni tiene voz<sup>254</sup>. Es una vez más la τροφός la que en la comedia nueva tiene el suficiente interés narrativo como para ser elevado a secundario indispensable en la trama. Una posible explicación sería que, siendo los personajes principales jóvenes adultos, tiene más sentido que su confesor y guía sea su actual aya y

---

<sup>248</sup> Posiblemente porque no tuviera una presencia terminológica en la época.

<sup>249</sup> Como la nodriza de Orestes en *Las Coéforas* de Esquilo o la de Fedra en *Hipólito* de Eurípides.

<sup>250</sup> Es el caso del aya de *Medea* de Eurípides, testigo impotente del perverso plan de su señora.

<sup>251</sup> Como sucede con el ama de leche de Andrómaca (Hom. *Il.* 6.389, 467; 22.503).

<sup>252</sup> El único lugar en la tragedia donde he detectado a la τῖτθήνη ha sido en *Filoctetes* de Sófocles, utilizado como metáfora (*S. Ph.* 704).

<sup>253</sup> Ar. *Eq.* 716-718; Ar. *Lys.* 958; Cratino *Archilouses* (fr. 5. Kock).

<sup>254</sup> Es el caso de la τίτθη de Mica, personaje mudo, en las *Tesmoforiantes* de Aristófanes.

se refieran a ella en esos términos (τροφός), fuera ella o no su ama de leche cuando eran niños: este es el caso de varias τροφοί que encontramos en las comedias de Menandro<sup>255</sup>.

Las nodrizas son figuras de interés metafórico en la literatura griega, tal y como podremos analizar en más profundidad en los siguientes apartados. Sin embargo, para algunos tratadistas y filósofos es motivo de interés al hablar de la educación de los niños durante los primeros años de vida y la etapa de la infancia. Es el caso de las menciones a nodrizas (tanto de leche como secas) en *La vida de Licurgo* de Plutarco, y en *República* de Platón, quien ahonda con mayor detalle analítico en *Leyes*. En lo referido a la lactancia y al cuidado del recién nacido, tanto Aristóteles en *Historia de los animales*<sup>256</sup> como los médicos de la Antigüedad, ya sean Hipócrates o Sorano, usan τίθη como terminología específica.

También es reseñable que, pese a la escasa presencia de los trabajos femeninos en los discursos legales, encontramos la mención de tres casos de τίθη: en Demóstenes, el de la vieja ama de cría, liberta, a la que han matado de una paliza (D. 47.55-56), y en otro discurso la mención de la profesión temporal de la madre del acusado, que está defendiendo su ciudadanía (D. 57.35). Además, en un discurso de Esquines, Demóstenes justifica el mote de “Bátalo” que le atribuyen como el apelativo cariñoso de su ama de cría y no como un apelativo peyorativo (Aeschin. 1. 126, 131).

En resumen, detectamos en las fuentes literarias una prevalencia tan cualitativa como cuantitativa de las τροφοί en la comedia y tragedia, frente a un interés técnico en las τίθηαι centrado en la lactancia en los médicos y Aristóteles. Las nodrizas en una u otra variante aparecen más o menos con una frecuencia similar e interés analítico comparable (Plutarco, Platón).

Sin embargo, en la epigrafía la situación es la inversa. Para comenzar, cabe destacar la enorme presencia de las nodrizas: de 86 inscripciones seleccionadas en esta tesis que identifican a una o varias mujeres con una ocupación profesional o semiprofesional, 25 de ellas están dedicadas a nodrizas, lo que supone un casi un tercio del total, constituyéndose como el grupo de trabajo femenino más numeroso. Los soportes

---

<sup>255</sup> Sófrona, la vieja aya de Mírrine en *El arbitraje* de Menandro. En *El citarista*, uno de los personajes de identidad ambigua es tan posible que sea la madre de la chica como puede ser su nodriza. El aya de Cratia en *El detestado*. Aparte de Menandro, sabemos que una de las obras de Dífilo se titulaba “El ama seca” (Τροφός).

<sup>256</sup> Arist. *HA* 588 a1-6.

de estas inscripciones son esencialmente estelas funerarias con una excepción relacionada con listado de manumisiones donde aparecen dos mujeres identificadas como nodrizas<sup>257</sup>.

Casi todas las inscripciones se fechan en el siglo IV a.C. con 4 excepciones de fechas posteriores y una sin datar<sup>258</sup>, y todas salvo una proceden del Ática<sup>259</sup>. También es reseñable que la mayoría de las mujeres (18 de 25) sean identificadas con su nombre propio. Sin embargo, volviendo al binomio τίθη/τροφός, lo más llamativo de todo es que, de las 25 inscripciones con nodrizas, todas, salvo una, emplean el término τίθη<sup>260</sup> o a sus variantes τείθη<sup>261</sup> y τίτη<sup>262</sup>. Solo una identifica a la nodriza fallecida con el término τροφός<sup>263</sup>. Una hipótesis al respecto será planteada en los apartados siguientes, si cabe la posibilidad de que la interpretación de estas inscripciones pudiera variar sustancialmente en el caso que aparecieran nuevas inscripciones que equilibrasen la proporción entre τίθη/τροφός. Tampoco se debería descartar la hipótesis compartida por varios autores de que las estelas con el simple τίθη / τείθη / τίτη no designaran la profesión de la fallecida sino que se tratara de su nombre propio<sup>264</sup>, lo que sin duda reduciría en cierta medida la proporción de nodrizas con respecto a los trabajos femeninos que aparecen en la epigrafía (de 25 a 18)<sup>265</sup>.

Finalmente, en lo que corresponde a la iconografía, Kosmopoulou detecta que la apariencia de las amas de cría en las imágenes funerarias es consistente, ya que son representadas con quitón y manto, un vestuario asociado a la mujer y que no revela ni su procedencia ni su estatus libre o esclavo, ya que incluso respetables ciudadanas eran

---

<sup>257</sup> Manumisiones: IG II<sup>2</sup> 1559 (Lampris y Eupithe).

<sup>258</sup> Las inscripciones posteriores al siglo IV a.C. son: IG II<sup>2</sup> 9079 (s. III a.C.); IG II<sup>2</sup> 12330 (s. III-II a.C.); IG II<sup>2</sup> 12681 (s. II a.C.); IG II<sup>2</sup> 12682 (s. I a.C.) y IG II<sup>2</sup> 12632 (sin fecha).

<sup>259</sup> La excepción sería la inscripción de Chalcis (Eubea): IG II<sup>2</sup> 12816.

<sup>260</sup> IG II<sup>2</sup> 1559 (Lampris y Eupithe); 7873 (Melita); 9079 (Fanio); 9112 (Malicha); 10843 (Artemisia); 11647 (Theoxene); 12177 (Moschion); 12242 (Neara); 12330 (Noumenis); 12387 (Paideusis); 12559 (Pynete); 12632 (Sofía); 12681 (Synete); 12682 (Synete); 12812 (s.n.); 12813 (s.n.); 12815 (s.n.); 12816 (s. n.); 12996 (Filura); 13065 (Choerile/Choerine); SEG 26.341 (Aristopolis).

<sup>261</sup> IG II<sup>2</sup> 12814 (s.n.).

<sup>262</sup> SEG 21. 1065 (Pyraichme).

<sup>263</sup> IG II<sup>2</sup> 12563 (Pyrriche).

<sup>264</sup> En esta línea cf. Herfst (1922: 60) y Kosmopoulou (2001: 290), quien plantea además que τίτη pueda ser la versión barbarizada de τίθη o un nombre propio en forma de apelativo cariñoso.

<sup>265</sup> Al quedarse fuera las cinco inscripciones que cumplirían estas características: IG II<sup>2</sup> 12812 (τίθη); IG II<sup>2</sup> 12813 (τίθη); IG II<sup>2</sup> 12814 (τείθη); IG II<sup>2</sup> 12815 = IG II<sup>3</sup> 4196 (τίθη); IG II<sup>2</sup> 12816 (τίθη).

representadas de esta manera; y por este motivo las mujeres esclavas y libertas también adoptarían esa imagería, queriendo ser valoradas en el recuerdo de los vivos<sup>266</sup>.

También disponemos de dos pinturas cerámicas en las que el British Museum identifica sendas nodrizas: la hidria E219 de figuras rojas procedente del Ática y fechada entre el 440-430 a.C. (Smith, 1896: 172)<sup>267</sup>, la cual presenta a una mujer, la nodriza, entregando el bebé a su madre en posición sedente<sup>268</sup>; y un pedazo de crátera E509.1 de figuras rojas, procedente de Puglia (Italia) y fechada entre el 420-390 a.C. (Smith, 1896: 308)<sup>269</sup>, donde aparece una mujer descubriéndose un pecho para dar de mamar, lo que la identificaría con bastante seguridad con una *τίρθη*.

Más tardías son las figurillas tanagras, fechadas entre el 320-300 a.C.: la Terracota 2008, de producción ateniense, presenta a una mujer de pie, anciana, cargando con un bebé, con un voluminoso *chiton* con mangas y un *sakkos* en la cabeza (Burn; Higgins, 2001: 34-35); muy similar es la Terracota 2113, de producción beocia, pero en este caso presenta a la anciana sedente, con el bebé sobre su regazo (Burn; Higgins, 2001: 62-63); de la Terracota 2114 falta la cabeza de la anciana sedente, pero el bebé en sus brazos es muy característico (Burn; Higgins, 2001: 63). Burn y Higgins señalan, por un lado, los rasgos realistas de la vejez en el rostro de estas figuras, pero, al mismo tiempo, la exageración caricaturesca de las cejas y los rizos, que las asemejan más a máscaras teatrales que a retratos. Este tipo se ha identificado como el arquetipo de la *τροφός* en la Comedia Nueva (Burn; Higgins, 2001: 35).

## Labores de las nodrizas

### *Alimentación*

La labor inicial y más representativa del ama de cría era claramente amamantar a la criatura a su cuidado. La lactancia de los recién nacidos era un tema de interés para los

---

<sup>266</sup> La excepción sería la mujer representada en la estela SEG 21.1065, vestida con el quitón de mangas largas típico de la servidumbre (Kosmopoulou, 2001: 289).

<sup>267</sup> *CVA, GB 8, British Museum 6* (1931): III Ic Pl. 90, 2. se ha actualizado la información sobre esta pieza con los datos de la web <http://www.britishmuseum.org/> [consultada: 31/07/2018]

<sup>268</sup> Parece que esta identificación es, principalmente, contextual: se identifica a la madre como la mujer sentada, tanto porque esta posición suele asociarse a la figura de poder en este tipo de pinturas, como a la vestimenta que lleva, en contraposición con la mujer de menos estatus, presentada de pie y con un vestuario más sencillo. (Williams, 1983: 93-94).

<sup>269</sup> La información presente en Smith está desfasada. Se ha actualizado la información sobre esta pieza con los datos de la web <http://www.britishmuseum.org/> [consultada: 31/07/2018].

eruditos en la Antigüedad. No en balde, dos tercios de los recién nacidos morían durante su primer mes de vida (Fox, 2016: 649).

Hipócrates contempla casos en los que la leche, como la sangre, es un humor y, como humor, puede ser beneficioso o dañino dependiendo de la compatibilidad con la naturaleza del individuo, no con la procedencia de esa sangre o esa leche: “Lo concorde es discordante, lo discordante, concorde. La leche ajena puede ser adecuada, la leche propia inadecuada, la leche ajena puede ser dañina, la propia beneficiosa” (Hp. *Alim.* 40). En cierta medida se consideraba que ciertos trazos de personalidad o formas de ser se podían transmitir a través de los fluidos como la leche<sup>270</sup> (Clark, 1989: 15).

En el ámbito romano, Sorano describe con detalle los deberes de las amas de cría, incluida toda la rutina diaria de autocuidados<sup>271</sup>. Según el médico, el ejercicio diario del ama de leche y su buena alimentación eran fundamentales<sup>272</sup> de cara a la producción de buena leche para el niño (Sor. *Gyn.* 1.93-94 = 2.24-25).

Sorano califica de excesivamente rápida la introducción de cereales que hacían algunas mujeres en la dieta del bebé en torno al día cuarenta, y que el momento más propicio para ello se acercaría más a los seis meses. Los cereales, por descontado, se daban en forma de papillas o líquidos que podían combinar trozos de pan reblandecidos por leche o vino dulce al principio, más tarde si el niño respondía bien a la dieta, se podían dar sopas de espelta o gachas más densas, incluso introduciendo huevo en su dieta (Sor. *Gyn.* 1.115 = 2.46).

La combinación de lactancia con alimentos blandos o papillas está presente en la comedia griega: la costumbre de que las amas de cría mascaran el alimento para hacerlo papilla antes de dárselo al infante es recogido por Aristóteles cuando dice que “Demócrates comparó a los oradores con las amas de cría, que se toman ellas la papilla y luego se la dan a los niños con su saliva” (Arist. *Rh.* 3.1407a6-8). Teofrasto también recoge esta práctica en clave de burla con el *Hombre Desagradable* que, con carácter

---

<sup>270</sup> Gillian Clark cita como ejemplo el caso de los hijos de las mujeres atenienses, fruto del secuestro de los pelagos (Hdt. 6. 137-140), si bien, desde mi punto de vista, la transmisión de la lengua y costumbres atenienses parece más ligada al papel educador de la madre ateniense que el hecho de mamar en sí, ya que Heródoto no lo referencia en ningún momento del pasaje.

<sup>271</sup> Dedicó gran parte del segundo libro de *Ginecología* a este asunto, concretamente del 2.24-57 (=1.93-126).

<sup>272</sup> Aristóteles señala que el vino ingerido por el ama de cría era transmitido al bebé a través de la leche, sumiendo al bebé en un estado alterado y convulsivo (Arist. *HA* 588 a6-8).



intrusivo, le quita el bebé al ama de cría y lo alimenta con la papilla que él mismo ha mascado (Thphr. *Char.* 20.5-6).

La τίθη como “ladrona de recursos alimentarios” era una convención cómica cuya efectividad podía estar inspirada, en parte, por la realidad (que las nodrizas debían estar bien alimentadas a fin de producir buena leche, como acabamos de ver), pero cuya verdad había sido retorcida por motivos cómicos (que si están tan bien alimentadas es porque están robándoles comida a los pequeños). Hacia este sentido parece apuntar Cratino (*Fr.* 5 Kock) con su caracterización del ama de cría como un perro de Dodona que roba los altares<sup>273</sup>. Una de las puyas esgrimidas por Aristófanes contra las amas de leche viene de la mano de su protagonista en *Caballeros*, el Morcillero, que declara que “Por eso, como las amas de leche, lo alimentas mal. De lo que mascas solo le metes un poco en la boca y tú te tragas el triple” (*Ar. Eq.* 716-718).

Gradualmente se retiraba la lactancia conforme los dientes comenzaran a salir, lo que podía suceder desde el segundo año y, más habitualmente, durante el tercer o cuarto año (*Sor. Gyn.* 1. 116 = 2. 47)<sup>274</sup>.

En la segunda etapa del infante, su alimentación ya era sólida. Es reseñable que las amas secas en particular sean frecuentemente empleadas como metáfora de proveedoras de alimento, quizás, en primera instancia, porque la raíz de τροφός es la misma que el sustantivo τροφή, “sustento”<sup>275</sup>, y que la del verbo τρέφω, el cual, según Benveniste, englobaría en su definición “favorecer, mediante los medios apropiados, el desarrollo de

---

<sup>273</sup> Lo que nos hace preguntarnos sobre la temática principal de las obras de Comedia Media de las que solo disponemos su título *El ama de leche* o *Las amas de leche* de Alexis y de Eubulo.

<sup>274</sup> Quizás esta lactancia tan susceptible de prolongarse explicara que en el caso romano se recomendase disponer de una segunda ama de leche como reserva en caso de que la primera tuviera problemas de salud o se incapacitara (*Sorano, Gyn.* 1. 97 = 2.28). Patricia González apunta que los autores grecorromanos que tratan sobre las costumbres egipcias no parecen encontrar extraño el hábito de prolongar hasta los tres años la lactancia de los niños lo que nos indicaría que para ellos este margen de tiempo de los egipcios resultaría dentro de lo razonable (González Gutierrez, 2015: 180-181). Datos de la Grecia romana con niños siendo amamantados hasta los cuatro años en Fox, 2016: 650.

<sup>275</sup> *S. Aj.* 499: la “manutención del esclavo” es expresada como δουλίαν ἔξειν τροφήν; las hijas de Edipo como proveedoras de alimento para su padre ciego, son denominadas por él como ἐμαὶ τροφοί (*S. OC.* 1365; 1367).

lo que puede crecer” y así pues, dependiendo del complemento que lo acompañara, podría traducirse como “alimentar” o “nutrir o criar a un niño”<sup>276</sup>, “hacer crecer”, etc.<sup>277</sup>

En segunda instancia, la naturaleza de la labor de las ayas, tan protectora como nutricia, hace que sea relativamente sencillo que entrase dentro del trinomio alimento-tierra-cereales que la hacía comparable a la tierra y a la patria no sólo como “aya” de los ciudadanos hoplitas y agricultores<sup>278</sup>, sino también de los habitantes de la región<sup>279</sup>. La identificación de la tierra como madre nutricia explica el tipo de culto a la diosa Démeter y la asociación tan intrínseca con las mujeres. En esa línea, es también bastante común de igual manera la identificación metafórica de la figura de la τροφός con dioses y otras entidades mitológicas<sup>280</sup>. A esto hay que sumar la relativa asiduidad con la que se usa el sintagma “madre y nodriza”<sup>281</sup>, lo que es indicativo que el aya no deja de actuar como “suplente” o “refuerzo” de la madre biológica.

### **Limpieza**

Además, en la primera etapa del bebé las nodrizas podrían tener una serie de tareas asociadas, como sería el cambio y el lavado de las telas que actuaban de pañales (σπάργανον). El fragmento de las *Coéforas* de Esquilo que abre este capítulo muestra al aya de Orestes describiendo la parte más escatológica de su labor, haciendo especial hincapié en cómo frecuentemente tenía que lavar pañales, lo que *de facto* le suponía desempeñar “un doble oficio” (διπλᾶς δὲ τάσδε χειρωναξίας): el de aya y el de lavandera (γναφεὺς τροφεύς). De nuevo encontramos la situación señalada en el apartado

---

<sup>276</sup> Lys. 32. 23: παῖδας τρέφειν, en relación con que, gracias al dinero adquirido, el acusado podría haberse comprado un terreno y criar a los niños.

<sup>277</sup> “Pour rendre compte de l’ensemble des liaisons sémantiques de τρέφω, on doit le définir: ‘favoriser (par des soins appropriés) le développement de ce qui est soumis à croissance’. Avec παῖδας, ἵππους, on le traduira ‘nourrir, élever (des enfants, des chevaux)’ (Benveniste, 1954: 253-254).

<sup>278</sup> Aeschyl. *Th.* 16; X. *Oec.* 5.17; Pl. *Rep.* 5.470d-e.

<sup>279</sup> Hécuba despidiéndose de Troya (E. *Tr.* 1302); Creonte recordándole a Edipo que en otro tiempo Tebas “fue tu nodriza” (Soph. *OC.* 760); Calcis, “nodriza de las aguas vecinas al mar de la ilustre Aretusa” (Eur. *IA.* 169); Tebas como nodriza de Sêmele (Eur. *Ba.* 105-106).

<sup>280</sup> Metáfora de que la madre no engendra al hijo sino que actúa más bien de su nodriza, alimentándolo (A. *Eu.* 659); las Ninfas de los montes fueron las nodrizas de Dioniso (Eur. *Cyc.* 4); la noche como nodriza de los astros (Eur. *El.* 54); las ménades como nodrizas salvajes (E. *Ba.* 103); en la festividad de las Tesmoforias, Caligenia como “nodriza de los hijos [de la Tierra]” (Ar. *Th.* 299-301 = Ar. *Frag.* 331 Kassel-Austin).

<sup>281</sup> Los sintagmas más elaborados son principalmente de Esquilo: Γῆ τε μητρί, φιλότατη τροφῶ (A. *Th.* 16); οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένον τέκνον τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου (A. *Eu.* 659). Jenofonte recurre al sencillo μητέρα καὶ τροφὸν (X. *Oec.* 5. 17), mientras que Platón prefiere el τροφῶν καὶ μητέρων (Pl. *Leg.* 794e, 808e), τὴν τροφὸν τε καὶ μητέρα (Pl. *Rep.* V 470d-e) y ἐν μητρὸς ἂν καὶ τροφοῦ (Pl. *Leg.* 918e).

terminológico de la introducción de este capítulo: el aya (τροφός) se refiere a su labor en la primera etapa de cría, cuando el niño todavía no sabe hablar y no tiene control de sus esfínteres<sup>282</sup>, y denomina su doble función usando el término τροφεύς, que en femenino es una variante más de “nodriza”, claramente emparentado con τροφός. Una posible explicación de la elección de este término y no el de τίθη, más allá de indicar que el aya no debió de amamantar ella misma a Orestes (presuponemos que lo hizo Clitemnestra)<sup>283</sup>.

Había que bañar al bebé en su justa medida para no debilitarlo, ya que, si bien bañarlo varias veces al día conseguía calmarlo y adormecerlo, para algunos médicos como Sorano, hacía que el pequeño creciera débil y más susceptible a las enfermedades (Sor. *Gyn.* 1.99 = 2.30)<sup>284</sup>.

### **Cuidados**

Tampoco podemos perder de vista que además de alimentarlos y limpiarlos, el cuidado de bebés e infantes exigía una atención continuada y una vigilancia ininterrumpida debido a su temprana edad. Es por esto que Aristófanes hace que el personaje de Mica acuda a las Tesmoforias con su bebé y su ama de cría (Ar. *Th.* 609). Ese aire desvalido de los infantes es aludido por Sófocles en forma de metáfora, donde asocia el renquear de Filoctetes que, debido a la intensidad del dolor de su pie, se tiene que arrastrar (literalmente) “como un niño separado de su ama de cría” (S. *Ph.* 704). El gateo también aparece en Esquilo en clave metafórico-patriótico (madre-nodriza-patria):

“(…) de nuestros hijos y de la tierra, nuestra madre y nodriza amadísima, pues ella trata con benevolencia a los niños que gatean por el suelo, y, asumiendo toda la carga de nuestra crianza, alimentó ciudadanos portadores de escudo, para que fuerais fieles en lo que ahora nos urge” (A. *Th.* 16-20).

En el plano de cuidados también estaban incluidos aquellos referidos a la salud del bebé, ya que la nodriza, siguiendo la línea de deberes femeninos señalados por

---

<sup>282</sup> Tal y como ha sucedido siempre, se establece un lenguaje propio y simplificado entre los bebés y los cuidadores. Parece que las ayas usaban la palabra σεῖν para preguntar a la criatura si quería orinar (Ar. *Frag.* 883 Kassel-Austin).

<sup>283</sup> En este caso, creo que es indicativo más del estatus mismo de la nodriza, tal y como veremos al final de este apartado.

<sup>284</sup> La idea de una excesiva limpieza podía afectar a la salud era hasta cierto punto compartida en la perspectiva griega clásica, donde prima siempre “la justa medida de las cosas”. No he añadido los considerandos de Sorano sobre variar las temperaturas de agua templada y fría con el bebé para que se acostumbre porque, desde mi punto de vista, se adecua más directamente a la cultura de “termas” de la sociedad romana mostrada en Sor. *Gyn.* 1.100 = 2. 31.

Jenofonte (X. *Oec.* 7. 37), debía saber resolver enfermedades menores que no requirieran supervisión de un médico (Nutton, 2013: 215).

Y no olvidemos tampoco que los primeros años de vida están llenos de “mil molestias de lloros agudos” del bebé y llamadas “que me hacía ir y venir durante la noche” (Aeschyl. *Choeph.* 749-751). Así pues, las nodrizas resultarían un importante punto de apoyo para el descanso nocturno de la familia, y muy en especial para el descanso de la madre, que era la principal encargada de levantarse de la cama e ir a calmar al niño. Quizás por eso la esposa infiel de Eufileto (Lys. 1) no dispone de nodriza, porque le ofrece la excusa perfecta para moverse a cualquier hora de la noche y buscar maneras de encontrarse con su amante (o así nos lo plantearía su marido en el juicio).

### **Educación**

Los inicios de la educación del bebé serían muy básicos, centrados en enseñarle a hablar y a comportarse adecuadamente<sup>285</sup>. Conforme el infante crecía, la educación sería, por descontado, diferente en el caso de las niñas que de los niños: en las unas primaba la enseñanza de las labores básicas femeninas y de su papel social como mujeres. A los niños en cambio, había que enseñarles a comportarse como hombres, lo que, en el caso de las madres, requería un equilibrio precario entre su figura de autoridad y su figura como mujeres<sup>286</sup>.

En el caso de las ayas, la mayoría de ellas de estatus esclavo, el equilibrio era aún más complicado de mantener. Esto viene relacionado con la suerte de “moda” laconia que apareció a lo largo del siglo V a.C. en los hombres de la aristocracia ateniense. Aristófanes llega a caracterizar esta moda como una auténtica “lacomanía”, que abarcaba desde el adoptar la estética ruda y austera, profundamente masculinizada de los espartanos

---

<sup>285</sup> “Como si fuera una aya (τροφὸς) (...) intenté decirle que no actuara de esa manera” (Men. *Dysk.* 675-677).

<sup>286</sup> Esta disyuntiva queda perfectamente reflejada en la Odisea cuando Telémaco insta a su madre a obedecerle: “(...) mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder en la casa” (Hom. *Od.* I 356-359). Penélope no solo obedece sino que lo hace gustosa, porque es una muestra más de que su hijo ya ha crecido y actúa como un hombre. Esto no quita para que más adelante (Hom. *Od.* XVIII 214-225), Penélope se encare con Telémaco porque no ha protegido a su huésped (Odiseo disfrazado).

(pelo largo, ropa y calzado sobrios etc.)<sup>287</sup>, hasta el contratar (o comprar) nodrizas de origen laconio con el fin de endurecer a los niños<sup>288</sup>.

## Identidad de las nodrizas

### *Edad y condiciones de la τίθη*

Tres condiciones se daban por definición en las amas de leche: juventud (relativa), fertilidad (haber tenido sus propios hijos), haber dado a luz recientemente o haber estado embarazada hasta los últimos períodos de la gestación<sup>289</sup>.

La edad del ama de leche que recomendaban los médicos iba de los veinte a los cuarenta años, ya que era preferible que tuvieran cierta experiencia tanto en partos como en la crianza de los niños que amas de cría excesivamente jóvenes<sup>290</sup>. Además la experiencia se consideraba prueba de fertilidad, como también lo era tener reglas abundantes. De hecho, muchas de las familias que requerían una ama de leche se debía a que la madre era incapaz de darla o producirla, una cuestión que Hipócrates relaciona con aquellas que tienen reglas escasas (Hp. *Nat. Puer.* 30). Por último, aunque podía darse el caso de mujeres que podían dar de mamar sin haber estado embarazadas (lactancia inducida) o recuperar la leche después de haberla perdido (relactancia)<sup>291</sup>, por regla general el requisito para tener leche en los pechos solía ser haber dado a luz recientemente

---

<sup>287</sup> Aristófanes usa el verbo *λακωνομανέω* en *Aves* 1280. La caracterización descrita de la moda laconia en Platón (*Prt.* 342c) y Demóstenes (54. 34).

<sup>288</sup> Plut. *Lyc.* 16. 3-4; *Alc.* 1.

<sup>289</sup> Aristóteles considera que “la leche que sale antes de los siete meses no vale para nada; pero en el momento en que los hijos se hacen viables, la leche es buena” (Arist. *HA* 585 a30-34). Apunta a continuación que como las ovejas “la primera leche es salada.

<sup>290</sup> Sorano indica que el ama de leche tendría que ser no más joven de veinte años y no mayor de cuarenta años; que tiene que haber dado a luz al menos dos o tres veces, tiene que ser sana, tener buenos hábitos y buen color (Sor. *Gyn.* 2.88 = 2. 19). Lo llamativo es que ya señalaran con bastante exactitud el período fértil de la mujer: según Epstein, el pico de fertilidad más alto de la mujer se suele dar en torno a los veintidós años, cuando más porcentaje de óvulos sanos dispone (un 90%), mientras que a los cuarenta años el porcentaje ya ha caído al 10% (Epstein, 2010: 219).

<sup>291</sup> Tanto la lactancia inducida como la relactancia requieren mucho esfuerzo y constancia para las posibles nodrizas, ya que deben aplicarse continuos masajes en los pechos durante varias semanas con un índice de éxito variable dependiendo de la persona. Al respecto, la OMS publicó digitalmente una guía “Relactación. Revisión de la experiencia y recomendaciones para la práctica”, disponible en la web [http://www.who.int/maternal\\_child\\_adolescent/documents/who\\_chs\\_cah\\_98\\_14/es/](http://www.who.int/maternal_child_adolescent/documents/who_chs_cah_98_14/es/) [consultado: 09/07/2018].

o haber mantenido una lactancia continuada durante meses o años después del parto<sup>292</sup>. El tener leche suficiente para alimentar varios niños (propios y ajenos o solo ajenos) era un indicativo más de la fertilidad de estas mujeres, si bien también podía haberse dado el caso de que la lactante hubiera perdido al bebé en el parto o en las últimas etapas del parto. Estar entrada en carnes era también tenido como señal de buena salud del ama de cría y de producción de leche espesa y abundante (Arist. *HA* 588 a1-5).

### ***Edad y condiciones de la τροφός***

Es un poco complicado establecer la edad de las ayas porque no había ningún tratado en la Antigüedad que lo especifique. Podemos suponer, de entrada, que, dado que sus labores no demandaban necesidades biológicas particulares (como dar de mamar), no había ningún tipo de requerimiento respecto a la edad. Sí que es cierto que en la tragedia y en la comedia, donde más aparecen las τροφοί, se las suele caracterizar como mujeres mayores o entradas en años. Por supuesto el problema principal de asumir que todas las ayas eran mujeres mayores es que estaríamos mezclando los personajes, que cumplen una función estereotípica, con la realidad que no necesariamente reflejan. Sin ir más lejos, que todas las ayas en comedia y tragedia sean ancianas parece más ligado a la necesidad narrativa de mostrarse como las antiguas cuidadoras de los protagonistas ya adultos (de ahí su edad) que del hecho real de que fueran ya mujeres mayores cuando los cuidaron. Que en algunos casos las amas de leche actuaron después como las amas secas sería un indicativo más de que la edad de la τροφός no era asunto determinante para el desempeño de su trabajo.

### ***Origen étnico, marcadores de estatus y problemas interpretativos***

Los médicos recomendaban las amas de leche de origen tracio o egipcio, partiendo de la tópica concepción de que estas mujeres eran especialmente fértiles. Hasta el punto de que estas ideas tenían calado y perduración en el tiempo, que incluso autores de época imperial romana como Plinio siguieron repitiendo el lugar común de la fertilidad de las

---

<sup>292</sup> “Luego se producen unos bultos en las tetas, cuando el líquido no se consume ni tampoco sale, sino que se acumula” (Arist. *HA* 587b22-24). “Las mujeres conservan leche hasta que de nuevo vuelven a quedar encinta; entonces la lactancia cesa y se extingue tanto en la especie humana como en los demás cuadrúpedos vivíparos” (Arist. *HA* 587b27-30). “Mientras dura la lactancia, en términos generales las reglas no se producen, pues se han dado casos de mujeres que han tenido la regla durante la crianza” (Arist. *HA* 587b30-32).

egipcias que leemos en Aristóteles<sup>293</sup>. También, como ya hemos mencionado anteriormente, la “lacomanía” en la aristocracia ateniense del siglo V a.C. llegó a demandar nodrizas de origen peloponesio para endurecer a los niños, ya fuera a través de su leche o por su estricta manera de educar.

Al margen de estas recomendaciones, lo cierto es que la mención del origen de las nodrizas no aparece con la frecuencia con la que nos gustaría y no siempre es una alusión clara. La manera más directa es aquella donde se alude a su origen de manera explícita, lo que no era en absoluto habitual. La otra manera es indirecta a través de la onomástica, que lleva aparejado una serie de problemas interpretativos.

En lo que a alusiones directas se refiere, en la epigrafía, de las veinticinco inscripciones mencionadas, solo se registra en dos el origen étnico de la *τίτθη*: el de Fanion de Corinto<sup>294</sup> y el de Malicha de la isla de Citera<sup>295</sup>. Las conclusiones a las que llegamos divergen totalmente dependiendo de cómo interpretemos el estatus de las extranjeras, como queda demostrado con Kosmopoulou, que las asocia con esclavas o de origen esclavo (Kosmopoulou, 2001: 286, 290), frente a Brock, que interpreta la señalización del origen étnico de estas mujeres como indicativo de su estatus meteco, ya que trabajar de nodriza era lo suficientemente lucrativo como para atraer inmigración a Atenas (Brock, 1994: 339-340).

Los mismos problemas interpretativos se aplican al caso de Melitta, la hija de un *isoteles*, que Kosmopoulou lee en clave negativa (es una muestra de que no era una ciudadana libre)<sup>296</sup> mientras Brock lo interpreta en clave positiva, que una meteca privilegiada quiera ser recordada como nodriza es indicativo que ser ama de cría no era visto como una desgracia (Brock, 1994: 337).

La onomástica también podía revelar el estatus esclavo de una persona extranjera, especialmente aplicada a aquellos nombres que aluden directamente a un origen étnico de la persona: Cilicia, Frigia, Tracia, etc.<sup>297</sup> Estos nombres, a todas luces impuestos, se

---

<sup>293</sup> Aristóteles sostenía que era habitual que las egipcias parieran dos o más niños al mismo tiempo (Arist. *HA* 584b30-33). Plinio señala que eran las aguas del Nilo la causa principal de la alta fecundidad de las egipcias (Plin. *HN* 7.35).

<sup>294</sup> IG II<sup>2</sup> 9079 = IG II<sup>3</sup> 3097.

<sup>295</sup> IG II<sup>2</sup> 9112 = IG II<sup>3</sup> 3111.

<sup>296</sup> IG II<sup>2</sup> 7873. “Melitta (N7) was the daughter of an *ισοτελής*, one of the privileged non-citizens who enjoyed a status between metics and slaves” (Kosmopoulou, 2001: 290).

<sup>297</sup> Tracia era, de hecho, uno de los nombres de esclavas, posibles esclavas y libertas más populares tanto en la ficción como en la realidad (Vlassopoulos, 2010: 117). Las tracias eran

relacionaban directamente con la esclavitud, si bien, como ya demostró Vlassopoulos, eran más frecuentes en la ficción literaria que en la realidad<sup>298</sup>. Un ejemplo que muestra este uso de la ficción lo encontramos en las *Coéforas* de Esquilo, donde la vieja τροφός es identificada a través de su origen étnico, cilicia, que en el propio texto parece actuar también como su nombre propio (Aeschyl. *Choeph.* 730-734).

Sin embargo, cuando nos ponemos a analizar nombres que no aluden directamente al origen étnico, el estatus libre o esclavo es bastante subjetivo, más en el caso epigráfico, donde no suele haber más contexto que el inscrito. Los nombres que Kosmopoulou identifica como nombres impuestos de origen claramente servil son los de Choirine, Synete y Paideusis.<sup>299</sup> En el caso de Pyraichme (“pelirroja”), no es tanto el nombre (que en Atenas podía ser tanto de libres como de esclavos) sino el *chitón* de mangas largas lo que la representa iconográficamente como una esclava (Kosmopoulou, 2001: 290).

Otro marcador de esclavitud muy localizado en la epigrafía sería el adjetivo χρηστή, femenino de χρηστός, presente en varias inscripciones, concretamente en nueve referidas a nodrizas (ocho a τίθη, la otra la única referida a la τροφός)<sup>300</sup>. Kosmopoulou identifica el adjetivo como una alusión clara y eufemística de la esclavitud, muy raramente usado en estelas funerarias de personas libres, ya que tiene unas connotaciones muy fuertes ligadas a la eficiencia, confiabilidad, lealtad y honestidad del esclavo<sup>301</sup>. En el caso de la estela de Malicha<sup>302</sup>, Kosmopoulou pone la atención en que el adjetivo utilizado para ella es δικαιοσύνη, un término único que va mucho más allá del χρηστή,

---

tenidas por industriosas (Hdt. 5. 13) y estaban familiarizadas con la lengua y costumbres griegas debido a los griegos que vivían en Tracia (Kosmopoulou, 2001: 286).

<sup>298</sup> Ya que en fuentes como el teatro, el nombre no dejaba de ser otra máscara más para caracterizar al personaje. “(...) ethnic and foreign names account for only 16,5% of slave names and 29,3% of slaves, freedmen and possible slaves. Consequently, while popular slave names would suggest that the overwhelming majority of slaves bore ethnic and foreign names that were common among citizens as well” (Vlassopoulos, 2010: 119).

<sup>299</sup> IG II<sup>2</sup> 13065 (Choerile/Choirine); IG II<sup>2</sup> 12682 (Synete); 12387 (Paideusis). Si bien el caso de Synete podría ser una liberta, Vlassopoulos identifica el nombre de Choirine como un *nickname* dentro de la categoría de nombres de posibles ciudadanas (Vlassopoulos, 2010: 142, 144).

<sup>300</sup> IG II<sup>2</sup> 7873 (Melitta); 11647 (Theoxene); 12387 (Paideusis); 12559 (Pynete); 12563 (Pyrríche, τροφός); 12815 (dudoso, ¿nombre?); SEG XXI, 1065 (Pyraíchme); SEG XXVI 341 (Aristopolís); Kosmopoulou 2001: N9 (dudoso, ¿nombre?).

<sup>301</sup> “Retaining a class-specific character and facilitating the identification of the deceased’s social position” (Kosmopoulou, 2001: 290-291). Vlassopoulos también señala que χρηστός, χαῖρε, el nombre de la persona y su profesión son aspectos que están prácticamente ausentes en los epitafios ciudadanos y son incluso extremadamente raros en los de los metecos del período clásico (Vlassopoulos, 2010: 114).

<sup>302</sup> IG II<sup>2</sup> 9112 = IG II<sup>3</sup> 3111.



porque señala una de las virtudes más altas de la Grecia Clásica: la conducta adecuada, de tipo ético, cumplimentado por sus deberes mortales e inmortales (Kosmopoulou, 2001: 291).

En el caso de las ex esclavas o libertas, tenemos casos donde este cambio de estatus se expresa claramente: las τίτθαι Eupithe y Lampris, habían sido esclavas y habían logrado su libertad porque así lo dejan explícito, o la τίτθη sin nombre en el discurso *Contra Evergo y Mnesíbulo* de Demóstenes (47.55-6), que murió de las heridas de una paliza que le propinaron cuando en el momento del ataque ya se trataba de una mujer libre, no esclava. Y la vieja τίτθη de Mosquión en la *Samia* de Menandro (236-238), de la que Demeas dice que era “una anciana que fue mi sirvienta y ahora es libre”.

### ***La τίτθη de estatus ciudadano y su estado civil***

“Pues también eso ha manifestado acerca de mi madre: que sirvió como nodriza. Nosotros, cuando la ciudad pasaba por un mal momento y todos se hallaban en situación precaria, no negamos que lo fuera; mas, de qué modo y por qué razones fue nodriza, os lo mostraré con claridad. Pero ninguno de vosotros, atenienses, lo tome a mal; en efecto, también ahora encontraréis numerosas mujeres ciudadanas que sirven como nodrizas, que, si queréis, os referiremos nombre por nombre” (D. 57.35)<sup>303</sup>.

Este fragmento del *Contra Eubúlides* fue escrito por Demóstenes alrededor del 345 a.C., está íntimamente relacionado con situaciones de extrema penuria que vivieron los habitantes de Atenas. El punto inicial más claro comenzó a finales del siglo V a.C. en la etapa final de la Guerra del Peloponeso, que indudablemente forzó a que muchas de las mujeres pobres (o empobrecidas a causa del conflicto) tuvieran que salir del hogar a fin de asegurar la subsistencia de la familia (Herfst, 1922: 91-97). Entre los trabajos que se barajaban no es de extrañar que muchas de las atenienses casadas o viudas recientes que habían parido hacía poco o que habían prolongado la lactancia de un hijo anterior durante más de un año, optaran por trabajar como amas de cría porque, si bien esta profesión estaba fuertemente vinculada con la esclavitud en sus inicios, al mismo tiempo era por tradición competencia femenina y mucho mejor valorada que otras profesiones como podían ser la prostitución.

---

<sup>303</sup> Demóstenes se refiere hasta tres veces al trabajo de la madre de su cliente como ama de cría usando el verbo de τρθεύω, específicamente ligado a la labor de dar de mamar de la τίτθη, bien diferenciado de la τροφός.

## Clientela y valoración social

### *Clientela de la τίθη*

Había numerosos motivos que llevaban a las familias a comprar o contratar una τίθη: uno podía deberse a razones estéticas, de querer evitar los desgastes físicos producidos por dar de mamar como son los moratones, las inflamaciones, etc. (Sor. *Gyn.* 1.115= 2.46), si bien solo una minoría de familias lo suficientemente adineradas se permitirían contratar o comprar una ama de cría por motivos estéticos. Por otro lado, otro sector interesado en el mantenimiento estético de los cuerpos femeninos que acababan de dar a luz era el de la prostitución, interesado también en que las mujeres volvieran a trabajar lo antes posible, si bien las fuentes dejan traslucir que los y las dueñas de burdeles solían controlar que, en primer lugar, las esclavas que prostituían no se quedaran embarazadas<sup>304</sup>.

Otra razón para contratar a una ama de cría venía dada cuando la madre estaba incapacitada para dar el pecho por motivos fisiológicos derivados de mala nutrición o por problemas médicos. En ese sentido, Hipócrates relaciona a las mujeres proclives a no producir leche con aquellas que experimentaron reglas poco abundantes y embarazos excesivamente largos porque “proporcionan también escaso alimento al feto al final del embarazo”. Esta idea de regla-sangre-alimento hace que Hipócrates determine que sean “las que no tienen tampoco leche, pues son demasiado secas y de carnes demasiado densas” (Hp. *Nat. Puer.* 30). Esta circunstancia podía darse en mujeres de diferentes capas sociales, lo que podía forzar a mujeres libres ciudadanas o metecas de recursos limitados a pedir ayuda a mujeres de su ámbito (familiar o vecinal) que estuvieran de lactancia o, incluso, a contratar a una ama de leche para amamantar a su recién nacido<sup>305</sup>. Quizás por ese motivo, más que por el estético, muchas mujeres tuvieran prisa por destetar a los bebés y empezar a alimentarlos con papillas apenas cuarenta días después de que hubieran nacido: pagar al ama de cría les estaba saliendo demasiado caro<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> Ejemplo de ello en Hp. *Nat. Puer.* 13.

<sup>305</sup> O incluso utilizar leches de animales como sustituto llegado al caso. Con gran ración de sarcasmo y “mala leche”, Antífanos (*Fr.* 157 Kassel-Austin) alaba a los escitas porque dan a sus bebés leche de vacas y yeguas en lugar de utilizar “malvadas amas de leche” (οὐχὶ τίθησιν εἰσάγουσι βασκάνους).

<sup>306</sup> Sorano señala a estas mujeres con tanta prisa como caso extremo, si bien él solo aduce que lo hacen por motivos estéticos (Sor. *Gyn.* 2.115= 2.46). Sin embargo, para que fuera por motivos estéticos solamente, tendrían que ser mujeres de familias que no tuvieran los medios necesarios para contratar o comprar una ama de cría a tiempo completo. Pero al mismo tiempo,

También otro motivo para que la madre quisiera abandonar pronto la lactancia podía estar unido a querer tener un nuevo hijo pronto, una prisa que con bastante frecuencia podía darse en el caso de que la primera nacida hubiera sido una niña<sup>307</sup>. Ya que la prolongación de la lactancia se tenía como contraceptivo natural en la Antigüedad, las familias que se lo podían permitir podían hacer que las madres dejaran de amamantar para ser fértiles lo antes posible<sup>308</sup> y contratar a un ama de leche para que la sustituyera en su labor.

Por último, la necesidad más acuciante de contratar a una *τίτθη* podía venir dada por la muerte de la madre en el parto, circunstancia tristemente habitual en las sociedades antiguas tanto por la falta de medios y la escasa higiene de la época como por la práctica de casar a las mujeres demasiado jóvenes, propiciando que sus primeros partos fueran a edades demasiado tempranas en las que todavía su cuerpo no se había terminado de formar, dificultando su supervivencia en el parto. Mangas relaciona la contratación de nodrizas con la costumbre romana de casar a las mujeres demasiado jóvenes, a veces a los catorce o incluso a los doce años, lo que contribuía a aumentar el riesgo de los partos primerizos (Mangas, 2000: 223). Este tipo de práctica llegó a ser muy común en la Atenas de época clásica hasta el punto de que los propios autores antiguos eran conscientes de la temprana edad a la que casaban a las hijas. Sin embargo, es posible que estos casamientos y embarazos tan tempranos se dieran mayoritariamente en las clases adquisitivas más altas, y que en las clases más bajas los casamientos de las jóvenes se dieran un poco más tarde, hacia el final de la adolescencia (entre los dieciséis y los dieciocho años)<sup>309</sup>. Si bien enfrentarse a un embarazo y a un parto a los veinte años reducía las posibilidades de muerte, no las eliminaba en absoluto. Cualquier familia de cualquier estrato social, ateniense o extranjera, podía verse en la coyuntura de tener que afrontar la lactancia de

---

tendrían la suficiente solvencia como para renunciar al alimento que podían producir ellas mismas y suplirlo con alimentación aparte.

<sup>307</sup> Nancy Demand argumenta que el destete de las niñas podía darse más tempranamente que el de los niños por la falsa creencia de que las mujeres, fuera de la edad que fueran, requerían menos comida que los hombres, lo que podía afectar a la alimentación (y crecimiento) de las niñas (Demand, 1994: 7-8).

<sup>308</sup> Partiendo del ejemplo de la colonia griega de Apolonia, Sherry Fox postula que la amenorrea que generalmente acompañaba al amamantamiento hacía que, dependiendo del tiempo que la mujer estuviera dando de mamar, se alargara el intervalo para el próximo embarazo: “As a result, it could be suggested that women were giving birth at longer intervals (children were spaced in age to some degree within a family) at the Greek colony of Apollonia Pontica” (Fox, 2016: 650).

<sup>309</sup> También en el caso romano (Dixon, 1988: 31).

un bebé cuya madre había muerto en el parto. Como sucedía en el caso de las madres con déficit de leche, el que otra mujer de la familia estuviera de lactancia o una vecina podía solventar este problema. Si no, no tendrían otra alternativa que contratar una τίθη.

Este contrato o alquiler del ama de cría es difícil de constatar, ya que, a diferencia del ámbito romano, el de las amas de leche, como la mayoría de los trabajos de mujeres en Grecia, no solía quedar registrado epigráficamente<sup>310</sup>. Esto hace que los pormenores del trabajo se nos escapen, muy especialmente en el caso de las libres: ¿vivían en la casa de la familia que las alquilaba?<sup>311</sup> ¿Se las pagaba y se las mantenía, o ellas mismas se encargaban de su manutención? Esta serie de preguntas nos hace entender que a efectos prácticos mientras estuvieran trabajando poco diferenciaría a las τίθαι libres de las esclavas. Sue Blundell considera que las atenienses “de bien” preferirían contratar otras atenienses libres, mientras que los pobres (atenienses y no atenienses) se inclinarían a contratar esclavas y extranjeras residentes como amas de cría (Blundell, 1995: 141).

### ***Cientela de la τροφός***

Parece evidente que las familias de corte aristocrático ateniense y las familias ricas (ciudadanas o metecas) serían la principal clientela de las ayas, ya que, como hemos señalado anteriormente, su especialidad, que requería trabajar al servicio de la familia durante años, hacía que la mayoría de ellas fueran esclavas. Esto hacía que principalmente familias con capacidad adquisitiva para costear el precio y mantenimiento de esclavos las compraran en el mercado de esclavos<sup>312</sup>.

Clark tiende a ampliar y considerar que incluso las familias más humildes dispondrían de una nodriza, aunque ella lo plantea desde un prisma en el que considera que las familias pobres podrían permitirse un esclavo por lo menos (Clark, 1989: 15). Una vez más, tenemos el problema de que no disponemos de suficientes datos para cuantificar esta realidad.

---

<sup>310</sup> Se puede ver la consignación epigráfica de las nodrizas en el ámbito romano donde, además, se muestra su relación y vinculación (sobre todo de servidumbre) con sus contratantes en Treggiari, 1976: 88-89.

<sup>311</sup> Schaps, por ejemplo, considera que la τίθη realizaba su labor en su propia casa (es decir: que el bebé era el que se incorporaba temporalmente en su *oikos*) ya que, en su opinión, difícilmente una mujer casada entraría en el *oikos* de otro hombre (Schaps, 2004: 155).

<sup>312</sup> Tal y como se compró a Euriclea en Hom. *Od.* I 430 (Kosmopoulou, 2001: 285).

### ***Percepción de estatus asociado: la posible diferencia entre τίθη y τροφός***

Poniendo en común lo visto hasta ahora, tenemos una amplia mayoría de referencias de nodrizas conectadas a la esclavitud y/o a un origen extranjero. Resulta llamativo en el caso de las τροφοί todas las referencias literarias y la única epigráfica de la que disponemos apunte a que se trataba de esclavas, más todavía si vemos que las características del propio trabajo (prolongado durante bastantes años, viviendo en la casa de su clientela) no hace más que confirmar la creencia de que se trataría, casi con toda seguridad, de esclavas.

El caso de las τίθηαι es más complejo, primero, porque las características de su trabajo de lactancia y primeros cuidados no tenían una temporalidad muy concreta como ya hemos visto y podía variar de cinco semanas a dos o tres años. Había amas de cría esclavas que presumiblemente habían actuado después como las τροφοί de los niños que habían estado a su cuidado, para finalmente ser liberadas y recordadas por estas familias, no como τροφός, su trabajo más prolongado en el tiempo, sino como τίθη, su labor primera: esta es la interpretación que han seguido autores como Kosmopoulou para dar sentido al uso a casos como la nodriza de Demóstenes (D. 47.55-56), denominada τίθη cuando evidentemente ha participado durante años en la educación y cuidado de los pequeños de la familia, o los casos de las dos esclavas manumitidas que se identifican con la profesión de ama de cría<sup>313</sup>.

Sin embargo, en la tragedia tenemos, precisamente el caso contrario de varias ancianas esclavas que originalmente fueron las τίθη de sus señores pero en vez de ser denominadas como tales (aludiendo a la labor primera con la que entraron en la familia) son referidas como τροφός. Bajo la misma denominación tenemos el caso anómalo de la inscripción funeraria de una aya (IG II<sup>2</sup> 12563) si lo comparamos con la proliferación de τίθηαι en este tipo de inscripciones conmemorativas.

Así pues, parece que la labor primaria de la esclava que ejercía de nodriza (ama de leche o ama seca) no era un factor determinante a la hora de escoger cómo se la denominaba. Es aquí donde querría plantear como posibilidad que la clave de todo fuera la percepción social de quiénes desempeñaban qué trabajos específicos de nodriza, es decir: el estatus libre susceptible de asociarse con la τίθη frente al estatus esclavo proclive a relacionarse con la τροφός.

---

<sup>313</sup> IG II<sup>2</sup> 13065 (Choerile/Choirine); IG II<sup>2</sup> 12682 (Synete); 12387 (Paideusis).

A mi modo de ver, la muy plausible aparición de las ciudadanas atenienses en el trabajo de amas de cría desde finales del siglo V a.C., creó esta diferente percepción de las labores de unas nodrizas respecto a otras. Mientras que, para las atenienses, ejercer como amas de leche suponía una degradación de su estatus ciudadano al trabajar en una profesión inicialmente muy ligada a la esclavitud (como tantas otras profesiones), para las esclavas y libertas sucedía exactamente lo opuesto: su posición como amas de cría era percibida notablemente mejor por la asociación de su trabajo con las atenienses. Esto no sucedió sin embargo con las τροφός porque las ciudadanas pobres necesitaban un trabajo de carácter temporal y el de las ayas era totalmente contrario a la “temporalidad” ya que se prolongaba durante años en el seno de una familia que no era la suya<sup>314</sup>. Por este motivo las amas secas siguieron siendo casi con total seguridad esclavas. Y a este margen de tiempo se unía al hecho de que cualquier familia de cualquier estrato social podía verse en la necesidad de contratar a un ama de leche urgentemente si la madre estaba incapacitada para dar de mamar o había muerto en el parto. En ese sentido, las familias más modestas, que podían conformar una amplia mayoría de la población, como ya vimos<sup>315</sup>, no podrían permitirse comprar y mantener una esclava, pero sí contratar por un tiempo estipulado a una mujer libre<sup>316</sup>.

Y, siguiendo con la hipótesis, la percepción de estatus esclavo en las τροφοί explicaría por qué en la tragedia la denominación estaba tan vigente: sería una “máscara más” con la que mostrar al público que además de ser la vieja nodriza confidente era de estatus esclavo porque se la estaba llamando τροφός. Y en el caso contrario, el estatus libre o potencialmente libre de las τίτθαι explicaría por qué Demóstenes utiliza este término y no el otro cuando se refiere a la vieja nodriza de la familia del agredido: la mujer era liberta y fue brutalmente agredida pese a ser libre. Τίτθη actúa como un marcador más que recalca el estatus libre de la muerta y el crimen que supuso que la agredieran.

---

<sup>314</sup> La temporalidad es subjetiva y muchas veces puede prolongarse durante años sin por ello perderse la sensación de que el trabajo sigue siendo temporal. En nuestra época de precariedad laboral iniciada con la crisis del 2008 muchos trabajos (sobre todo ligados con el servicio en bares, cafeterías y establecimientos de comida rápida) son percibidos como temporales pese a que muchas veces el empleado pase años trabajando en el sector.

<sup>315</sup> *Vid.* capítulo 2.

<sup>316</sup> Sin perder de vista la posibilidad de que se pudiera alquilar a las esclavas amas de leche propiedad de alguien. Aunque no he encontrado ninguna referencia que apunte a esta dirección, es una posibilidad que sucedía en otros trabajos.

También la percepción generalizada de que las τίτθη eran libres explicaría por qué esta denominación es la mayoritaria y casi exclusivamente elegida en las estelas funerarias cuando se decide mencionar que las fallecidas trabajaron como nodrizas. Dado que la mayoría de estas inscripciones parecen pertenecer a extranjeras, libres, libertas o esclavas, es muy posible que los que querían conmemorarlas quisieran utilizar el término que potencialmente las igualaba (o podía confundir) con las atenienses. Al mismo tiempo, las atenienses y sus familias eran las últimas interesadas en que figurase su profesión (fuera cual fuera) en su estela funeraria, ya que iba contra la construcción ideal de que las mujeres atenienses debían vivir segregadas de los hombres, dedicadas a su *oikos* y no trabajando para nadie. El que fuera un trabajo temporal hace que no se buscara, precisamente, que quedara reflejado en la comunidad al que iban dirigidas las estelas funerarias por parte de las mujeres libres y en especial con las atenienses, lo que se puede entender observando que este dato, el de haber ejercido un trabajo, y más de ama de leche, podía ser susceptible de ser usado contra ellas y sus hijos para poner en tela de juicio su ciudadanía (tal y como se apuntaba en el discurso de Demóstenes 57).

### 3.2. Trabajos de sexo y entretenimiento

De los trabajos ejercidos por mujeres ninguno aparece tan detalladamente referenciado en las fuentes como la prostitución. El negocio en torno al sexo interesaba y mucho a los autores antiguos. Para Allison Glazebrook y Madeleine Henry, esta fascinación nacía de las propias necesidades creadas por la narrativa androcéntrica de los autores clásicos, una narrativa que hacía que la prostitución desempeñara un papel fundamental en las fantasías sexuales con las que los helenos definían y construían su propia masculinidad (Glazebrook, Henry, 2011: 8-9). Que de este oficio haya tanta información ha propiciado que se escriban numerosos artículos, monografías y compendios académicos sobre el sexo y la prostitución en la Antigüedad, una proliferación que ha sido especialmente intensa en las últimas décadas<sup>317</sup>.

Sin embargo, el análisis de la prostitución en el mundo griego no ha estado exento de complicaciones, siendo la primera y más acuciante la relacionada con la extensa

---

<sup>317</sup> Vid. apartado 1.1.3.

terminología empleada para designar la amplia variedad de mujeres implicadas en el negocio sexual, una terminología que no era tanto descriptiva (no señala exactamente el tipo de ocupación sexual) sino que muchas veces era calificativa, por lo que la utilización de un vocabulario denigratorio o eufemístico dependía en buena medida de las intenciones del interlocutor y del contexto en el que se empleaba, no de la propia actividad sexual.

La segunda complicación se relacionaría con el espacio de trabajo. Pese a que a la hora de estudiar la prostitución en la Antigüedad griega se ha tendido a separar los diferentes lugares donde se llevaba a cabo (el burdel, la calle, el simposio, el *oikos*...), asociándolos con diferentes categorías de prostituta (siendo la más baja la prostituta de burdel y la más alta la prostituta de simposio), en las fuentes, sin embargo, no se percibe una jerarquía espacial de las prostitutas según su categoría, dado que muchas de ellas podían estar presentes en dos o más lugares de trabajo sin que eso fuera indicio de que gozaran de mayor o menor estatus.

Esto nos conduciría a la tercera complicación: durante mucho tiempo la historiografía ha asumido que había una categorización específica dentro de la prostitución griega. Por un lado estaban las prostitutas “de alto *standing*” (las heteras), por otro las de baja estofa (las *pornai*). Como resultado, se tendía a analizar por separado a las esclavas prostitutas (englobándolas dentro de la categoría de *pornai* y asociándolas a los burdeles, tabernas, y a servicios baratos) de las heteras (que serían prostitutas libres, que participaban en los simposios, que vivían solas y ganaban cuantiosas sumas de dinero)<sup>318</sup>. Sin embargo, en las últimas décadas se ha puesto de manifiesto que este binomio *porne*-hetera, muchas veces transmitido por las propias fuentes, no se trataba tanto de un reflejo de la realidad como de un uso discursivo de la élite<sup>319</sup>. La movilidad de espacios ya mencionada hacía que las mujeres contratadas o “invitadas” a los simposios pudieran ser esclavas, que los servicios ofertados en un burdel no fueran necesariamente baratos, etc.

---

<sup>318</sup> Aunque el famoso libro de *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* de Pomeroy (1975) no inició, ni mucho menos, la dicotomía *porne*-hetera, Kennedy considera que fue clave en que persistiera en la academia (Kennedy, 2015: 76).

Edward Cohen no participa totalmente en estas asociaciones, pero sí que considera clave el estatus libre para identificar a la hetera y el estatus esclavo para la prostituta de burdel (Cohen, 2006: 101-103).

<sup>319</sup> Una síntesis sobre las posturas defendidas en la historiografía en Glazebrook, Henry, 2011.



Todas estas cuestiones complican de partida el análisis de la prostitución en Atenas. La primera medida adoptada para superarlas ha sido abordar en un apartado inicial la terminología relacionada con el trabajo sexual y con los espacios donde este se desarrollaba. De esta manera, en vez de perdernos en clasificaciones inútiles según el vocabulario empleado, se podrá estudiar la intencionalidad e implicaciones que llevaban al hablante a utilizar un determinado lenguaje. Al mismo tiempo, analizar el espacio de trabajo sexual como una entidad aparte permite la posibilidad de entender por qué unos lugares eran preferibles a otros, qué connotaciones tenían y qué peligros (muy reales) conllevaba prostituirse en un emplazamiento y no en otro.

No obstante, el problema fundamental era el criterio a seguir para diferenciar un tipo de prostitución de otro. El criterio que finalmente se ha adoptado en nuestro análisis se ha inspirado en las reflexiones de Sorkin Rabinowitz, quien apuntó que el trabajo de la *porne* tenía una naturaleza específica (es decir, ofrecía unos actos sexuales concretos por un precio estipulado), mientras que el de la hetera no era explícitamente sexual y el pago no se realizaba necesariamente en efectivo (Sorkin Rabinowitz, 2011:125). Siguiendo esta línea, se ha diferenciado, por un lado, el caso de las mujeres cuya ocupación principal consistía en ofrecer o facilitar unos servicios sexuales al cliente, siendo otros trabajos que pudieran desempeñar secundarios y/o supeditados a este (caso III Prostitutas y proxenetas); por otro lado se encontrarían las mujeres cuya ocupación principal estaría relacionada con diferentes formas de entretenimiento lúdico (retórico, musical, danza, etc.) siendo los servicios sexuales la ocupación subordinada a la anterior (caso IV: Acompañantes e intérpretes musicales).

Es necesario añadir que el material disponible en las fuentes y la bibliografía tan extensa que existe sobre el tema (actualizada prácticamente cada año) fácilmente podrían traducirse en una tesis doctoral sobre la prostitución en Atenas. No obstante, en una tesis centrada en los trabajos ejercidos por mujeres, y muy especialmente en el capítulo en el que se analizan las profesiones que tradicional y mayoritariamente han sido ejercidas por mujeres, la prostitución no podía faltar. La aportación que se puede ofrecer en este apartado es más bien modesta y no pretende ser más que una síntesis lo más actualizada posible de las interpretaciones actuales y teorías más recientes. Han quedado fuera del presente análisis cuestiones controvertidas como puede ser la de la posible existencia o

no de una “prostitución sagrada” en el mundo griego antiguo<sup>320</sup>, o estudios más específicos relativos a la implicación de las prostitutas en las campañas bélicas o el tipo de prostitución que podía desarrollarse en el ámbito rural, ya que la mayor parte de la información disponible parece referirse solo al ámbito urbano<sup>321</sup>.

También cabe apuntar que varios investigadores advierten que a la hora de estudiar la prostitución en cualquier contexto histórico, se deben sortear dos peligros potenciales: “the danger of portraying prostitutes as victims by concentrating too much on how others saw them and the danger of decontextualizing them by concentrating too much on their agency” (Flemming, 1999: 39). Se ha intentado evitar estos dos peligros mostrando la diversidad de mujeres dedicadas a este trabajo (libres y esclavas, extranjeras y locales), las diferentes condiciones laborales, y las diversas causas que las llevaban a ese negocio: algunas lo elegían más o menos libremente; otras, al tratarse de esclavas, no tenían capacidad de decisión<sup>322</sup>. A algunas la prostitución les pudo ayudar a mejorar su situación previa, a otras las estancó social y económicamente, etc. Se ha intentado mostrar la variedad de experiencias captadas en las fuentes literarias, arqueológicas y epigráficas, con el enorme inconveniente que supone no poder contar, precisamente, con los testimonios de ellas.

---

<sup>320</sup> Gonzalo Rubio señala que la prostitución sagrada es un concepto moderno relativamente reciente y bastante popularizado que, sin embargo, no parece sostenerse tras un análisis riguroso. Algunas teorías parecen apoyarse en términos como hieródouloi que podrían referirse no a la consagración sino a una manumisión encubierta (Rubio, 1999). Además, ciertos casos sobre los que se apoyan algunos investigadores para defender la “prostitución sagrada griega” podrían ser fruto de interpretaciones abusivas por nuestra parte. Es el caso que plantea Juan Francisco Martos con Corinto, ya que considera plausible que se haya hecho una interpretación abusiva de la costumbre local antigua en la que se asociaba a las prostitutas con plegarias a la diosa Afrodita. Esto no significa que estas mismas prostitutas y sus prácticas sexuales estuvieran “consagradas” a la diosa. (Martos, 2002: 22-23). En palabras de Glazebrook: “Even if such institutionalized prostitution did exist, not every image of the goddess need indicate sacred prostitution, since she and Aphrodite would likely be sacred to all prostitutes just as Hephaistos might be sacred to all smiths” (Glazebrook, 2011: 58).

<sup>321</sup> Esta idea me fue planteada por Patricia Gutiérrez González.

<sup>322</sup> Por este motivo, si bien se han empleado construcciones como “trabajo/servicio/negocio sexual” se ha prescindido conscientemente de la construcción sintáctica “trabajadora sexual”. Tal y como apuntaron Glazebrook y Henry, esta terminología aplicada a la Antigüedad sugiere que las prostitutas elegían libremente ejercer su profesión, una implicación que sería un tanto desafortunada cuando la mayoría de ellas (que trabajaban en los burdeles) eran esclavas (2011: 13).

### 3.2.1. Características generales

#### Terminología general e historiografía

En 1922, Pieter Herfst realizó un pormenorizado listado<sup>323</sup> donde recogió todos los términos relacionados con las “heteras”. Resulta un tanto llamativa la reticencia del holandés a referirse directamente a la prostitución, y la fugaz mención que hace al comercio sexual de esclavas como un mero “antecedente” de la *hetería*, pero, sobre todo, sorprende mucho que califique de “*désignation primitive*” palabras como πόρνη y πορνίδιον<sup>324</sup>, siendo que estas y sus derivadas son las que con más frecuencia aparecen en las fuentes clásicas<sup>325</sup>.

Uno de los términos que recoge el listado es κάπραινα o “mujer lasciva”, palabra que utiliza el comediógrafo Hermipo como insulto contra una “vieja lasciva, puta de todos”<sup>326</sup>. Frínico, otro comediógrafo, también utiliza κάπραινα como insulto al que le añaden alusiones más o menos veladas a la prostitución como son περίπολις και δρομάς, que no dejan de ser dos maneras diferentes de decir lo mismo: “la que se pasea por las calles/por la *polis*” (Frínico, *Fr.* 34 Kassel-Austin). Un siglo antes, Arquíloco de Paros, el poeta, cargó contra Neóbula, su amada de juventud, llamándola “gorda (*παχεῖαν*), mujer pública (*δημος*), prostituta (*ἐργατις*), corrompida (*μυσαχνή*)” (Arquíloco, *Fr.* 206-209 West). En otro contexto, *ἐργατις* podría haber actuado como eufemismo de “prostituta” (ya que significa literalmente “mujer trabajadora”); en este verso, sin embargo, al aparecer rodeada de términos insultantes, deja claro que *ἐργατις* no trata de ser un eufemismo de πόρνη sino que tiene una intención claramente peyorativa.

---

<sup>323</sup> ἀπόφαρσις, δεικτηριάς, δημιουργός (γυνή), δημία, δρομάς, γεφυρίς, κάπραινα, κασαλβάς, κασάλβη, κασαύρα, κασωρίς, κορίσκη, λεσιτός, λεωφόρος (γυνή), λωγάς, μαχλῖς, παιδίσκη, πανδοσία (γυνή), περίπολις, πορνεύτρια, πῶλος Ἄφροφίτης, σκαμμιάς, σποθησιλαύρα, στατή, στεγίς, τεγῖτις, χαμαίτυπη, χαμεταιρίς (Herfst, 1922: 69).

<sup>324</sup> Posiblemente lo escribiera de esta manera por cuestiones de pudor académico de la época (Herfst, 1922:68-73, 80, 86, 111).

<sup>325</sup> Algunos ejemplares:

πόρνη (D. 48. 56; Lys. 4. 9, 19; Ar. V. 739; Ar. *Eq.* 1402-1408; Ar. *Ec.* 718-719; Ar. *Ach.* 523-531; Ar. *Pax* 164-165; Ar. *Ran.* 113; Ath. 15. 695e).

πορνοφιδίων (Ar. *Ran.* 1301).

πορνοβοσκός (Thphr. *Char.* 20. 23-24; Thphr. *Char.* 6. 5-6).

πορνεύω (Lys. *Fr.* 208 Carey).

πορνίδιον (Ar. *Nu.* 997).

πορνεύτρια (Ar. *Fr.* 124 Kassel-Austin).

<sup>326</sup> ὦ σαπρὰ καὶ πασιπόρνη καὶ κάπραινα (Hermipo, *Fr.* 9 Kassel-Austin).

James Davidson apunta que la extensa terminología denigratoria o eufemística relacionada con las mujeres y su posible (o no) vinculación con la prostitución no dejaba de ser un intento de los hombres de la Antigüedad de poner en su sitio a las mujeres: “The very act of naming was an important part of policing women and women’s sexuality” (Davidson, 1997: 73). Este interés a nivel social por mantener bajo control la sexualidad femenina iba intrínsecamente ligado a la percepción de que, en el mundo griego, la mujer siempre era de alguien, porque si no lo era potencialmente podía ser mujer de cualquiera, es decir, “de todos”, o lo que es lo mismo, susceptible de ser prostituida<sup>327</sup>.

Esto nos lleva a la problemática principal a la hora de analizar los trabajos relacionados con el sexo y el entretenimiento en el mundo griego: no siempre que se habla de prostitutas se habla de mujeres que ofrecen favores sexuales a cambio de un incentivo económico ya que, quizás, simplemente las están insultando, ni tampoco las mujeres que ofrecen sexo a cambio de dinero van a tener por qué ser denominadas prostitutas.

Este grado de complejidad no es único del mundo griego; en el romano, por ejemplo, existían unos mecanismos de invisibilización social de las prostitutas de origen libre y de las “ciudadanas” que, tal y como defiende Manzano, hace particularmente difícil poder rastrearlas en las fuentes antiguas, y más cuando el comportamiento de una mujer podía acarrearle el apelativo de “prostituta” al margen de su actividad profesional<sup>328</sup>. Sin ir más lejos, en el *Digesto* la ley romana entiende la prostitución como una forma de vida y una “manera de ser” (libre sexualidad) más allá de que la mujer gane o no dinero. De hecho, parece que en ciertos casos en los que había una prostitución incidental y discreta esta no era contemplada como tal “porque una por dinero recibido se entendió con uno y con otro, no se considera que hace públicamente ganancia con su cuerpo” (Dig. 23.2.43)<sup>329</sup>. Flemming (1999: 39) plantea que esta indefinición de la prostituta perduró en la Europa medieval, ya que la prostitución no era en sí tanto el intercambio de dinero o el tener múltiples compañeros sexuales sino el carácter público

---

<sup>327</sup> Las implicaciones de este discurso y la motivación subyacente del control sexual femenino ya fueron tratadas en el capítulo 2.

<sup>328</sup> Esta fue la tesis principal que defendió Guillermo Manzano en su ponencia “Control de género en los márgenes y negación del discurso: la prostituta libre”, presentado en el Congreso *La culpa es del género: Identidades, transgresiones e interacciones en la Antigüedad* celebrado en Madrid, 1 y 2 de marzo de 2018).

<sup>329</sup> La referencia del *Digesto* fue apuntada por Patricia González Gutiérrez al comentar este apartado de la tesis.

e indiscriminado de la disponibilidad del cuerpo de la mujer lo que definía qué era prostitución<sup>330</sup>.

La distinta manera de identificar a la prostituta ha supuesto un verdadero quebradero de cabeza para el mundo académico, ya que al principio los historiadores tendieron a analizar la prostitución griega desde dos categorías diferenciadas: el de las heteras, de mayor estatus y mejor consideradas, frente al de las *pornai* o prostitutas de bajo estatus. Sin embargo, los estudiosos pronto se dieron cuenta de que esta clasificación rígidamente aplicada no funcionaba: tal y como exploró James Davidson, la terminología “hetera” podía ser aplicada tanto a una mujer establecida de forma independiente en Atenas con una tarifa alta como a una prostituta de burdel con la que el cliente tuviera una suerte de relación informal (Davidson, 1997: 74). Tanto heteras como *pornai* podían ser libres o esclavas, y trabajar a cargo de un proxeneta o enteramente por su cuenta (Kurke, 1999: 178). Allison Glazebrook y Madeleine Henry señalan que la fluidez del estatus se percibe en el caso de una mujer como Neera, que pudo pasar de ser una esclava-prostituta al estatus de concubina (παλλακίς), y que en parte haría comprensible que los autores antiguos usaran muchas veces los términos hetera y πόρνη indistintamente (Glazebrook, Henry, 2011: 5). Quizá la pregunta principal tendría que ser: ¿por qué πόρνη siempre se utilizaba como una calificación negativa, se refiriera a la prostitución o a un simple insulto?

### ***La πόρνη y la ἑταίρα en el discurso***

La raíz de πόρνη (πόρνος en masculino) parece proceder del verbo πέρνημι (vender), que lo ligaría a la venta de esclavos y enfatizaría la mercantilización del sexo que ofrece<sup>331</sup>. Como ya hemos dicho, estos términos y sus variantes son los que con más frecuencia salen en las fuentes. Un ejemplo de πόρνη utilizado como insulto y no como descriptivo de la profesión lo encontraríamos en el discurso *Contra Olimpodoro* de Demóstenes, donde el orador cita a Solón en alusión a la ley que dice que no se debe tener en cuenta el testamento que realice un hombre bajo la influencia de la locura o de una mujer. De esta manera, Demóstenes descalifica a Olimpodoro diciendo “que está loco como ningún hombre enloqueció jamás, pues obedece a una mujer puta (γυναικὶ πειθόμενος πόρνη)” (D. 48. 56). La mujer a la que se refiere es la hetera de Olimpodoro

---

<sup>330</sup> Flemming se apoya en el trabajo de Mazo Karras (cf. R. Mazo Karras, *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, 1996).

<sup>331</sup> Kurke, 1997: 108; Sorkin-Rabinowitz, 2011: 125.

(D. 48. 53-55), y el término “mujer puta” no tiene otro objeto que denigrarla y por ende, entorpecer el caso de su contrincante. También con intención de insulto es el ὕπο πορνιδίου, “putilla” que Aristófanes emplea en *Nubes* para englobar todo lo que es peyorativo y vergonzoso, todo lo que está en contra del Argumento Justo (Ar. *Nu.* 997). También despectiva es la mención en *Ranas* sobre Frínico que “él saca sus temas de todas partes: cancioncillas de putas (πορνωδιῶν)...” (Ar. *Ran.* 1299-1301).

Para Kurke no es casual que la categoría discursiva de hetera aparezca casi simultáneamente a la adopción de la moneda por las *poleis* griegas. Dentro de la retórica de la élite, el empleo de la palabra “hetera” marcaba una diferencia con la mercantilización del sexo que representaba la *porne* ya que encarnaba las relaciones aristocráticas tradicionales basadas en el intercambio de regalos (Kurke, 1999: 178). No en balde, el término ἑταῖρα/ἑταῖρη proviene del masculino ἑταῖρος, “el que acompaña” un término cargado de connotaciones positivas como “compañero, camarada” ya fuera en las armas, en lo político, en lo religioso, o incluso en el amor (si bien esta acepción era menos común) (LSJ, s.v. ἑταῖρος). Sin embargo, dentro de las acepciones de ἑταῖρος, el LSJ define su femenino simplemente como “courtesan, opp. πόρνη (a common prostitute), opp. γαμετή”. Rebecca Futo Kennedy ha sido especialmente crítica con esta simplificación de la figura de la hetera por parte de la LSJ:

“words that denote women’s statuses, however, typically do not [have extensive entries in dictionaries]. Rather, LSJ, assuming that the social statuses of women are transparent and obvious, hides the complexities that surround the words applied to these women or how they are represented generally in image and text<sup>332</sup>. When scholars see an image of a woman or read the name of a woman in a forum for public audiences, like comedy or oratory, they immediately make a series of assumptions

---

<sup>332</sup> La dicotomía *porne*-hetera también ha afectado a las interpretaciones iconográficas: se ha tendido a sobre-simplificar las interpretaciones de las pinturas cerámicas con el argumento de que aquellas mujeres que aparecían desnudas eran heteras o prostitutas (Williams, 1983); o incluso la aparición de hombres con bolsas de dinero en la puerta de la casa de una mujer era indicativo de prostitución. Las bolsas de dinero son un símbolo iconográfico muy circunscrito a la cronología de las figuras rojas de finales del siglo VI a.C., lo que Bundrick relaciona con la aparición de la moneda en Atenas, asociado con la élite, como una forma novedosa de cortejo y en la que el intercambio de dinero es implícito y nunca se representa de manera explícita porque, para la autora, la mujer representada en el umbral de la casa podría ser la propia representación de la casa, y el que el marido lleve dinero “it suggests a harmonious economic partnership (*koinonia*) between two spouses” (Bundrick, 2012: 15-16).

about the woman's identity, including her social position, occupation, and legal status" (Kennedy, 2015: 61).

Para Kennedy, el término "hetera" realmente aludía a un tipo de comportamiento típicamente vinculado a la cultura simposiasta de la élite griega, no a un estatus social (2015: 62). Por este motivo se muestra reacia a traducir el término hetera como *mistress*, *call girl* o *courtesan*. De hecho, "cortesana" es una elección bastante frecuente como traducción, lo que resulta un tanto problemático por la serie de connotaciones que lleva aparejada (el hecho de que derive de "corte" real), lo que puede dar lugar a una asociación de estatus que no tenía por qué corresponderse con la realidad (Sorkin Rabinowitz, 2011: 126). Para solventar este problema, algunos investigadores como Allison Glazebrook han preferido traducir "hetera" como "sexual companion" (2006: 135). No obstante, con este tipo de traducción correríamos el riesgo de ocultar el trabajo principal de la hetera, que era servir de acompañamiento lúdico al simposio, siendo la naturaleza sexual de su trabajo más bien secundaria. Es por este motivo por el que en este apartado se ha decidido traducir hetera como "acompañante".

No podemos olvidar tampoco que hetera como eufemismo discursivo solo era útil enfrentada a *porne*. Por sí mismo, el término "hetera" no constituía un eufemismo, sino que cargaba con unas connotaciones laborales muy negativas asociadas a la prostitución, lo que para Wrenhaven explicaría que las prostitutas de burdel a la hora de inscribir su profesión en las inscripciones votivas no optaran por decir que eran heteras sino tejedoras<sup>333</sup>, intentando desmarcarse por completo de cualquier alusión al negocio sexual (Wrenhaven, 2009: 381-383). En cualquier caso, la diferencia entre *porne* y hetera incluso a nivel discursivo fue diluyéndose tanto que ambas palabras fueron usadas de manera indistinta bajo el Imperio romano<sup>334</sup> (Flemming, 1999: 47).

---

<sup>333</sup> Se tratará la posible ocupación secundaria de las prostitutas de burdel en "ocupaciones secundarias: la hipótesis sobre las tejedoras" en el apartado 3.2.2.

<sup>334</sup> Fleming considera que, aunque Davidson ha querido resucitar la jerarquía entre hetera y *porne* en una época tardía, dicha jerarquía discursiva ya era tema del pasado, por más que autores como Ateneo de Naucratis se esforzaran en querer resucitarla (Flemming, 1999: 47). Ateneo como fuente de información sobre las heteras es bastante controvertido. Laura McClure señala que siendo un recolector de historias del siglo II d.C., no es de fiar, tanto porque suministra poca información sobre la verdadera prostitución en Atenas Clásica como porque tiene una especie de "fetiche" por las heteras. En ese sentido, el testimonio de Ateneo es útil para conocer la visión idealizada del pasado que tenía la Segunda Sofística sobre las heteras más que la situación real que vivieron las prostitutas en la Atenas Clásica (McClure, 2011: 7).

En conclusión, la terminología aplicable a la prostitución podía ir de eufemismos bienintencionados a otros que perversamente actuaban de manera contraria, y de vocablos que eran descriptivos a otros que constituían un insulto, todo dependiendo del contexto donde se utilizaban y del objetivo del interlocutor.

### *La designación de las alcahuetas y las proxenetas*

En la lengua española, el proxeneta es aquel que obtiene beneficio económico de prostituir a otra persona<sup>335</sup>, mientras que el alcahuete de lo que se encargaba era de concertar, encubrir o facilitar relaciones amorosas (generalmente ilícitas)<sup>336</sup>, no necesariamente con mediación económica. En el brevísimo apartado que le dedica Herfst a *l'entremetteuse* o celestina, evita mencionar directamente el proxenetismo y parece presentar solo la figura de la alcahueta, a pesar de que ciertas palabras griegas aludan directamente al proxenetismo, siendo la más llamativa la de *προξενήτρια*<sup>337</sup> (1922: 73-74).

Uno de los términos, *προαγωγός*, puede significar tanto “el que prostituye” como “el que procura” (que se vincularía más a la alcahuetería). Aunque esta palabra generalmente se utilizaba para referirse a los hombres<sup>338</sup>, en *Tesmoforiantes* se aplica a la esclava que actúa como alcahueta<sup>339</sup> (Ar. *Th.* 342). Otro término relacionado con la alcahuetería es *μαστροπός*, con el que aparece identificada una tal Arescusa en la *defixio* del siglo III a.C. de Patisia (DTA 68), y *προμνήστρια*, que se podría traducir como “casamentera” ya que parece ser que facilitaban arreglos matrimoniales<sup>340</sup>, aunque en el imaginario popular se vinculaba con la prostitución, a juzgar por la reticencia de las *maiai* (según Platón) a que se las identifique con casamenteras (Pl. *Teet.* 149d-150b).

---

<sup>335</sup> RAE, “proxeneta” <http://dle.rae.es/?id=UUs0oB9> [consultado: 14/09/2018].

<sup>336</sup> RAE, “alcahueta” <http://dle.rae.es/?id=1anBlmj> [consultado: 14/09/2018].

<sup>337</sup> El término alude literalmente a la proxeneta femenina; sin embargo, aparece en fuentes muy tardías, como es el escolio de *Nubes* de Aristófanes: ἡ προνοήσασα τῶν γαμῶν προμνήστρια καλεῖται, ἡ νῦν προξενήτρια (Σ Ar. *Nu.* 41). También aparece como parte de la definición en la Suda: ἡ προνοήσασα γάμον, ἦν νῦν προξενήτριάν φασι (Suda, s.v. προμνήστρια) (*apud* Herfst, 1922: 73).

<sup>338</sup> Aeschin. 1.14; X. *Symp.* 4.62; Ar. *Nu.* 980.

<sup>339</sup> En apartado 3.2.2 en “identidad de las proxenetas” se dedica un epígrafe a la figura de la esclava alcahueta.

<sup>340</sup> Como es el que parece que alude Estrepsíades en *Nubes*, cuando le dice a su hijo: “ojalá hubiera reventado la casamentera que me indujo a casarme con tu madre” (Ar. *Nu.* 41).



La palabra que más claramente aludía al proxenetismo femenino era πορνοβοσκουσα<sup>341</sup> (forma femenina de πορνοβοσκός, también utilizado en mujeres<sup>342</sup>), que se suele traducir como “la guardiana del burdel” cuando su significado literal es “la guardiana de las prostitutas” (Glazebrook, 2011: 35). No obstante, lo que abunda en las fuentes (principalmente las *defixiones*) es la señalización de las proxenetas como propietarias de negocios, como es el caso de Lámaco, una posible propietaria de burdeles<sup>343</sup> (DTA 74, Ática s. III a.C.) o más claramente Afrodisia, que aparece como dueña de unas παλλακας, “chicas” (DTA 84, cara B, Ática, s. IV a.C.).

## Lugares de trabajo

La prostitución no estaba circunscrita a una determinada área de *polis* sino que estaba presente en toda Atenas, ya fuera en casas particulares o en habitaciones de alquiler, en burdeles, en posadas, en calles y cruces de caminos, en fiestas de taberna o de simposio... La misma prostituta podía ser requerida en uno o en otro espacio, cargando cada uno con diversas connotaciones más positivas o más negativas: los lugares considerados “públicos” (como la calle, la taberna, la posada o el burdel) empeoraban la reputación de las mujeres que trabajaban en estos entornos, mientras que los lugares considerados parte del “ámbito privado” (las casas de particulares) permitían disimular la naturaleza sexual de los intercambios.

### Los burdeles

En el imaginario popular, Solón había sido el promotor de los primeros burdeles. En *Los hermanos*, Filemón agradece al legislador que:

“al ver que la ciudad rebosa jóvenes (μεστήν ὀρώντα τὴν πόλιν νεωτέρων) y que estos tenían apremiante su naturaleza (τὴν ἀναγκαίαν φύσιν ἀμαρτάνοντάς) y andaban por el camino equivocado, adquiriste y estableciste, en lugares varios, mujeres de uso público para todos y dispuestas (στήσαι πριάμενόν τοι γυναῖκας κατὰ τόπους κοινὰς ἅπασι καὶ κατεσκευασμένας)” (Filemón, *Fr.* 3 Kassel-Austin).

Nicandro de Colofón incluso le atribuye la construcción de un templo dedicado a Afrodita Pandemo con las ganancias de estos locales (αἰ προστᾶσαι τῶν οἰκημάτων) (Ath.

---

<sup>341</sup> Hyp. 3. 3.

<sup>342</sup> Como sucede con la *defixio* SGD 11.

<sup>343</sup> Sin embargo, muchas veces la asociación entre mujeres propietarias y prostíbulos depende de la interpretación que haga el investigador sobre *ergasterion* (vid. apartado 4.2.2).

13.569d). La asociación entre Solón y los prostíbulos pudo haber surgido a finales del siglo V a.C., y tuvo bastante éxito durante el siglo IV a.C. Este éxito se debía a que, al asociar la figura del legislador con la institucionalización del negocio sexual, se legitimaba el burdel como espacio de las fantasías masculinas (Glazebrook, Henry, 2011: 10). Para Burnett, la *necesidad* de burdeles para la “buena salud de la ciudad” estaba muy ligada a la tardía edad a la que se solían casar los ciudadanos varones (en torno a los treinta años) y la enorme regulación que había sobre la sexualidad de las mujeres, especialmente de las ciudadanas<sup>344</sup> (Burnett, 2012: 177-178).

Es muy significativo que algunas de las connotaciones que le atribuimos al burdel actual (sordidez, escasa higiene, pobreza, clientela de baja estofa...) no se correspondían con la visión del prostíbulo antiguo (Glazebrook, 2011: 59). El primer factor clave deriva de que no es el espacio el que define al trabajador sino que son las actividades del trabajador las que definen el espacio<sup>345</sup>. En el caso de la prostitución, son las actividades sexuales de las prostitutas las que convierten cualquier tipo de edificio en un prostíbulo, incluso las casas particulares<sup>346</sup> (Glazebrook, 2011: 54). Por esta razón, el término *πορνεῖον*, que es el que más claramente designa al prostíbulo no era necesariamente el más habitual, y a veces simplemente se alude a donde están las prostitutas con *ταῖς πόρναις* (Ar. *Pax.* 164-165) o con un simple *πορνεῖ* (como en Ar. *Ran.* 112). Sin embargo, los “burdeles” podían servir para otros propósitos más allá de los servicios sexuales, por lo que, en definitiva, la calificación como burdel o prostíbulo de un lugar devendría de la actividad principal desarrollada en él (de tipo sexual) pero no tendría por qué ser la única

---

<sup>344</sup> Uno de los fragmentos eróticos de Arquíloco hallados en las últimas décadas, el denominado “Fragmento de Colonia”, muestra un intento de seducción por parte de un ciudadano a una joven no casada de su mismo estatus. La (probablemente falsa) promesa de matrimonio del seductor es la misma estrategia que históricamente se ha utilizado en sociedades en las que las relaciones sexuales están restringidas (van Sickle, 1975: 142). Para Sharon James el fragmento mostraría que se encontraban estrategias para entablar relaciones sexuales extramaritales protegiendo la reputación ciudadana de la joven (James, 2012: 82). Sin embargo, no podemos perder de vista que en este tipo de estrategias era la mujer quien potencialmente tenía más posibilidades de salir perdiendo, ya que del encuentro sexual podía resultar un embarazo no deseado y el seductor podía echarse atrás sobre su promesa de matrimonio. Otra alternativa era que se utilizaran contactos sexuales no reproductivos, como podía ser la felación (Burnett, 2012: 183), si bien la consideración del sexo oral era, dentro de la ideología griega, humillante para quien lo practicaba, y en el caso de los hombres no había nada más bajo que practicar un *cunnilingus* (Kurke, 1997: 134). Para más información sobre las mujeres de estatus ciudadano, implicaciones de este estatus a nivel social, etc.

<sup>345</sup> Esta idea se desarrolla con mayor profundidad en relación con las posadas en el capítulo 4 (apartado 4.2.1.)

<sup>346</sup> Se tratará en más profundidad en el 3.2.2. en referencia a las mujeres libres ejerciendo la prostitución.

(Glazebrook, 2011: 54). Esta parece la razón por la que ἐργαστήριον, un término empleado para referirse a cualquier lugar donde se realizara un trabajo (un taller, una manufactura, una tienda...) fuera también un eufemismo de burdel. Ciertos investigadores apuntan a la posibilidad de que las mujeres trabajando en los burdeles tuvieran otras ocupaciones económicas propias de un taller.

Los burdeles se concentraban especialmente en las zonas donde había mayor flujo de personas, como podía ser el Cerámico, tal y como referencia Hesiquio<sup>347</sup>. En su obra *El brasero*, Alexis corrobora la fama del barrio, utilizando la doble acepción de *ergasterion* para el claro sobreentendido sexual:

“Deseaba adquirir experiencia de la otra vida, que todos acostumbran a llamar disoluta. En habiéndome paseado tres días por el Cerámico he encontrado, de maestros de la vida que digo, quizá treinta de un solo taller (ἴσως τριάκοντ’ ἀφ’ ἐνὸς ἐργαστηρίου)”<sup>348</sup> (Alexis, *Fr.* 206 Kassel-Austin).

La razón por la que los prostíbulos proliferaron en el Cerámico no se debió a que el barrio gozara de mala fama, porque no era así. Posiblemente, la razón fue que al ser un lugar de paso habitual favoreció el asentamiento de este tipo de negocio sexual en el barrio<sup>349</sup>, corroborado por la arqueología, que ha interpretado el Edificio Z del Cerámico, en las cercanías de la Puerta Sagrada, como un prostíbulo (Burnett, 2012: 180). La gran afluencia de personas explica que el puerto del Pireo fuera otra zona donde se concentraran los burdeles<sup>350</sup>: Aristófanes establece esta conexión de manera clara en *Paz* (164-165), mientras que Iseo lo hace de manera implícita, al hablar de una liberta que regentaba la casa del Pireo del acusado (una *synoikia*)<sup>351</sup> “y allí mantenía a las chicas (παιδίσκας)” (Is. 6. 19).

---

<sup>347</sup> τόπος Ἀθήνησιν, ἔνθα οἱ πόρνοι προεστήκεσαν. εἰσι δὲ δύο Κεραμεικοί, ὁ μὲν ἔξω τείχους, ὁ δὲ ἐντὸς κεραμίνας (Hesych. s.v. Κεραμεικός, 2200.65).

<sup>348</sup> πείραν ἐπεθύμουν θατέρου βίου λαβεῖν, ὃν πάντες εἰώθασιν ὀνομάζειν ὑγρόν. τρεῖς ἐν Κεραμεικῷ περοπατήσας ἡμέρας διδασκάλους ἐξεῦρον οὗ λέγω βίου ἴσως τριάκοντ’ ἀφ’ ἐνὸς ἐργαστηρίου.

<sup>349</sup> Glazebrook (2011: 48) concuerda con las conclusiones de Stroszeck, quien se apoya en Demóstenes (54.7-8) para concluir que este tipo de paseos como el de Demóstenes fundamentó el desarrollo de la prostitución en el Cerámico (cf. Stroszeck, J. 2003. “Horos Kerameikou. Zu den Grenzsteinen des Kerameikos in Athen.” *Polis: Studi interdisciplinari sul mondo antico* 1: 53-84).

<sup>350</sup> Algunos ejemplos: “Tú, el que está cagando en el Pireo, junto a la casa de putas (ταῖς πόρναις)” (Ar. *Pax*. 164-165). “Tenía una liberta, ciudadanos, que regentaba su casa del Pireo, y allí mantenía chicas (παιδίσκας)” (Is. 6. 19).

<sup>351</sup> Vid. apartado 4.2.1. donde se habla más de las *synoikiai*.

No obstante, la venta de sexo no se limitaba a estos dos barrios. El fragmento 3 de Filemón indica que Solón había establecido los prostíbulos “en lugares varios” (κατὰ τόπους), y la misma idea de que se podían encontrar *oikemata* en cualquier calle es corroborada por Jenofonte<sup>352</sup>. A través de Esquines 1.74, Glazebrook infiere que había prostíbulos situados muy cerca del ágora, ya que en su acusación a Timarco, Esquines habla de prostitutas jóvenes establecidos en *oikemata* cerca de los tribunales (Glazebrook, 2011: 48).

Junto con el *ergasterion*, el οἶκημα es otra referencia eufemística al burdel. Para Glazebrook, se trataba de una palabra “neutra” que simplemente se refería al espacio físico como “habitaciones pequeñas”. El sintagma con el que a veces aparece “ἐν οἰκήματι” (Is. 6.19), “τοὺς ἐπὶ τῶν οἰκημάτων καθημένους” (Aeschin. 1.74), parece marcar que de manera habitual prostitutas y prostitutas esperaban a su clientela sentados en estos cubículos (Glazebrook, 2011: 35). Además, la referencia de Esquines apunta a que, para atraer clientela, algunos de estos *oikemata* daban directamente a la calle o eran perfectamente visibles desde fuera (Glazebrook, 2011: 42). Arqueológicamente se han detectado pequeños habitáculos (de 2x3 m), con espacio para uno o dos lechos, que para Davidson podrían tratarse de estos *oikemata* referidos en las fuentes (1997: 90-91, 94).

No es descabellado pensar que habría cierta variedad de burdeles, algunos muy baratos y básicos, otros más costosos que ofrecían diferentes servicios e incluso con una estética particular. Tanto Davidson como Glazebrook (2011: 43) apuntan a que algunos burdeles (como el ya mencionado Edificio Z del Cerámico) aparentemente trataban de imitar la atmósfera de los simposios aristocráticos, con habitaciones dispuestas y decoradas como andrones. Algunos burdeles incluso proveían de entretenimiento especializado para estos simposios privados o para las fiestas en las tabernas<sup>353</sup>.

No obstante, como bien señala Glazebrook, las buenas condiciones de las que podía gozar un burdel no se traducían, necesariamente, en unas buenas condiciones laborales<sup>354</sup> (Glazebrook, 2011: 46).

---

<sup>352</sup> ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεστὰί μὲν αἱ ὁδοί, μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα (X. *Mem.* 2.2.4).

<sup>353</sup> *Vid.* apartado 4.2.3.

<sup>354</sup> No en balde, este término, según el contexto, *oikema* podía aplicarse a un establo para caballos, una jaula para animales o una prisión... (LSJ s.v. οἶκημα).

## *La calle*

Históricamente, la calle era un lugar de tránsito forzoso para las mujeres<sup>355</sup>, nunca un sitio en el que pudieran simplemente *estar*. Cualquier mujer que lo hiciera era susceptible de ser asociada con una ramera, de ahí que Frínico insulte a su antigua amante refiriéndose a ella como “corredora” (δρομάς) y “la-que-se-pasea-por-la-ciudad” (περίπολις) (Fr. 34 Kassel-Austin), o que Teognis declare su odio “a la mujer callejera” (γυναῖκα περίδρομον) y al hombre lujurioso que quiere “sembrar el campo ajeno” (Theogn. *Elegías* I, 581-582).

La calle era el espacio más elemental donde las prostitutas podían buscar o esperar clientela entre los hombres que se movían por la ciudad. Mujeres esperando en los cruces de las calles, deseosas de mantener sexo con los viandantes era una fantasía masculina que las prostitutas tenían que emular, con mayor o menor énfasis: Teofrastró en *Caracteres*, al describir al *Difamador*, menciona a “esas mujeres que agarran a los transeúntes por la calle (αὔται αἱ γυναῖκες ἐκ τῆς ὁδοῦ τοῦς παριόντας συναρπάζουσι)” (28.2-3), una alusión meridiana a la actitud a veces invasiva de las prostitutas intentando captar clientela (Diggle, 2004: 492).

Las prostitutas se apoyaban, por un lado, en la creencia griega que sostenía que las mujeres por su propia naturaleza femenina tenían una libido sexual mayor que la de los hombres<sup>356</sup>; por otro, en la fantasía de los clientes de que el sexo que ofrecían querían darlo libremente. Solo en esta clave de fantasía podemos entender que Praxágora, tras explicar el nuevo sistema que va a permitir a todos los ciudadanos participar en el banquete<sup>357</sup>, promete:

“Y las mujeres en los cruces de las calles abordarán a los que salen del banquete y les dirán así: ‘venid aquí con nosotras aquí hay una chavala hermosa’. ‘Y conmigo hay otra’ dirá una desde el piso de arriba ‘bellísima y blanquísima, pero antes de yacer con ella deberás hacerlo conmigo’ (...)” (Ar. *Ec.* 693-701).

El escenario narrado por Praxágora parece aludir claramente a la prostitución callejera y semicallejera que solían encontrarse los simposiastas al volver a casa por la noche. La fantasía que perfila Aristófanes es que las mujeres que presenta buscando sexo

---

<sup>355</sup> Vid. 2.1.3.

<sup>356</sup> Vid. apartado 2.1.2

<sup>357</sup> Un banquete del que podrán comer hasta hartarse y emborracharse, para luego emprender la vuelta a casa con los distintivos típicos de los simposiastas, la corona y la antorcha (Ar. *Ec.* 690-692).

no son prostitutas sino mujeres libres que quieren sexo, ya que poco después Praxágora declara que “quiero que todas las putas dejen de trabajar” (718-719), reivindicando para las mujeres libres el monopolio del sexo, una reivindicación que tendrá su resultado cómico en la posterior escena donde un joven se ve obligado a mantener sexo con dos ancianas si quiere acostarse con su joven amante. La fantasía masculina del acceso a sexo gratuito y consensuado con mujeres libres<sup>358</sup> difícilmente podía llevarse a cabo en una sociedad que condenaba social y moralmente la promiscuidad sexual femenina, y que castigaba hasta con la muerte a aquel ciudadano que se acostara con la mujer de otro<sup>359</sup> (Lys. 1).

También la calle era el espacio más peligroso y donde las prostitutas (como cualquier mujer) eran más vulnerables a los ataques. Especialmente delicada era la situación de las prostitutas que pasada su época de juventud tenían más problemas para encontrar clientela y se veían obligadas a exponerse en las calles. Teofrasto menciona cómo las prostitutas más comunes “copulaban en la calle como perros” (ὥσπερ κύνες αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ὁδοῖς συνέχονται) (*Char.* 28.3).

### ***Tabernas y posadas***

Ya fuera formalmente o informalmente, en el mundo antiguo la prostitución se daba tanto en posadas como en tabernas (Glazebrook, 2011: 57). Y al igual que en Roma, en Grecia se solía presuponer que las mujeres que trabajaban en posadas o en tabernas estaban relacionadas directa o indirectamente con la prostitución<sup>360</sup>. Esta asociación era aún más poderosa en la Atenas Clásica, lugar donde las mujeres eran más fuertemente censuradas y clasificadas: la taberna, que por su propia naturaleza era un lugar público abierto a interacciones grupales, era un contexto poco adecuado para una ciudadana “decente” (Blazeby, 2011: 104).

A esto se suma la asociación recurrente de alcohol y sexo en el imaginario cotidiano: Arquíloco (Fr. 42) conecta con sobreentendidos sexuales la manera de beber de los hombres tracios y frigios (que beben cerveza con una pajita) con los servicios

---

<sup>358</sup> *Vid.* apartado 3.2.2

<sup>359</sup> Sobre la posible prostitución de ciudadanas por parte de sus familiares o maridos, en el apartado 3.2.2.

<sup>360</sup> Bien como prostitutas, bien como proxenetas. En la relación taberna-burdel y posada-burdel se ha contemplado tanto la posibilidad de que las prostitutas acudieran a estos espacios por su cuenta a buscar clientela como que las tabernas y posadas contrataran o requirieran los servicios de prostitutas o intérpretes musicales del prostíbulo. Más información sobre la relación de la posada y la taberna como espacios conectados con la prostitución en los apartados 4.2.1 y 4.2.2.

sexuales de las prostitutas; Pollux (9.34) relaciona la taberna y el prostíbulo como parte del mismo negocio (Vélissaropoulos-Karakostas, 2002: 138); y en *Caballeros*, Aristófanes al hablar del destino de Paflagonio/Cleón dice que aguantará insultos mientras “se emborrachará con las putas” (Ar. *Eq.* 1400).

### ***Espacios “privados”***

Parece que la prostitución ejercida por personas libres se solía dar en sus propias viviendas, con un carácter más discreto (Cortés, 2017: 43). Dependiendo de las posibilidades de esas personas libres, el espacio podía ser desde una habitación de una *synoikia*, de una posada, o el espacio de una casa, como pudiera ser la planta baja<sup>361</sup> (Cortés, 2017: 46).

También se podía dar la posibilidad de que el cliente se llevara a la prostituta a su propia casa, como se escenifica en *Avispas*, cuando Filocleón aparece en escena con la flautista “que ha robado” del simposio al que ha asistido, y su intención es introducirla a escondidas en su casa sin que su hijo se entere<sup>362</sup>.

### **Regulación**

No parece que hubiera una regulación estatal de la prostitución en Atenas como sí la hubo en Tasos, donde su famosa “*stèle du port*” encontrada en 1984 regulaba la visibilidad pública de prostitutas y proxenetas a la hora de captar clientes<sup>363</sup>. No obstante, la contratación de prostitutas y acompañantes daba lugar, muchas veces, a trifulcas en mitad de la calle por parte de los clientes potenciales<sup>364</sup>. David Cohen considera que pelear por heteras (entendiéndolas como “chicas de compañía”) crecía en contextos donde los concursos agonísticos proliferaban (1995: 127-135)<sup>365</sup>. Parece que para resolver estas

---

<sup>361</sup> La tesis de Cortés sobre la posibilidad que Eufileto prostituyera a su mujer es tratada en el apartado sobre la identidad de las prostitutas libres en el apartado 3.2.2.

<sup>362</sup> El gag cómico se sustenta en la inversión de roles entre padre (Filocleón) e hijo (Bdelicleón). Filocleón estaría actuando como si fuera un adolescente que rebeldemente se enfrenta a su padre, pero en la realidad es un padre ya entrado en años que quiere oponerse a su hijo.

<sup>363</sup> En SEG 42: 785 (*apud* Glazebrook, 2011: 46).

<sup>364</sup> Algunos ejemplos de oratoria: Lys. 3., Lys. 4; D. 54.14. En la comedia, el más representativo sería el desarrollado por Aristófanes en *Avispas*.

<sup>365</sup> Cohen enumera cuatro contextos agonísticos principales en los que la violencia se desataba: (1) rivalidades y borracheras, (2) concursos, (3) insultos o ataques verbales, (4) peleas por heteras. “In other words, in a highly agonistic society like Athens feuding, sexual rivalry, and insulting behavior are part of social life and inevitably escalate into brawls. (...) Accordingly,

disputas y regular los aspectos de desorden público derivados de la prostitución estaban los ἀστυνόμοι, unos magistrados cuyas competencias principales giraban en torno a mantener el buen orden de las calles<sup>366</sup>, lo que para Cox podía incluir la prevención de conflictos como resultado de la transferencia de la propiedad (Cox, 2007: 770, 772). Esto explicaría por qué parece que entre las competencias de los *astynomoi* figurara el tener que asegurarse que las intérpretes musicales (arpistas, flautistas, citaristas, etc.) no fueran contratadas por más de dos dracmas. Si varios hombres querían a la misma chica y empezaban a competir por ella en mitad de la calle, un *astynomos* se presentaba, obligaba a las partes enfrentadas a solucionar su disputa a suertes (Glazebrook, 2011: 47) y se aseguraba de que el ganador se fuera con la chica por no más de dos dracmas<sup>367</sup> (Cox, 2007: 773).

### 3.2.2. Caso III: Prostitutas y proxenetas

“Una puta y un hombre de baños se comportan precisamente de la misma manera: ellos lavan al buen hombre y al malo en el mismo barreño<sup>368</sup>” (Ath. 695e).

---

certain kinds of non-homicidal violence should be regarded as outside the sphere of public concern and not criminal in nature” (1995: 135).

Al final del simposio, los participantes podía formar parte del *komos*, definido por King como “a public drunken riot done to demonstrate the group’s power”, un desorden que, sin embargo, estaba muy controlado y que constituía una actividad en grupo que no se desarrollaba conjuntamente, sino que cada uno actuaba por su cuenta (King, 2013: 274).

<sup>366</sup> Según la *Constitución de los atenienses* aristotélica, los *astynomoi* eran diez, cinco por la ciudad, cinco para el puerto ([Arist.] *Ath. Pol.* 50), y entre sus deberes se encontraba: impedir que cualquiera construyera en el espacio de la calle o sobre él (es decir, extender demasiado los balcones tapando la calle), impedir que restos animales y agua sucia fueran lanzadas a la calle, impedir que las ventanas se abrieran a la calle, y supervisar a los esclavos públicos que se ocupaban de quitar a los muertos en la calle ([Arist.] *Ath. Pol.* 50) (Cox, 2007: 770).

En *Política*, Aristóteles confirma que los *astynomoi* se encargaban de mandar reparar los edificios que se habían caído y mantener los caminos en buen estado (Arist. *Pol.* 6. 1321b18-27), embellecer las calles y los edificios públicos (Cox, 2007: 770).

Cox señala que las competencias de los *astynomoi* parece que se mantuvieron en época helenística y que no fueron exclusivas de Atenas, ya que se dan en otras *poleis* con pequeños añadidos o cambios, pero manteniendo su carácter de protector del orden público: en Ceos vigilaba a los extranjeros, a mediados del siglo III a.C. en Delos estaban a cargo de los esclavos que eran confiscados y protegían la propiedad de los ciudadanos locales de los ladrones, en Rhodas del s. I a.C. estaban a cargo de cuestiones sagradas, mover estatuas, erigir inscripciones, etc. (Cox, 2007: 773-774).

<sup>367</sup> La limitación de dos dracmas se explorará en el apartado 3.2.3.

<sup>368</sup> πόρνη καὶ βαλανεὺς τωὺτὸν ἔχουσ ἔμπεδέως ἔθος. ἐν ταῦτᾳ πύλῳ τὸν τ ἀγαθὸν τὸν τε κακὸν λóει.



## Identidad de las prostitutas

El perfil de las mujeres dedicadas a la prostitución era muy variado. Su estatus libre o esclavo influía en el tipo de favores sexuales que el cliente estaba pagando y el precio de estos servicios. Mientras que en el caso de las esclavas sus orígenes, su edad, la ocupación económica secundaria que podían desempeñar, así como el tipo de negocio que llevaba el o la proxeneta que la prostituía, eran factores fundamentales en sus condiciones laborales, en el caso de las mujeres libres influían otros factores, como el que fueran libertas, extranjeras o atenienses, su estado civil, el que dependieran o no de un *kyrios* y que la prostitución la estuvieran ejerciendo por su cuenta o estuvieran siendo prostituidas por un tercero. Todos estos considerandos van a analizarse a continuación.

### *Las esclavas y su edad “útil”*

Las fuentes literarias apuntan a que, en general, la mayor parte de mujeres (y hombres<sup>369</sup>) que trabajaban en los burdeles eran de condición esclava (Glazebrook, 2011: 49). Estas esclavas podían haberlo sido casi desde su nacimiento: según Apolodoro, Nicáreta había comprado a las niñas que prostituyó (Neera entre ellas) cuando estas eran todavía muy pequeñas (ἐκ μικρῶν παιδίων) gracias a su habilidad para “reconocer la belleza natural de las niñas pequeñas” (δεινὴ δὲ καὶ δυναμένη φύσιν μικρῶν παιδίων συνιδεῖν εὐπρεπῆ) ([D.] 59.18). El origen de estas niñas esclavizadas a corta edad podía derivar de circunstancias muy diversas, ya que podían haber nacido de mujeres esclavas (lo que las hacía, *de facto*, esclavas) o haber nacido libres pero haber perdido su libertad a una edad temprana por diferentes tipos de abandono, o incluso cabe la posibilidad de que sus familiares la vendieran de manera encubierta. En cualquier caso, de los tipos de abandono, parece que el más común fue el que las hubieran expuesto al nacer<sup>370</sup>. La

---

<sup>369</sup> La demanda de una prostitución esclava masculina también existía, aunque pocas veces se trata explícitamente en las fuentes. Gran parte de los testimonios directos de prostitución masculina nos ha llegado a través de los discursos del siglo IV a.C. en los que se habla explícitamente de una prostitución de ciudadanos atenienses.

<sup>370</sup> Flemming señala como en el caso romano del tardoimperio algunos autores (como Justino Mártir, del siglo II d.C.) consideraban que casi todos los niños y niñas expuestos acaban siendo criados como esclavos para ser prostituidos (Flemming, 1999: 41).

Tampoco podemos perder de vista el que pudiera darse la circunstancia de que los familiares no abandonaban a la recién nacida sino que se deshicieran de ella vendiéndola de manera más o menos encubierta (ya que en Atenas no era legal la esclavización de personas libres, aunque esto no elimina la posibilidad de que se hiciera o que llegaran a Atenas personas libres que habían sido esclavizadas en otras *poleis* donde no se legislaba al respecto). Algunos comediógrafos (entre ellos Aristófanes) parecen aludir (de manera exagerada y cómica) a un mercado negro de bebés que se introducen como propios falsamente (Ar. *Th.* 502-503).

persona que, bien encontraba a la niña expuesta o bien la recibía, se encargaba de su mantenimiento hasta que conseguía venderla, generalmente a un burdel.

También estarían los casos de mujeres que habían caído en la esclavitud como prisioneras de guerra, como botín de bandidos o piratas<sup>371</sup>, o porque un familiar o amante se las había querido quitar de en medio vendiéndolas<sup>372</sup>. Este punto de partida tan diferente entre las esclavas de burdel que nunca habían experimentado la libertad, y que desde temprana edad habían sido instruidas en las técnicas del negocio sexual ([D.] 59. 18), y aquellas que habían nacido libres y habían sido esclavizadas tuvo que tener algún efecto en las segundas tanto en la salud como en el tiempo de adaptación a la nueva forma de vida que se les imponía<sup>373</sup>.

La edad de la prostituta influía fuertemente en su capacidad para conseguir clientela, en especial en el caso de las esclavas. Según parece, los burdeles no solo adquirían las esclavas a edad muy temprana, sino que las ponían relativamente pronto a trabajar: además de πόρνη, παιδίσκη es la palabra con la que se suele aludir a las prostitutas de burdel. El término es una derivación de παῖς<sup>374</sup> y para Glazebrook se utilizaba para referirse a las prostitutas particularmente jóvenes sin experiencia y que no habían sido entrenadas. Para la historiadora, la frecuencia con la que παιδίσκη aparece en

---

<sup>371</sup> *Vid.* apartado 2.3.1.

<sup>372</sup> Es el caso narrado por Antifonte, en el que una concubina mata sin querer a su amante al suministrarle una poción amorosa. La concubina usa la poción al enterarse de que su amante planea venderla a un burdel (Antiph. 1.14-20).

En el caso de familiares atenienses, tenemos una complicación a la hora de interpretar las fuentes ya que en algunos casos (como en Plu. *Sol.* 23.2), cuando se habla de “vender a la hija o hermana que ya no fuera virgen” parece que se refiere a prostituirla, no a vender su persona (tal y como analizaremos en el siguiente punto dedicado a las prostitutas de estatus libre).

<sup>373</sup> Estas podrían ser las “heteras novatas, primerizas en el oficio (πρωτοπείρους τῆς τέχνης); en seguida las remodelan, de tal modo que ni en maneras ni en apariencia continúan ya siendo las mismas” a las que se alude en Alexis, *Fr.* 103. Todo este fragmento parece referirse al tipo de prostitución impuesto, especialmente claro en las líneas 25 y 26 en las que se menciona que deben sonreír en todo momento “tanto si quiere como si no” (ἄν τε βούλητ’ ἄν τε μή). Parece evidente que todo el pasaje está relacionado con la prostitución de burdel, ya que al sentenciar que después de que las remodelan, las chicas ya no parecen ni son las mismas, detalla la serie de artimañas que se llevan a cabo para cambiar el físico de las prostitutas y hacerlas más atractivas. No obstante, la mención del cambio de “maneras” de estas acompañantes parecen apuntar a algo más profundo que a la simple remodelación física. Que Alexis diga que estas ἑταίραι πρωτοπείρους τῆς τέχνης podría ser una alusión a que no nacieron siendo esclavas sino que acabaron en el *porneion* al perder su libertad. Desde esta lógica, cabe la posibilidad de que esa referencia a que ni en formas ni en actitud seguían siendo las mismas pudiera aludir no solo a que fueran percibidas socialmente de manera diferente sino también a un cambio psicológico.

<sup>374</sup> Que, recordemos, servía para designar no solo al niño o a la niña, sino también al esclavo (apartado 2.3.1).

las fuentes indica la temprana edad a la que se empezaba a prostituir a las niñas (Glazebrook, 2011: 41, 49). Apolodoro no especifica la edad al hablar sobre el pasado de Neera, pero le recrimina que “que ya trabajaba con su cuerpo aunque era demasiado joven por no tener todavía edad núbil” (D. 59, 21-22). Fuera cierta o no esta acusación sobre Neera (y solo buscara desprestigiarla), para Glazebrook indica que había un límite de edad para los griegos y el no haber alcanzado la pubertad podía marcar ese límite (Glazebrook, 2011: 49). Sin embargo, también podríamos entender que en el mundo griego había una prostitución de niñas antes de que alcanzaran la pubertad y la manera de Apolodoro de desprestigiar a Neera es relacionarla con ese negocio, no tanto señalarla como una excepción.

En general, más allá de la connotación de juventud marcada por el término, no sabemos exactamente la edad de las *paidiskai*, aunque salgan mencionadas con cierta frecuencia: Apolodoro ya había utilizado *paidiskai* para referirse a las siete niñas que Nicáreta compra ([D.] 59.18); la liberta que llevaba el negocio de Euctemon en la *synoikia* del Pireo compró varias *paidiskai* y las puso a trabajar en *oikemata* (Iseo, 6.19); Dinarco cuenta como un tal Eutímaco fue duramente castigado por haber puesto en un *oikemata* a la joven (aparentemente libre y contra su voluntad) *paidiske* de Olinto (*Contra Demóstenes*, 23). Las *paidiskai* también se mencionan en la *defixio* ática DT 52 (= SEG 37.224) donde aparecen maldecidas junto a su proxeneta, Cercis; Plutarco, al hablar de la reputación de Aspasia, menciona *παιδίσκακος ἑταιρούσας* (Plu. *Per.* 24.3).

Quien decidía si la esclava de burdel era ya demasiado mayor para ser prostituida era el o la proxeneta. Su criterio era bastante subjetivo: algunos serían muy estrictos con la edad de sus chicas, como Nicáreta:

“cuando hubo explotado la edad de cada una de ellas, vendió conjuntamente los cuerpos de todas, que eran siete (συνλήβδην καὶ τὰ σώματα ἀπέδοτο ἀπασῶν ἐπὶ τὰ οὐσῶν), Antía, Estrátola, Aristoclea, Metanira, Fila, Istmíada y Neera, aquí presente.” (D. 59.19).

Para otros, en cambio, tener prostitutas de más edad en el burdel no hacía más que aumentar su repertorio y ampliar la oferta: cuando Filemón reivindica el fácil acceso al sexo gracias a los prostíbulos, menciona como punto positivo que “de estas [las prostitutas] uno puede escoger la que le plazca, delgada, gorda, redonda, alta, encogida, joven (νέα), vieja (παλαιά), de mediana edad (μεσοκόπη), más madura (πεπαιτέρα)” (*Fr.*

3 Kassel-Austin). No obstante, la situación de la prostituta mayor en el burdel no era la misma que la de la joven, ya que lo habitual era que sus servicios estuvieran peor pagados en general, sus condiciones laborales empeorasen (como ser forzadas a buscar clientes en la calle en vez de esperarlos en el *oikema*), y tener que llevar a cabo actos sexuales degradantes por menos dinero (Strong, 2012: 124).

Así pues, habitualmente la prostitución como trabajo solía ser bastante breve, marcado por la inevitable cuenta atrás de la pérdida de juventud<sup>375</sup>. Salvo alguna excepción (como las heteras Carito y Filina)<sup>376</sup>, envejecer precarizaba la situación de todas las prostitutas, no solo de las esclavas sino también de las libres. Sin embargo, en el caso de las esclavas, la precariedad se agudizaba por la falta de una estructura familiar que las protegiera conforme se acercaban a la vejez. Generalmente el matrimonio no era una opción, no tanto por el hecho de haberse prostituido (que también pesaba) sino sobre todo por el final de su edad fértil (Strong, 2012: 124). Una alternativa era que la prostituta hubiera ahorrado el dinero suficiente como para dirigir ella misma el negocio como proxeneta o “madame”.

### *Las libres*

En el ya mencionado fragmento de Filemón, el poeta se pregunta cómo, con lo variada y abundante que es la oferta de prostitutas esclavas, todavía hay jóvenes que se arriesgan yendo detrás de mujeres libres, con las que hay que “plantar una escala y entrar furtivamente”, o “colarse en el piso de abajo por un agujero”, esconderse “entre montones de paja”, además de que a las mujeres libres (presumiblemente casadas) “no es posible

---

<sup>375</sup> “En realidad Filira dejó de prostituirse cuando todavía era joven — lo mismo que Escione, Hipafesis, Teoclea, Psamate, Lagisca y Antea—.” Φιλύρα γέ τοι ἐπαύσατο πορνεομένη ἔτι νέα οὔσα καὶ Σκιώνη καὶ Ἰππάφεις καὶ Θεόκλεια καὶ Ψαμάθη καὶ Λαγίσκα καὶ Ἄντεια καὶ Ἀριστόκλεια. (Lys. *Fr.* 171 Floristán = Ath. 586e).

<sup>376</sup> Strong considera que ambos casos constituyen excepciones, no la norma (2012: 124). “Ya cumplió Caritó sesenta primaveras, pero... ahí está todavía el color de sus oscuros rizos; en su pecho se mantienen erectas como conos de mármol sus mamas, libres de banda alguna que las ciña. Y su piel sin arrugas todavía gotea ambrosía, todavía despide toda clase de hechizos, toda suerte de gracia (ἔτι στάζει μυριάδας χαρίτων). ¡Venid aquí los amantes, los que no rehuís la hinchazón del deseo, venid y olvidaos del número de sus décadas! (ἀλλὰ πόθους ὀργῶντας ὅσοι μὴ φεύγετ’, ἐρασταί, δεῦρ’ ἴτε, τῆς ἐτέων ληθόμενοι δεκάδος)” (Filodemo, *Antología Griega*, 5.13).

“Tus arrugas, Filina, son preferibles a la juventud de cualquier otra cara; deseo alcanzar tus manzanas con mis manos más que los coquetos pechos de una chica joven. Porque tu otoño es superior a la primavera de cualquier otra, y tu invierno es más cálido que el verano de cualquier otra” (trad. propia) (*Antología Griega*, 5.258).

verlas ni, si las ves, verlas a las claras, sino siempre temblando y lleno de temor (asustado con el corazón en un puño)” (Filemón, *Fr. 3 Kassel-Austin*).

El sexo con mujeres libres estaba muy cotizado. Apolodoro acusa a Nicáreta de aprovechar maliciosamente esta circunstancia, ya que hizo pasar a las chicas que prostituía por sus hijas: “de nombre las llamó hijas, para que pudiera cobrar los máximos honorarios a quienes querían tener intimidad con ellas, como si fuesen libres”<sup>377</sup> (D. 59.19). El sexo, especialmente con las casadas, también era demandado, no sabemos exactamente por qué. Es posible que al tratarse de mujeres libres, la sensación de que la mujer estuviera consintiendo a la relación sexual incrementara el deseo del cliente<sup>378</sup>. También cabe la posibilidad de que la dificultad de acceder a este tipo de servicios sexuales (frente a las facilidades que daba el prostíbulo), o que fueran “mujeres de alguien” y convivieran con otro hombre<sup>379</sup> aumentara el “morbo” y la sensación de juego del cliente.

#### *Mujeres libres asentadas por su cuenta: extranjeras y libertas*

Una parte de las mujeres libres que se prostituían eran metecas, entre las que se contarían tanto extranjeras como libertas. Es posible que entre las libertas hubiera mujeres que hubieran pasado su juventud en un burdel; si habían alcanzado la libertad a cierta edad, y no habían reunido los contactos o los medios para continuar el negocio sexual desde un puesto de poder (proxenetismo), es probable que optaran por seguir prostituyéndose. Aunque ahora fueran libres, dependiendo de la precaria situación de la que partieran, podían verse forzadas a tener que lidiar con unas malas condiciones de trabajo y cobrar poco. Esta precariedad la podían experimentar también las libertas que entraran por primera vez en el negocio sexual a cierta edad. Tener un lugar donde alojarse y manutención eran sus necesidades más acuciantes, por lo que es bastante posible que entre las mujeres que hacían la calle (una de las opciones poco preferibles, como ya hemos

---

<sup>377</sup> προσειποῦσα δ' αὐτὰς ὀνόματι θυγατέρας, ἵν' ὡς μεγίστους μισθοὺς πράττοιτο τοὺς βουλομένους πλησιάζειν αὐταῖς ὡς ἐλευθέραις οὔσαις.

<sup>378</sup> Esta idea ya fue planteada por Elena Duce Pastor en su ponencia “Mujer casada adicta al sexo: el placer sexual femenino en *Lisístrata* de Aristófanes” (XIII Encuentro de Jóvenes Investigadores de Historia Antigua, cuarta edición internacional, Universidad Complutense de Madrid, 7-9 de mayo 2014).

Recientemente, Edward Harris (2018) ha centrado todo un artículo en el consentimiento femenino y la valoración que tenía en el imaginario griego. No solo se apoya en *Lisístrata*, sino también en otros fragmentos, siendo el más memorable el de *El banquete* de Jenofonte, con la escenificación del amor entre Dioniso y Ariadna al final de la velada.

<sup>379</sup> Glazebrook, 2005: 170; Cortés, 2017: 43.

visto) hubiera un alto porcentaje de libertas. También es bastante posible que la necesidad de alojamiento y manutención fuera solventada mediante acuerdos con el casero, o el dueño o dueña de la posada donde se alojaban, o incluso con los propietarios de las tabernas a donde podían acudir a trabajar, establecimientos que sin duda eran más seguros que la calle.

El caso de las extranjeras libres asentadas por su cuenta no tenía por qué ser muy diferente al de las libertas sin contactos. Dejando a un lado a aquellas metecas que se labraban su fama como mujeres de compañía por su especial uso de la retórica, las artes y el entretenimiento (caso IV), las extranjeras libres que se asentaban por su cuenta en Atenas podían contar con una ventaja sustancial de la que pocas libertas podían gozar: la juventud. Esta situación, si bien ventajosa, no era eterna. Flemming plantea que dentro de la mentalidad antigua, prostituirse y prostituir podía ser adoptado como un medio a corto plazo con un objetivo específico (1999: 42). En el caso de estas metecas, una prostitución temporal y discreta podía servirles para ganar cierta cantidad de dinero para su posible dote o para encontrar un tipo de negocio más ventajoso.

#### *Metecas prostituidas por sus familias*

Sin embargo, la prostitución de mujeres libres no solo era ejercida por aquellas mujeres solas y sin apoyos familiares. Algunas metecas pudieron haber sido prostituidas por sus propios familiares, ya fueran sus padres, sus hermanos, sus maridos<sup>380</sup>, o incluso sus propias madres, no sabemos si con el beneplácito de las implicadas o sin él:

Female bodies clearly counted amongst the economic resources not only of slave-dealers and owners, but also of any family network, available short- or long-term for the avoidance of penury and probably in some cases also for the pursuance of more particular and ambitious economic strategies. How often they were deployed, and how this worked out within the family, as a source of what must have been obligation, support, and conflict, is unclear (Flemming, 1999: 42).

En *Acarnienses* de Aristófanes, un megarense acude al mercado de Diceópolis a vender sus dos hijas haciéndolas pasar por cerditas (χοιρίδιον) (*Ach.* 734 y ss.). Toda la escena se construye en base a sobreentendidos sexuales, ya que χοῖρος era una de las

---

<sup>380</sup> En el caso de los maridos figurarían las libertas, ya que, recordemos, podían casarse con extranjeros u otros libertos, aunque no tenía ningún efecto administrativo, ya que el matrimonio de por sí no estaba institucionalizado, ni siquiera para los ciudadanos.

maneras de referirse a los órganos sexuales femeninos, y se habla de que son para sacrificar a Afrodita (vv. 790-792) a pesar de que “a Afrodita no se le sacrifican cerdos” (v. 793). El motivo por el que el megareense ha decidido “vender” sexualmente a sus hijas se ha dejado claro desde su aparición, en la que declara que no las puede alimentar (v. 730 y ss.) y al presentar a sus hijas la disyuntiva de “venderse” o morir de hambre, las hijas gritan “ser vendidas, ser vendidas” (πεπρᾶσθαι πεπρᾶσθαι, v. 735). Este verbo, que es una derivación en pasiva de πέρνημι, y las alusiones sexuales, han hecho que algunos investigadores como Glazebrook consideren que la escena está mostrando a un hombre prostituyendo a sus hijas, no vendiéndolas (Glazebrook, 2005: 48).

### *El caso de las ciudadanas atenienses*

Hace unos años, el mundo académico consideraba impensable que hubiera existido una prostitución de ciudadanas en la Atenas clásica<sup>381</sup>. Sin embargo, desde finales de los años 90 ciertos investigadores han apuntado convincentemente en esa dirección. Uno de los pasajes que se ha utilizado como punto de partida ha sido el de Plutarco, en referencia a una ley de Solón: “Aun así, no se permite que un hombre venda a su hija o hermana, a menos que descubra que ella ya no es virgen (ἔτι δ’ οὐτε θυγατέρας πωλεῖν οὐτ’ ἀδελφὰς δίδωσι, πλὴν ἂν μὴ λάβῃ παρθένον ἀνδρὶ συγγεγεννημένην)” (Plu. Sol. 23.2). La manera más habitual de interpretar esta ley de Solón<sup>382</sup> ha sido en su sentido más literal, como un castigo a la mujer no casta, entendiendo πωλεῖν como “venderla como esclava”<sup>383</sup>.

Sin embargo, tal y como sucedía con el pasaje de *Acarnienses*, ese πωλεῖν puede ser interpretado no tanto como “vender” sino como “prostituir”<sup>384</sup>. Para Glazebrook, solo en esta clave puede comprenderse que Solón, que abolió la esclavitud de ciudadanos y prohibió cualquier forma de esclavización sobre estos<sup>385</sup>, diera, aparentemente, la

---

<sup>381</sup> Algunas investigadoras como Wrenhaven todavía lo creen: “the belief that a person might become corrupted through practicing prostitution (...) might help explain why the trade appears to have been largely limited to slaves” (2009: 383).

<sup>382</sup> Sobre si tantas leyes que se dicen que son de Solon son de Solón, en el caso de Plutarco varios investigadores, como Ruschenbusch, sostienen que las leyes que Plutarco cita como solonianas posiblemente lo sean, ya que Plutarco tenía acceso a los comentarios y textos de las leyes (Glazebrook, 2005: 35; cf. Ruschenbusch, E, 1968: *Untersuchungen zur Geschichte des atenischen Strafrechts*, Köln, Böhlau Verlag).

<sup>383</sup> Algunas figuras destacadas de esta interpretación: Reeder (1994: 23); Blundell (1995: 124); Pomeroy (1987: 73); Just (1989: 70).

<sup>384</sup> Ruschenbusch fue de los primeros en apuntar en esta dirección (*op. cit.*, nota 382) (*apud* Glazebrook, 2005: 45).

<sup>385</sup> Sol. 15; [Arist]. *Ath. Pol.* 2; 6; 9.

posibilidad de que las *astai* pudieran ser vendidas: no se trataría de una venta “estricta” sino una de tipo sexual (Glazebrook, 2005: 46). Glazebrook sostiene que esta ley protegía, por un lado, los intereses de las jóvenes atenienses, poniendo trabas a que sus *kyrioi* dispusieran de ellas como se les antojara, ya que establecía como premisa que la hija o hermana no fuera virgen (Glazebrook, 2005: 43, 48); pero, al mismo tiempo, esta ley planteaba las condiciones necesarias para que *sí* fuera admisible que un ciudadano prostituyera a las mujeres de su familia: si no habían sido castas y habían tenido contacto con hombres de fuera de su casa, no requerían la protección que la ley brindaba<sup>386</sup> (Glazebrook, 2005: 35).

Pero una cosa era la prostitución de familiares cuyo estado civil todavía las hacía dependientes de su padre, tío o hermano, y otra muy distinta la prostitución de la propia esposa. Desde la ley de Pericles (451/50 a.C.), el acceso a la ciudadanía se volvió más restringido y el estatus de la mujer cobró especial importancia. Asegurar la legitimidad de la descendencia del marido de esta mujer y la continuación de su *oikos* hizo que delitos como la *moicheia* (el adulterio) fueran especialmente perseguidos (Glazebrook, 2005: 43): “Cuando hubiera aprehendido al adúltero (τὸν μοιχόν), no sea ilícito al que hubiere aprehendido cohabitar con la mujer (μὴ ἐξέστω τῷ ἐλόντι συνοικεῖν τῇ γυναικί); si siguiera cohabitando, *atimo* sea (ἐὰν δὲ συνοικῆ, ἄτιμος ἔστω)” ([D.] 59.87)<sup>387</sup>.

Así pues, por ley el marido de la mujer infiel debía divorciarse de ella o corría el riesgo de perder la ciudadanía (ἄτιμος). Sin embargo, Glazebrook señala que, si bien estas medidas restringían la prostitución de ciudadanas, realmente no llegaron a ilegalizarla (Glazebrook, 2005: 36). Cortés sostiene que debía de existir un adulterio que beneficiaba económicamente al marido, y que prostituir a la esposa no solo incluía a las extranjeras libres sino también a las ciudadanas (Cortés, 2017: 43). Para defender esta hipótesis,

---

<sup>386</sup> Glazebrook evita entrar a valorar si había o no un estigma moral sobre vender sexualmente a las familiares, así como hacer generalizaciones sobre si toda mujer no casta se volvía prostituta: I am not intending to imply that all free prostitutes had been forced into the profession, or had previously been a victim of rape or adultery, but only that *kyrioi* were restricted in the prostitution of female kin in their care (Glazebrook, 2005: 46-47).

<sup>387</sup> Al mismo tiempo, Apolodoro plantea hipotéticamente (pero con asombrosa verosimilitud) que si declaran inocente a Neera “velad por las ciudadanas para que no se queden sin dotar las hijas de los pobres. Pues ahora, si una es pobre, la ley le reúne una dote suficiente, en caso de que la naturaleza le haya dado una presencia moderada; pero ultrajada la ley por vosotros porque esta [Neera] hubiere escapado absuelta, y llegado a ser nula, perfectamente ya el oficio de las prostitutas llegará hasta las hijas de los ciudadanos, cuantas por su pobreza no puedan ser dotadas, y el rango de las mujeres libres a las heteras, (...)” ([D.] 59. 112-113).



Cortés se apoya en las flagrantes contradicciones<sup>388</sup> en las que incurre Eufileto en su defensa por el asesinato de Eratóstenes (Lys. 1), y plantea que la realidad que pudiera estar tratando de encubrir fuera muy simple: que lejos de que su mujer hubiera cometido adulterio, él mismo la había prostituido (Cortés, 2017).

A juzgar por la manera en la que Lisias había armado la defensa de Eufileto, la acusación principal de los familiares de Eratóstenes se basaba en dos premisas: que el acusado había actuado con premeditación poco antes del homicidio (sabiendo con días de adelanto el supuesto adulterio de su mujer, reuniendo testigos, etc.), y que el adulterio de su esposa era conocido y consentido por él desde hacía mucho tiempo (Cortés, 2017: 31-32), lo que para Cortés no sería más que otra manera de decir que la estaba prostituyendo: “en el sentido de que mantenía ocasionalmente, a cambio de algún tipo de compensación, encuentros sexuales con hombres que no eran su marido y que este era conocedor y beneficiario de estos hechos” (Cortés, 2017: 34).

La frontera entre adulterio y prostitución era muy difícil de trazar en el caso de las ciudadanas (Cortés, 2017: 35), y cabe la posibilidad de que el carácter esporádico de los servicios sexuales que habían ofrecido<sup>389</sup> les permitiera moverse en una zona gris en la que no se las llegaba a considerar ni adúlteras ni prostitutas<sup>390</sup> (Cortés, 2017: 37). A fin de cuentas, solo los vecinos y otros familiares serían los que podrían atestiguar que la *aste* se prostituía, ya que entre el esposo-proxenetista y el cliente se establecía lo que Cortés

---

<sup>388</sup> Eufileto se presenta como un marido ingenuo y un poco tonto para favorecer su caso (Cortés, 2017: 38): dice no haber sabido nada de los encuentros sexuales entre su mujer y Eratóstenes, pero reconoce en su propia defensa que habían tenido lugar de forma reiterada en su propia vivienda mucho antes de su homicidio (Cortés, 2017: 30); Eufileto se excusa de no haber sospechado en el interés de su mujer en dormir frecuentemente en la planta baja para atender mejor a su recién nacido a pesar de que tenían una esclava que podría haberse encargado de estas tareas (Cortés, 2017:30); también busca razones poco plausibles de no haber sospechado al ver a su mujer maquillada y no para él, o el que una vez su mujer lo encerrara en el segundo piso para que no viera a su amante (Cortés, 2017:30). Cortés recalca lo altamente sospechoso que es que tenga que ser una alcahueta quien le cuente el adulterio de su mujer, y que la esclava, que había estado compinchada con la esposa infiel y que reconoce el adulterio de esta entre sollozos a Eufileto, no sea llamada a declarar sino que su testimonio sea aportado por el propio acusado (Cortés, 2017: 33).

<sup>389</sup> En ese sentido, la percepción de temporalidad de un trabajo (aunque de facto no sea temporal y se prolongue durante varios años) podía influir en que, a pesar de vender servicios sexuales, ni estas *astai* ni sus familiares las considerasen prostitutas. Un hecho parecido es el que ya hemos visto con las amas de leche de estatus ciudadano (Caso II) y también podía influir en las ciudadanas que vendían (ej: Caso V y Caso VI).

<sup>390</sup> Ya que las atenienses que se prostituían no estaban a disposición de cualquiera ([D.] 59.19), aunque hicieran negocio con su cuerpo ([D.] 59.20) y cobrasen a quien estuviera dispuesto a pagar ([D.] 59.23) (Cortés, 2017: 35). Este “estar a disposición de cualquiera” era lo más característico de las esclavas de burdel frente a las mujeres libres prostitutas.

denomina un chantaje bidireccional: si el cliente acusaba al marido de proxenetismo, este, como responsable de la *aste*, podía verse envuelto en un proceso con graves consecuencias (pérdida de derechos ciudadanos no solo de él sino los de su propia mujer e hijos del matrimonio); al mismo tiempo, al cliente de una ateniense casada se le podía amenazar con aplicarle las leyes que permitían matar al adúltero o detenerlo e iniciar proceso contra él, por lo que solía ir en contra de los intereses de ambos el que el arreglo sexual saliera a la luz (Cortés, 2017: 39-42).

También podía darse la circunstancia de que mujeres atenienses ejercieran la prostitución por su cuenta. Edward Cohen es uno de los principales defensores de que las ciudadanas podían convertirse en prostitutas y que de hecho lo hacían (2000: 157-159, 167). Las razones solo se pueden intuir, pero la miseria y la necesidad desde luego desempeñarían un papel fundamental, ya que solían ser la causa frecuente de que las mujeres se pusieran a trabajar:

“Ese que digo vio a una hetera que habitaba en casa de unos vecinos y se enamoró de ella. Ciudadana (ἄστῆς), mas privada de tutor y de parientes (ἐρήμου δ’ ἐπιτρόπου καὶ συγγενῶν), poseedora de un carácter de oro e inclinado a la virtud (πρὸς ἀρετὴν), una verdadera ‘compañera’ (ὄντος ἐταίρας), pues las demás este nombre, que es realmente hermoso, mancillan con sus maneras”<sup>391</sup> (Antífanos, *Fr.* 210 Kassel Austin).

Esta precariedad pudo surgir o acentuarse en los casos en los que las ciudadanas habían enviudado y encontraban dificultades para volverse a casar (si es que lo conseguían). La necesidad se agudizaba aún más en el caso de tener hijos pequeños, y no disponer de su red familiar<sup>392</sup>. En este caso, si bien la prostitución no era la solución

---

<sup>391</sup> He variado la traducción de BCG “Natural de la ciudad” por “ciudadana”. Sobre la naturaleza del trabajo de las acompañantes (heteras), en el apartado siguiente, 3.2.2.

<sup>392</sup> Si su padre seguía vivo, este volvía a actuar como el *kyrios* de la joven viuda, y probablemente volviera a la casa paterna. No obstante, dependiendo de lo marcada que fuera la diferencia de edad entre los dos progenitores, quizás el padre ya llevara tiempo muerto. Si la madre era moderadamente joven, podía haberse vuelto a casar y vivir en un nuevo *oikos* en el que su hija no tuviera acceso. En esta situación, si la joven viuda tenía hermanos vivos, cualquiera de estos podía actuar como su *kyrios*. Llegado al caso, incluso un tío podía actuar como su *kyrios*. Y aunque sabemos que ella podía alojarse en alguna de estas casas (X. *Mem.* 7.2.2-9), esta posibilidad dependería de la capacidad económica de la familia de acogida de no solo alimentar y cuidar a un miembro extra más, si no a varios (los niños pequeños de la viuda). Esta capacidad no es nada desdeñable y debía ser fundamental, ya que hasta el caso de una familia ciudadana con recursos como la narrada por Jenofonte tenía sus límites para mantener a miembros extra de la familia (X. *Mem.* 7.2.2).

inevitable (ya que podían tener otros oficios más básicos a su disposición)<sup>393</sup>, sí podía ser la posibilidad más razonable para salir rápidamente al paso durante un tiempo (Strong, 2012: 126). Entre otras razones, porque la prostitución era bastante rentable para una mujer libre de estatus ciudadano, y aún más si se la consideraba joven todavía, ya que los precios que cobraban eran más altos que los que podía cobrar una prostituta esclava normal (Cortés, 2017: 43).

Sin embargo, arrojar la sospecha de que un ciudadano era hijo de una prostituta era una manera muy habitual de insultarlo y desprestigiarlo a fin de denigrar su estatus (Strong, 2012: 130), lo que no es indicativo de que todas esas acusaciones fueran ciertas<sup>394</sup> o que las que sí lo eran llegaran a ser utilizados en los tribunales. Anise Strong señala que para los hombres, tener a una madre que se hubiera prostituido, si bien era una vergüenza, no lo condenaba necesariamente a un estatus más bajo<sup>395</sup> (Strong, 2012: 130-131), a diferencia del ciudadano varón que sí era acusado de haberse prostituido, que podía perder hasta la ciudadanía. A los ciudadanos con esta ocupación podía acarrearles la pérdida de derechos ciudadanos (*atimia*), lo que explica que este tipo de acusaciones sí se llevaran a juicio y nos hayan llegado. La razón de que se persiguiera la prostitución de ciudadanos en la democracia ateniense, para Sorkin Rabinowitz (2011: 127), se sustentaba en la creencia de que un hombre que se vendía a sí mismo (sexualmente) era más susceptible de recibir sobornos a lo largo de su vida, tal y como se refleja en Esquines (1.27) y en Plutarco (*Sol.* 21). No obstante, también en la comedia queda reflejada la prostitución masculina: para Bain, el protagonista de *Caballeros de Aristófanes*, el Morcillero, revela detalles de su temprana y sórdida “carrera profesional” (v. 1241), en la que dice que en su juventud vendía morcillas y se prostituía analmente (*ἡλλαντοπόλων καὶ τι καὶ βινεσκόμην*) (Bain, 1999: 61). Apolodoro acusa en el plano más personal a Formión de prostituir ciudadanos: “¿a qué ciudadano he alquilado yo, como tú, para ser su amante?” ([D.] 45.79).

Al margen de la ciudadanía, era más deshonroso ejercer la prostitución siendo hombre libre que siendo mujer: Aristófanes utiliza *lachnos* en el sentido de “prostituto, deshonroso, predispuesto a la actividad erótica” (*λάγνος πόρνος, αἰσχρός. Καταφερής*

---

<sup>393</sup> Sobre cómo las mujeres llegaban a ser vendedoras, en el apartado 4.1.2.

<sup>394</sup> Era relativamente fácil acusar a una mujer de prostitución, simplemente porque no había registros públicos para probar lo contrario (Strong, 2012: 130-131).

<sup>395</sup> Siempre y cuando el período en el que se prostituyó no hubiera coincidido con su embarazo, lo que sí podría haber puesto en cuestión la ciudadanía de su hijo.

πρὸς τὰ ἀφροδισία, Ar. Fr. 534 Kassel-Austin). En Dinarco (*Contra Demóstenes*, 23) se recalca los insignificantes delitos por los que se han aplicado grandes castigos: haber dado muerte a Menón el molinero por haber retenido en su molino a un muchacho de condición libre originario de Pelene (ὕμεῖς Μένωνα μὲν τὸν μυλωθρὸν ἀπεκτείνετε, διότι παῖδ' ἐλεύθερον ἐκ Πελλήνης ἔσχεν ἐν τῷ μυλῶνι), haber matado a Temistio de Afidna por haber “maltratado” a una citarista rodia en las fiestas de Eleusis (Ῥοδίαν κιθαρίστριαν ὕβρισεν Ἐλευσινίοις) y a Eutímaco por haber puesto en un burdel a una joven de Olinto (διότι τὴν Ὀλυνθίαν παιδίσκην ἔστησεν ἐπ' οἰκήματος). El caso de la citarista rodia parece conectado con que la violación se diera durante festividades religiosas, mientras que en los casos de la joven de Olinto y el muchacho de Pelene parece haber prevalecido su condición de personas libres habiendo sido forzadas a la prostitución por extraños.

### Identidad de las proxenetas

Comúnmente, quiénes dirigían los burdeles femeninos eran otras mujeres que, con frecuencia, eran libertas (Glazebrook, 2011: 50). Muchas de estas debían de haber sido antiguas prostitutas, ahora de cierta edad<sup>396</sup>, que habrían podido amasar el suficiente dinero como para seguir en el negocio sexual ya sin ejercerlo personalmente, sino dirigiéndolo, viviendo de una parte sustanciosa de las ganancias de las chicas a su cargo<sup>397</sup>.

Apolodoro cuenta que Nicáreta era la liberta de un eleo llamado Carisio y que estaba casada con un cocinero llamado Hipias ([D.] 59.18). También liberta era la mujer sin nombre que regentaba la casa del Pireo de Euctemón “y allí mantenía *paidiskai*”<sup>398</sup>, entre las que se contaba Alce, que después de trabajar en el prostíbulo, al hacerse mayor, acabaría manteniendo relaciones con un liberto, teniendo hijos con él, y regentando otra de las casas de Euctemón en el Cerámico (Is. 6.19-20). En *Contra Atenógenes*, Hiperides dice de Antígona que fue “la más temible de las heteras en su juventud” (γυναικὸς ἢ δεινοτάτη μὲν τῶν ἑταιρῶν, ὥς φασιν, ἐφ' ἡλικίας ἐγένετο) y que ha continuado ejerciendo como πορνοβοσκοῦσα (Hyp. 3. 3).

---

<sup>396</sup> Además del ya mencionado condicionante de la juventud para la prostituta, existe una asociación en la comedia de las proxenetas con mujeres ya de cierta edad, quizás por la ambigüedad del rol de la mujer mayor como supervisora de las jóvenes esposas y como potencial “prostituidora” (Henderson, 1987: 125-126).

<sup>397</sup> Flemming, 1999: 42; Strong, 2012: 124.

<sup>398</sup> ἢ ἐναυκλήρει συνοικίαν ἐν Πειραιεῖ αὐτοῦ καὶ παιδίσκας ἔτρεφε.

De otras proxenetas no tenemos suficiente información como para aventurar su estatus: en la *defixio* SGD 11 (de Atenas de finales del siglo V a.C., principios del s. IV a.C.), se menciona a una tal Eupraxis de la que solo sabemos que era una πορνοβοσκός. En otras maldiciones ni siquiera el negocio sexual es totalmente claro: la DTA 68 (s. III a.C., Patisia) menciona en su cara b una serie de propietarias de *ergasteria* como Dífila, Licia y Lides, que pueden interpretarse como dueñas de negocios (que desconocemos) o como dueñas de prostíbulos. Similar es el caso de Quérila y su negocio (*ergasia*) en el DTA 89, que hace casi imposible determinar la naturaleza de este negocio. Ese no es el caso del *ergasterion* de Afrodisia (DTA 84, Ática, s. IV a.C.), que claramente se trata de un prostíbulo ya que se la maldice junto con “sus chicas” (τὰς πα<λλ>ακάς)<sup>399</sup>.

El que estas mujeres hubieran conocido el negocio de primera mano les permitía entrenar a las chicas que prostituían, como explica Apolodoro:

“[Nicáreta] era entendida, además, en criar y educar con certeza (καὶ ταῦτα ἐπισταμένη θρέψαι καὶ παιδεῦσαι ἐμπείρως), una mujer preparada en esta técnica y que había reunido medios de vida con estos oficios (τέχνην ταύτην κατεσκευασμένη καὶ ἀπὸ τούτων τὸν βίον συνειλεγμένη)” ([D.] 59.18).

Esta experiencia les valía para elegir a la esclava más conveniente para cada cliente según los gustos o necesidades que estos expresaran (Burnett, 2012: 181). Sin embargo, no todas las proxenetas tenían por qué haber sido prostitutas. Algunas podían proceder de negocios que podían imbricarse con la prostitución (como podían ser el hospedaje o la taberna). Otras podían ser familiares de la joven a la que prostituían.

### ***La madre proxeneta***

Nicáreta hacía pasar a sus esclavas como sus “hijas” para incrementar su precio; de manera similar Apolodoro acusa a Neera de haber hecho pasar a su hija Fano como ciudadana y haberla prostituido:

“Epéneto reconocía haber usado de la mujer [Fano], pero no de ser un adúltero (οὐ μέντοι μοιχός γε εἶναι); pues ella no era hija de Estéfano, sino de Neera, su madre era consciente de que tenía relación íntima con él (τὴν τε μητέρα αὐτῆς συνειδέναι πλησιάζουσαν αὐτῷ), él había gastado mucho en ella y mantenía, siempre que venía acá, la casa toda; (...) la ley no permite aprehender como adúltero de cuantas mujeres

---

<sup>399</sup> Aunque *pallake* suele referirse a concubina, el hecho de que en esta maldición aparezca en plural y asociado a una mujer con un *ergasterion* parece apuntar claramente a la prostitución.

se exponen en un lupanar o se venden manifiestamente (ἐπ' ἐργαστηρίου καθῶνται ἢ πωλῶνται ἀποπεφασμέως), y dice que la casa de Estéfano era eso, un lupanar (καὶ τὴν ἐργασίαν ταύτην εἶναι) (...)" ([D.] 59.67).

Lo cierto es que disponemos de muy poca información sobre las madres que prostituían a sus hijas porque, en general, la relación madre-hija aparece muy pocas veces en la literatura griega en comparación con otras relaciones familiares. Anise Strong señala que las relaciones más representadas solían ser las de padre-hijo, madre-hijo y padre-hija. Pocas veces el lazo madre-hija aparece en escena, y cuando lo hace suele presentarse de manera hostil a los hombres, enfatizando la manipulación femenina que las dos convocan sobre los hombres de su familia o amantes. Para Strong esta visión estaba muy conectada con que todo tipo de relaciones familiares fueran definidas literariamente por una autoría siempre masculina, lo que hacía que en una sociedad tan segregada como la griega, la relación madre-hija para los hombres fuera un terreno desconocido (Strong, 2012: 121).

Es llamativo que pese a los esfuerzos de Apolodoro por perfilar negativamente a Neera como proxeneta de su propia hija ([D.] 59.5), se percibe en su propio discurso que Neera hizo todo lo posible por que Fano no tuviera que seguir sus pasos como prostituta e intentó granjearle una vida “respetable”: Neaira is willing to sacrifice her daughter’s independence and enjoyment of public life in return for the ordinary existence and long-term security of marriage” (Strong, 2012: 132-133). Strong percibe una clara disonancia entre las “madres literarias”, que hacen atractiva la prostitución (*glamorize*) y defienden ese estilo de vida para sus hijas<sup>400</sup>, y las “madres históricas” que se referencian en los discursos de los oradores, que buscan un matrimonio respetable para sus hijas y la prostitución es presentada como una desesperada y poco prometedora alternativa económica (Strong, 2012: 123).

Poco más se puede añadir a este respecto, solo que mientras Nicáreta presentaba a sus esclavas como “hijas” para cobrar más altos los servicios de estas, Neera estaba

---

<sup>400</sup> Strong analiza sobre todo las madres-proxenas como Crobile que aparecen en los *Diálogos de cortesanas* de Luciano. Para la investigadora no es casual que estos diálogos, escritos por la élite y dirigidos a hombres de la élite, presenten a una madre más preocupada por los lujos que le puede proporcionar los servicios sexuales de su hija, que por las necesidades diarias de subsistencia (Strong, 2012: 125-126). En el *Eunuco* de Terencio (145f), la cortesana Thaïs es también hija de una madame y su hermana de acogida es una doncella virtuosa que fue vendida por equivocación como prostituta (Strong, 2012: 129). En general, la prostitución de hijas por parte de padres y madres aparece en comedias del siglo IV a.C. es bastante típico (Flemming, 1999: 41).

dispuesta a negar que su hija Fano fuera suya y a presentarla como la hija de una ciudadana con la que Estéfano, su marido, estuvo casado anteriormente, a fin de que Fano no fuera castigada y pudiera preservar su estatus ciudadano ([D. 59. 119-122).

### ***La esclava alcahueta***

A diferencia del proxenetismo, la alcahuetería no implicaba necesariamente beneficio económico para la persona que concertaba, encubría o facilitaba las relaciones amorosas. La figura de la alcahueta tenía gran potencial literario, y Eurípides hace especial uso de ella<sup>401</sup>, lo que le valió ciertas críticas: “¿De qué males no es culpable ese [Eurípides]? ¿A las alcahuetas (προαγωγούς) no las puso en escena (...)?” (Ar. *Ran.* 1078-1082). En la literatura, la alcahueta solía ser una esclava: el Corifeo de ciudadanas de *Tesmoforiantes* maldice a cualquiera que trame daño contra el pueblo de las mujeres, maldición en la que se incluyen “la esclava que sirviendo de alcahueta (ἡ δούλη τινὸς προαγωγὸς) haga insinuaciones a su ama o haciendo de recadera traiga noticias falsas” (Ar. *Th.* 340-342).

La alcahueta tuvo que ser una figura fundamental en la prostitución de mujeres libres, especialmente en la de las ciudadanas. Como ya hemos apuntado, el marido que prostituía a su mujer no podía negociar abiertamente los favores sexuales de su esposa sin arriesgarse a ser enjuiciado por permitir el adulterio de su mujer. Cualquier interacción directa con el cliente potencial debía evitarse a toda costa. En esta tesitura, la opción más natural era que una esclava del *oikos* actuara como intermediaria con el cliente. La vieja esclava (πρεσβῦτις ἄνθρωπος) que presuntamente avisa a Eufileto de la infidelidad de su mujer no es denominada alcahueta pero Eufileto la caracteriza de esa manera (Lys. 1.15). Si la interpretación de Cortés es acertada, podemos suponer que la auténtica alcahueta sería la propia esclava de Eufileto, que facilitaría los encuentros con Eratóstenes mediando entre Eufileto, su esposa y el cliente. Para Cortés, esto explicaría que Eufileto, en lugar de hacer testificar a su esclava, contara él mismo lo que supuestamente ella había dicho, a fin de no correr riesgos de que esta, bajo tortura, dijera la verdad (Cortés, 2017: 33).

---

<sup>401</sup> El personaje de la Nodriza en *Hipólito* de Eurípides hace de correveidile amoroso entre Fedra (su señora) e Hipólito, con catastróficos resultados para ambos cuando él no le corresponde.

## Ocupación principal: características del trabajo sexual

Si comenzamos con la ocupación de las proxenetas, cabe señalar que el término βοσκός deriva del verbo βόσκω, que significa “alimentar, nutrir, mantener”. Para Glazebrook es muy significativo que este verbo, comúnmente utilizado para el ganado, esté presente en πορνοβοσκός, lo que podría denotar el tipo de relación que establecería la proxeneta con sus *pornai* (Glazebrook, 2011: 35). Además de encargarse del mantenimiento de las esclavas que tenía en el burdel, la *pornoboskousa* era la cara visible del establecimiento, quien mediaba con el cliente<sup>402</sup> y negociaba con él el precio y la naturaleza de los servicios de la prostituta que contrataba<sup>403</sup>. Por descontado, tendría que apaciguar los conflictos que pudieran surgir no solo con los clientes sino también entre las propias prostitutas<sup>404</sup>.

Filemón señala que hay jóvenes bien hermosas en los prostíbulos “a las que se puede ver tomando el sol, con el pecho descubierto, desnudas una tras otra y en orden de batalla dispuestas” (Fr. 3 Kassel-Austin). La desnudez como reclamo también es mencionada por Alexis Fr. 103 Kassel-Austin, “que alguna parte de su cuerpo es bella: la muestra desnuda” (lín. 19). Esta mención viene justo después de un largo listado de recursos en ropa, calzado y maquillaje que utilizaba el burdel para disimular los “defectos físicos” de las prostitutas: hacer más altas a las bajitas con corcho cosido en los zapatos (lín. 7-8), hacer más bajas a las altas con calzado fino y haciendo que inclinen constantemente la cabeza contra el hombro (lín. 8-9), si le faltaban caderas las llevaba cosidas en la ropa que llevaban (lín. 10-11), pechos falsos (lín. 13-14), hollín para oscurecer unas cejas demasiado claras (lín. 16), y sobre todo maquillaje en general (lín. 17-18).

---

<sup>402</sup> Eurípides vestido de mujer hace de intermediario entre la bailarina y el arquero escita por una dracma (Ar. *Thesm.* 1172-1225). (Glazebrook, 2011: 50).

<sup>403</sup> Glazebrook interpreta que en Ar. *Lys.* 861, Aristófanes presenta a Lisístrata comportándose como una madame de un burdel, “charging Kinesias for a visit with Myrrhine” (2011: 50).

<sup>404</sup> En una de sus comedias no identificadas, Dífilo muestra a un (o una) proxeneta quejándose de su trabajo: “No hay faenilla ninguna más ruinosa que la de mayoral de putas (οὐκ ἔστιν οὐδὲν τεχνίον ἐξωλέστερον τοῦ πορνοβοσκοῦ). Por la calle pateando prefiero vender rosas, rábanos, altramuces, tortas de orujo, en una palabra, todo antes que mantener a estas (ἢ ταύτας τρέφειν)” (Dífilo, Fr. 87 Kassel-Austin).

En el ámbito romano, sobre la sensación de comunidad que debía de desarrollarse entre las prostitutas (que compartirían comidas e intimidades, y darían la bienvenida y podrían apoyarse unas a otras), Flemming, 1999: 43.



El maquillaje debía ser bastante habitual entre las mujeres dedicadas a la prostitución (ya fueran libres o esclavas), principalmente albayalde para blanquear la piel (ya que la palidez se consideraba una cualidad femenina positiva) y colorete (para darle viveza a la palidez), que algunas prostitutas utilizarían para acentuar su atractivo<sup>405</sup> mientras que otras lo emplearían para disimular su edad<sup>406</sup>.

Filemón da a entender que no había un horario específico para el prostíbulo sino que estaba abierto y disponible todo el día “Y puedes conseguir cada una de éstas sin miedo, barato, de día, por la tarde, de todas las maneras.” (Filemón, Fr. 3). A la hora de hablar del lupanar romano, Flemming apunta que las mujeres debían de vivir confinadas en un mundo muy cerrado (el propio burdel), donde el *leno* se encargaba de cubrir sus necesidades básicas al mismo tiempo que imponía reglas de manera coercitiva, cruel, con buenas dosis de codicia y depravación (Flemming, 1999: 43). Aunque el *porneion* o *ergasterion* griego no tenía que compartir las características del lupanar romano, es posible que el confinamiento formara parte de la vida de la prostituta de burdel en Atenas, ya que los *oikemata* no dejaban de ser habitaciones pequeñas, con poco más espacio para un lecho, un espacio donde vivían y trabajaban con poca posibilidad de descanso. Tampoco olvidemos que la propia terminología del o de la gerente del burdel guarda connotaciones con la cría de ganado, lo que no es nada extraño teniendo en cuenta que las trabajadoras del burdel al ser esclavas constituían el escalón más bajo de la sociedad griega.

Se esperaba de las mujeres que ejercían la prostitución en el burdel o en la calle cierta proactividad a la hora de relacionarse con el cliente: “pues ellas mismas empujan y arrastran dentro a los viejos llamándoles ‘papaítos’, y ‘tetes’ a los otros, los jóvenes” (Filemón, Fr. 3 Kassel-Austin). La actitud siempre disponible y siempre afable es también recalcada por Alexis cuando detalla la sonrisa forzada que debía esgrimir la mujer en el caso de tener los dientes bonitos o en el caso de no querer reír, “se pasa el día con una ramita fina de mirto plantada dentro de los labios, tal como dejan aparte los

---

<sup>405</sup> Quizás porque, como apunta Cortés, maquillarse la cara era considerado el prolegómeno para un encuentro sexual, por lo que una mujer decente solo se maquillaba para su marido, y quien lo hacía para otro hombre era considerada una prostituta (Cortés, 2017: 31). E incluso maquillarse para su marido podía considerarse “vulgar” para determinados gustos de la élite: cuando la jovencísima esposa de Iscómaco se maquilla con albayalde y colorete y se pone tacones, su marido le riñe, explicándole que no es adecuado y que es equivalente a intentar engañar a su marido cuando su cuerpo ya es hermoso (X. *Oec.* 10.2).

<sup>406</sup> Aristófanes utiliza el término *κατηλικῶς* para comparar a la vieja que se maquilla con la venta fraudulenta (Ar. *Pl.* 1063-1065).

carniceros las cabezas de cabra, siempre que venden” (Alexis, *Fr.* 103 Kassel-Austin, lín. 22-24).

Por supuesto, la iniciativa no dejaba de ser una manera de captar al cliente, que siempre dictaba los actos a realizar “no hay ni un solo remilgo, ni cháchara, ni se escabulle, (15) sino al punto la que quieres tú y del modo que quieres” (Filemón, *Fr.* 3 Kassel-Austin). De los actos sexuales que la prostituta realizaba (y de los que no tenía capacidad de negociación cuando era una esclava barata), la felación y el sexo anal<sup>407</sup> eran los considerados más degradantes dentro de la mentalidad griega<sup>408</sup>. Donde mejor se ilustra esta degradación, desde el punto de vista de Wrenhaven, es en un *kylix* atribuido al Pintor de Brygos<sup>409</sup>, donde se muestra una orgía sexual protagonizada por hombres jóvenes y en la que los “objetos” pasivos son mujeres mayores que ellos (representadas con los rasgos estereotipados de la edad: arrugas, cuerpo deformado, etc.) (Wrenhaven, 2009: 377-378). Aún más degradante es la representación de prostitutas del *kylix* atribuido al pintor Pedius (ca. 525-475 a.C.), donde se las presenta siendo penetradas de varias maneras al mismo tiempo<sup>410</sup>. Tampoco podemos olvidar que la prostitución traía consigo

---

<sup>407</sup> Para Kapparis, el sexo anal servía al proxeneta para no devaluar el precio de la joven que vendía, al evitar embarazos prematuros y preservar su virginidad para poder venderla a buen precio. En ese sentido, Kapparis sostiene que así pudo haber sido utilizada Neera siendo muy niña (Kapparis, 2018: 60).

<sup>408</sup> “Y de nuevo dice con gran solemnidad (*sc.* Demóstenes contra Neera), que hacía su faena por tres orificios (ἀπὸ τριῶν ἐργάζεσθαι ὁπῶν τὴν ἐργασίαν) (...) y la faena de que habla por tres orificios la tomó del orador Lisias (τὴν δ’ ἐργασίαν ἦν φησι τριῶν ἐκ τρυπημάτων, ἐκ τοῦ Λυσίου ῥήτορος σεμνῶς, que la menciona de forma solemne y con toda sutileza, ampliándola desvergonzadamente, pues lo único que dijo Lisias fue: ‘Antíoipe la cortesana, es decir, la que utiliza ambos orificios para el coito’ (ἡ Ἀντιόπη, μόνον γὰρ εἶπε Λυσίας, πόρνη, ἥτιι ἢ ἄμφω ταῖς ὁπαῖς τῇ μίξει κερημένη); y este, con total desvergüenza, lo exageró, diciendo tonterías abiertamente, que Neera hacía su trabajo por tres orificios (τὸ ἔργον Νέαιραν τελεῖν τριῶν ἐκ τρυπημάτων)” (Lys. *Fr.* 297 Floristán).

Floristán señala que en el discurso contra Neera no aparecen las palabras que Tzetzes atribuye a Demóstenes; también el mismo fragmento es mencionado por Hermógenes (Floristán, 2000: 344). Kapparis considera que esta alusión a los tres orificios sí pudo estar en el discurso original de Apolodoro en el [D.] 59.22 y posiblemente en el 59.108, refiriéndose a las prácticas de sexo oral, vaginal y anal de Neera (ἀπὸ τριῶν τρυπημάτων) (Kapparis, 2018: 60)

<sup>409</sup> La pieza (ahora perdida) correspondía a nº 3921 del Museo Arqueológico Etrusco de Florencia. El dibujo de la pieza es accesible en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0AD2AEC3-7141-4FAB-8948-082D39CA9EA5> [consultado el 21/09/2018].

<sup>410</sup> La pieza corresponde a la del Museo del Louvre G 13. El dibujo de la pieza es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/95FB4360-E3A6-47CF-BDEC-F7C7A1D94E5C> [consultado el 21/09/2018].

Kurke interpreta la escena como una representación de violencia y abuso sexual. Aunque no considera que las marcas en la cara y en los de las mujeres representadas no son una exageración de la edad sino de la fealdad “the females have large, sagging bodies, in which the contours of breast and buttocks are grotesquely exaggerated” (Kurke, 1997: 138).

graves consecuencias para las esclavas: de embarazos no deseados a enfermedades sexuales.

En el caso de las prostitutas libres, el uso del maquillaje también estaba extendido, aunque lo que más se cotizaba, aparentemente, era su consentimiento (o la apariencia de tal): cuando Lisístrata declara que “Habrà que ceder de mala gana (...) pues jamás goza el varón, si a la mujer no le place” (Ar. *Lys.* 162-166), estaba enfatizando el goce de la mujer como un valor añadido a la relación sexual. Tampoco es casual que los asistentes del simposio narrado en el *Banquete* de Jenofonte se exciten ante la representación erótica del amor de Dioniso y Ariadna por la apariencia de verdadera intimidad que se representa:

“(...) a partir de ese momento era cosa de ver los pasos y figuras de los amantes besándose y abrazándose. Y al ver que Dioniso, verdaderamente bello, y Ariadna, tan encantadora, se besaban en la boca muy de veras y no fingiendo, todos los espectadores estaban muy excitados. (...) No parecían actores entrenados para esa pantomima, sino personas a las que se les había permitido hacer lo que estaban deseando desde hacía tiempo. Al fin, al ver los convidados que entrambos quedaban abrazados y como retirándose para acostarse, los solteros juraron casarse y los casados salieron a galope en busca de sus mujeres para disfrutar de estas caricias” (X. *Smp.* 9.2-7).

Harris valora la sexualidad y la intimidad en clave positiva que podía existir en el matrimonio a través de este pasaje, señalando cómo, frente a otras alternativas (el prostíbulo, la casa de una hetera, etc.), los simposiastas excitados acuden a mantener relaciones sexuales con sus esposas (2018: 304-305).

Otra de las importantes desventajas que Strong señala en la vida de la prostituta es que el embarazo o el parto era una condición que les impedía trabajar, a diferencia de otras mujeres trabajadoras, además del riesgo de muerte, que ya hemos visto (Strong, 2012: 123).

Sin embargo, una de las desventajas más importantes para la prostituta libre era la fina línea que diferenciaba el consentimiento de la violación en la mentalidad antigua: por un lado, que ideológicamente se considerara más pernicioso la seducción frente a la violación porque la segunda ya incurría en el odio de las violentadas:

“Considero merecedores de menor castigo a los violadores que los seductores: a unos les impone la muerte, a otros les señala una doble pena, por estimar que quienes

actúan con violencia incurren en el odio a los violentados, mientras que los seductores de tal forma corrompen el alma, que hacen más suyas que de sus maridos a las mujeres ajenas; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quién son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros” (Lys. 1.33)

La percepción de violación se eliminaba cuando la mujer estaba en un espacio público, o por la falta de resistencia física<sup>411</sup>. Históricamente, el que las relaciones amorosas se percibieran como una conquista, y que el consentimiento se percibiera de una manera superficial, situaba a cualquier mujer que se prostituía, libre o esclava, en un terreno susceptible de sufrir violencia sexual<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> En Eurípides (*Tr.* 1000) Hécuba le echa en cara a Helena que no pudieron haberla violado porque Helena no gritó.

<sup>412</sup> La teoría de la “cultura de la violación” (*rape culture* en inglés) nace del feminismo de los años setenta. Esta teoría (sin un enfoque cultural específico) considera que una de las características comunes del patriarcado en las diferentes sociedades humanas es su manera de definir qué es violación frente a lo que no es; para el patriarcado, solo existe un tipo de violación (el de un desconocido en la calle) y un solo tipo de víctima: la mujer que forma parte del grupo de las “buenas”, sin estilos de vida “discutibles”, y una conducta irreprochable (no se emborracha, no viste provocativamente y no tiene o ha tenido varias parejas sexuales). Los violadores que no se ajustan al estereotipo (familiares, amigos, parejas, clientes...) difícilmente son reconocidos como agresores. En el caso de las víctimas de violación que no cumplen con los requisitos de las “mujeres buenas”, son susceptibles de ser *invisibilizadas* como víctimas de agresión (o incluso culparles de su propia agresión); a esto se suma la presunción de que hay determinadas mujeres que no pueden ser “violadas” (prostitutas por parte de sus clientes, esposas por parte de sus maridos, etc.).

Estos son algunos de los aspectos que configuran lo que se denomina “cultura de la violación”. Por supuesto, esta etiqueta podría aplicarse a casi la totalidad de las sociedades humanas a lo largo de la historia. El consentimiento en la relación sexual, los derechos humanos universales... son reivindicaciones muy actuales que están estrechamente conectadas a nuestra época, nuestras inquietudes y aspiraciones como sociedad, y vienen muy marcadas por los cambios socioculturales de los últimos doscientos años; los antiguos griegos no tenían estas inquietudes.

Una vez explicado esto, considero que un investigador de la talla de Edward Harris (2018: 310) emplee el concepto de “rape culture” para desmentir que la antigua Grecia lo fuera “porque los griegos se preocupaban de proteger a sus mujeres de la agresión y las querían” me parece una explicación muy pobre y gratuita, que demuestra su claro desconocimiento sobre qué se reivindica cuando se emplea el concepto de “cultura de violación” y qué aspectos secundarios implica, ya que, lejos de refutar su existencia (como parece que es su objetivo), usa unos lugares comunes que no hacen más que confirmar que la cultura griega sí formaba parte de la *rape-culture*.

Habría bastado, en mi opinión, que Harris hubiera cuestionado la utilidad de emplear una categorización que tiene sentido cuando se compara con otras sociedades y cronologías a fin de detectar un patrón de comportamiento (patriarcado), pero que no termina de ser útil por sí mismo al aplicarse a una sola sociedad que ni siquiera ha comenzado a plantearse la igualdad entre hombres y mujeres; difícilmente nos revelará algo que no conozcamos ya.

Como bien señala Sean Corner: “sexual intercourse was conceived as an asymmetrical act done by an active subject to a passive object, the passive role being taken by noncitizen others – women, slaves, and foreigners” (Corner, 2011: 66). Un ejemplo sería la escena de *Ar. Av.* 1256 en la que Pisetero amenaza con violar a la diosa Iris como le siga incordiando.

## Ocupaciones secundarias: la hipótesis sobre las tejedoras

Como cualquier otra trabajadora, cabe la posibilidad de que la prostituta libre tuviera otras ocupaciones laborales secundarias<sup>413</sup> o que incluso la propia prostitución fuera la ocupación secundaria y esporádica. Glazebrook y Henry señalan la posibilidad de que las proxenetas tuvieran una ocupación aparte de dirigir el burdel, poniéndolo en relación con las proxenetas del s. XIV en Inglaterra (2011: 11). En el caso de las esclavas, su actividad secundaria estaría supeditada a aquello que el dueño del burdel decidiera. Varios investigadores han señalado que el término más genérico y neutro para designar el prostíbulo, ἐργαστήριον, naciera del hecho de que el negocio sexual se diera en el mismo espacio que otro tipo de negocio (Glazebrook, 2011: 48). La mejor hipótesis planteada hasta la fecha es la asociación entre burdeles y talleres textiles:

Identificar la “industria” textil siempre ha supuesto un problema en el estudio de la Atenas clásica o postclásica. Por un lado, los talleres textiles no están mencionados explícitamente en las fuentes (como sí pasa con los talleres de cuchillos, armaduras, vasos, etc.)<sup>414</sup>. Por otro lado, tenemos constancia implícita de la existencia no solo de una producción textil doméstica (en la que las mujeres de la casa tejían la ropa que era utilizada por todos sus miembros) sino también de un negocio de fabricación y venta de textiles. La presencia de este negocio se percibe, sobre todo, a pequeña escala y en relación con las mujeres pobres que utilizaban la fabricación y venta de tejido para subsistir<sup>415</sup>.

Arqueológicamente, además, es difícil identificar los talleres textiles: gran parte de los materiales de fabricación (como los telares) se degradan con el tiempo y es difícil que lleguen a nosotros, por lo que la acumulación de estos materiales es difícil de encontrar; por otro lado, que culturalmente la mujer y la fabricación textil fueran unidas y que los talleres y el hogar de los artesanos constituyeran muchas veces el mismo edificio, complica todavía más este estudio.

---

<sup>413</sup> Desde vender (ver casos V y VI) a participar en un negocio familiar (capítulo 5).

<sup>414</sup> Como son los talleres (*ergasteria*) de Demóstenes: el de cuchillos (μαχαροποιουός) y el de camas (κλινοποιουός) (D. 27.9).

<sup>415</sup> Mujeres pobres vendiendo: Hom. *Il.* 433-436; Ar. *Ra.* 1340-1351.

Consejo de que las mujeres libres acogidas en casa se dediquen a tejer en X. *Mem.* 2.7.2; caso similar detectado por Wrenhaven en D. 57.45, donde Euxiteo menciona que muchas mujeres libres se han convertido en “laborers at the loom” debido a la pobreza (Wrenhaven, 2009: 369).

Elefantis, una vendedora de *himationes* (ἱματιοπωλις), en la inscripción IG II<sup>2</sup> 11254.

Un hombre vendiendo lana (ἐριοπώλης) en Ar. *Ra.* 1386-1388.

La única evidencia clara de una suerte de “industria” textil en Atenas es de tipo epigráfica: unas inscripciones en vasos votivos de personas manumitidas, el 81% de las mujeres que figuran (51 de 63) son identificadas como *ταλασιουργοί*, es decir, “tejedoras de lana”<sup>416</sup> (Wrenhaven, 2009: 367, 369). El alto coste de estas inscripciones, que implicaban el pago de un vaso votivo (*φιάλη*) y un impuesto estatal que rondaba las cien dracmas han llevado a algunos investigadores como Edward Cohen a conectar estas tejedoras con la prostitución (2006: 104-108).

Quizá la mejor puesta al día de la hipótesis sobre las “wool-workers” sea la de Kelly Wrenhaven (2009), que ha reinterpretado la teoría de la “spinning hetaira”<sup>417</sup> centrándose en la representación iconográfica de escenas claramente eróticas; en gran número de ellas ha detectado que suele aparecer un cesto colgado en la pared, marcando que se trata de un recinto interior (un burdel). Estos cestos, que son los mismos que aparecen en las representaciones no eróticas de mujeres tejiendo<sup>418</sup>, hacen que la investigadora se plantee que las esclavas de los burdeles tuvieran como ocupación secundaria el tejer, lo que a su vez constituiría un negocio secundario para el *ergasterion*. En esta clave interpreta el Edificio Z, excavado por Ursula Knigge cerca de la Puerta Sagrada del barrio Cerámico de Atenas, que funcionaría tanto de burdel como de taller lanista, en el que las esclavas cuando no estaban siendo prostitutas estarían tejiendo<sup>419</sup> (Wrenhaven, 2009: 378-380). El negocio del sexo, muy lucrativo, podía haber permitido a las esclavas ahorrar parte de las ganancias (que no se quedaba su amo) hasta comprar su libertad. Al mismo tiempo, denominarse como “tejedoras” era el eufemismo perfecto para utilizar en su inscripción votiva ya que no cargaba con el estigma moral que arrastraba la prostitución, sino que aludía a la ocupación secundaria que las hacía iguales a todas las mujeres (tejedoras por naturaleza) (Wrenhaven, 2009: 371).

---

<sup>416</sup> IG II<sup>2</sup> 1554 (Lide), IG II<sup>2</sup> 1556 (Rodia y Cordipe), IG II<sup>2</sup> 1557 (Itame y Olimpias), IG II<sup>2</sup> 1558 = I II<sup>5</sup> 772b (Maltake) son algunos ejemplos (también rastreables en el SEG 28:36). La mayor parte de los casos que estudia Wrenhaven corresponden al denominado *Catalogi Paterarum Argentearum* IG II<sup>2</sup> 1554-1578 y SEG 25: 177-180 (2009: 367).

<sup>417</sup> Esta hipótesis se basaba en entender que toda mujer que aparecía tejiendo en una pintura cerámica junto a un hombre que aparentemente la visitaba con una bolsa de dinero en la mano era una hetera. El problema de este tipo de interpretaciones es que son bastante subjetivas y los historiadores del arte son especialmente críticos, ya que muchas de estas imágenes no tienen connotaciones de negocio sexual ni una simbología que se pueda leer de esa manera adecuadamente (Wrenhaven, 2009: 371-373).

<sup>418</sup> Si la asociación entre la labor femenina de tejer y su atractivo explicaría que algunas escenas puedan sexualizar o erotizar la representación de esta actividad (Wrenhaven, 2009: 373).

<sup>419</sup> Glazebrook interpreta el propósito principal de este edificio como la producción textil, mientras que la prostitución sería la función secundaria (Glazebrook, 2011: 46).

## Clientela

La clientela de la prostitución en la Antigüedad griega era enteramente masculina. Los clientes de burdel tenían un perfil mucho más diverso de lo que la historiografía tradicional habitualmente ha reconocido: lejos de proceder de estratos marginales solamente (pobres, extranjeros, esclavos), también incluía a hombres de la élite social (ciudadana o meteca) dado que el burdel de por sí no era un espacio social o legalmente rechazado (Glazebrook, 2011: 53-54). Por supuesto, habría una diferencia entre aquellos hombres que, debido a sus medios económicos y su promoción social, tenían un amplio abanico de posibilidades para saciar sus deseos sexuales, frente a los hombres con restricciones económicas (los pobres) y/o sociales (esclavos<sup>420</sup>) cuyo acceso al sexo se limitaba al prostíbulo y a la taberna. Comediógrafos como Filemón ponen especial énfasis en la prostitución consumida por hombres jóvenes, que ellos relacionan con el mayor impulso sexual de la juventud, pero que también parece unido a las limitaciones que encontraban inicialmente en su promoción social entre sus iguales más mayores, y con la edad en que los atenienses se solían casar, alrededor de los treinta años (Burnett, 2012: 179). Quizás por este motivo la edad avanzada de algunos clientes pudo ser objeto de risa, no tanto porque recurrieran a los servicios de un burdel (acción que no cargaba con ningún estigma), sino porque cualquier impulso sexual se mostraba condicionado por los achaques propios de la edad: Bdelicleón, cuando promete procurar a su padre todo lo que a su avanzada edad le conviene, enumera papilla para sorber, un manto blando, una pelliza y una prostituta (*porne*) que le frote tanto el miembro como los riñones (Ar. V. 739). Cierta parecido guarda el fragmento de Anfis de *El infeliz*, en el que hablando de lechugas dice “si las come alguien entrado en los sesenta, cuando mantenga comercio con mujer (ὅποτε γυναικὸς λαμβάνοι κοινωνίαν) podría estar retorciéndose la noche entera sin hacer nada de lo que desea, en lugar del servicio con la mano frotando el destino impuesto” (Anfis, *Fr.* 20 Kassel-Austin).

También se deben considerar los cambios estacionales en el flujo de clientes y la movilidad de las esclavas de burdel según las *poleis* y las temporadas de festivales: Flemming señala cómo los *pornoboskoi* de los que habla Dion Crisóstomo estacionaban en diferentes *oikemata* a sus esclavas de ciudad en ciudad a fin de ganar cuantiosos

---

<sup>420</sup> Flemming (1999: 45) señala que, a juzgar por los nombres que figuran en los *lupanaria* de Pompeya, en la sociedad romana había una proporción considerable de esclavos como parte de la clientela del prostíbulo romano (1995: 45). Glazebrook también incluye a los esclavos como parte de la clientela de los prostíbulos griegos de época clásica y postclásica (2011: 53).

beneficios durante la época de festivales de los siglos I y II d.C. (Flemming, 1999: 46). Es posible que en época clásica se diera en Atenas una prostitución itinerante, aunque su alcance es más difícil de medir.

Igualmente difícil de calibrar es la clientela de las mujeres libres, ya que la falta de visibilidad de este tipo de prostitución en las fuentes hace que, inevitablemente, su clientela quede del mismo modo invisibilizada. Es posible que la sutileza de su funcionamiento no fuera muy distinta a la que parodia Aristófanes en *Pluto*, en el que un joven se prostituía a una clienta anciana a fin de que él y su familia sobrevivieran. Cuando la riqueza llega a todo el mundo, el joven deja de prostituirse, y la anciana se queja amargamente recordando cómo él: “podría pedirme veinte dracmas de plata para un manto, ocho para zapatos, o que comprara un chitóncillo a sus hermanas o un manto a su madre, y una vez me pidió cuatro medimnos de trigo” (Ar. *Pl.* 975-979). Es muy posible que la parodia cómica se sustente en el hecho de que una mujer mayor sea la cliente sexual de un joven varón, no en el hecho de que un ciudadano o ciudadana pobre se prostituyeran de manera discreta para obtener un pago monetario<sup>421</sup> o en especie para asegurar la supervivencia de su familia. Así pues, es posible que esté reflejando el tipo de transacciones que podían llegar a ser habituales entre el cliente de la prostituta (o prostituto) libre, un pago basado en regalos o concesiones (o en la apariencia de regalos y concesiones).

## **Precios**

La prostitución no era un negocio que requiriera el uso de dinero para funcionar; de hecho, la prostitución se atestigua en gran parte de las sociedades y culturas mucho antes de que aparezca y empiece a usarse la moneda. No obstante, la llegada del dinero afectó y condicionó buena parte del funcionamiento y las transacciones del negocio sexual (Schaps, 2004: 160). La falta de restricciones en el mundo griego ayudó a que la prostitución como negocio fuera bastante próspero, una prosperidad que Kapparis vincula al “development of a vigorous and multi-tiered sex market” que no solo beneficiaba a los

---

<sup>421</sup> Un pago monetario que, tal y como señaló Loomis, parece bastante exagerado (1998: 170).



directamente implicados sino también a la propia *polis* a través de los impuestos que recaudaba<sup>422</sup> (Kapparis, 2018: 266, 271-275).

Pese a la gran cantidad de datos que tenemos referidos a las personas que participaban en el trabajo sexual frente a otros trabajos ejercidos por mujeres, lo cierto es que existe una gran dificultad a la hora de evaluar los precios que las fuentes dan sobre la trata. El hecho de que gran parte de nuestras fuentes procedan de la comedia hacen que Loomis recomiende grandes dosis de cautela, más teniendo en consideración que el contexto sexual de este tipo de bromas potenciaba aún más la posibilidad de exagerar en cantidades y precios. Aun con todo, el investigador considera que la naturaleza de los cargos sexuales variaba considerablemente dependiendo de lo que hacía atractiva a la prostituta, así como los recursos y la urgencia del cliente<sup>423</sup> (1998: 184).

El tipo de postura sexual, por ejemplo, podía llevar asociado diferente cobro. Platón el Cómico describe diferentes posturas sexuales como ofrendas para pedir los favores de Afrodita. Aunque cauteloso a la hora de proponerlo, Loomis interpreta este catálogo erótico en clave de posibles cobros habituales de prostitutas y prostitutos dependiendo de las posturas sexuales que se adoptaran: una dracma por el ‘dios que se dobla e impulsa las caderas hacia delante’ (Λόρδωνι δραχμή), “tres óbolos por el dios que se agacha (Κυβδάσῳι τριώβολον ἤρωι Κέλητι δέρμα καὶ θυλήματα)” (Platón Com. *Fr.* 188 Kassel-Austin, lín. 17-18) (Loomis, 1998: 166-168).

Ya hemos visto que la edad tendía a abaratar el precio de la prostituta. Loomis pone el ejemplo de la hetera Lais (la Mayor) quien, según Epícrates (*Fr.* 3 Kassel Austin) pasó de cobrar el equivalente a cuatro dracmas en su juventud a tres óbolos (Loomis 1998 168). Tres óbolos es el precio que figura en el fragmento 293 Kassel-Austin del comediógrafo Antífanes, y es el precio que Loomis considera el estándar para una prostituta típica entre los siglos V y IV a.C., tal y como recalca en varias ocasiones<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> El *πορνικὸν τέλος* o impuesto sobre la prostitución es mencionado por Esquines (1.119). Las investigadoras Madeleine Henry y Sharon James consideran que eran pagados por los proxenetas de ambos sexos en relación con cada individuo que era prostituido (Henry, James, 2012: 88).

<sup>423</sup> A la hora de ilustrar el cómo las necesidades y la urgencia del cliente podía encarecer el precio en la negociación sexual, Loomis (1998: 167) se refiere a la bailarina que el Eurípides aristofánico contrata para entretener al arquero escita que vigila las Tesmoforias. El pago es de una dracma, un precio más alto del usual (como veremos a continuación), quizá por la propia prisa del personaje de Eurípides por rescatar a su pariente (*Ar. Th.* 1193-1196).

<sup>424</sup> Si bien en sus conclusiones plantea que el precio estándar pudiera moverse entre los tres y cinco óbolos, con pocas variaciones cronológicas (Loomis, 1998: 185).

(1998: 168, 169, 175). Tres óbolos también sería la paga que un trabajador no especializado podía ganar al día (Kapparis, 2018: 308).

Por debajo de este precio serían las consideradas “prostitutas asequibles” que podían contratarse en la calle o de opción más barata de un burdel. En dos de sus fragmentos Eubulo se refiere a prostitutas de “calderilla” (μικροῦ πρίασθαι κέρματος τὴν ἡδονήν)<sup>425</sup>, contrastando favorablemente los costes (tanto monetarios como los de otro tipo) de las *pornai* frente a los amores ilícitos de una mujer casada, si bien la cantidad de esta “calderilla” no es precisada. Podría tratarse de un óbolo, atendiendo a la referencia de Filemón (*Fr.* 3 Kassel-Austin) sobre las chicas de los *porneia*, aunque Loomis señala que el óbolo podría tener un sentido más relativo que absoluto (o incluso tratarse de una exageración por lo bajo) (Loomis, 1998: 170-171). Este precio tan bajo parece ir ligado a la condición de esclava de estas mujeres y al tipo de actividad (sexual) que requería poca especialización<sup>426</sup>.

El caso de las prostitutas libres (no profesionalizadas como “acompañantes”) es más difícil de discernir en las fuentes. Sabemos que el precio de una prostituta libre podía ser sensiblemente mayor que el de una esclava: cuando Apolodoro dice que Nicáreta de nombre llamó a sus esclavas “hijas” para poder cobrar los máximos honorarios a quienes quisieran tener intimidad con ellas ([D.] 59.19) nos está indiciando de manera indirecta que los servicios sexuales de mujeres libres se cotizaban mejor. El problema es que no sabemos cuánto mejor se pagaba y muy difícilmente podremos saberlo, dada la discreción con la que se llevaban a cabo las transacciones (muy especialmente con las mujeres atenienses casadas).

## Valoración social

La prostitución cumplía una función social muy importante dentro de la *polis* ateniense, ya que creaba un espacio (el burdel) donde los hombres (particularmente los jóvenes sin casar<sup>427</sup>) podían desarrollar su sexualidad sin atentar contra “la propiedad” de

---

<sup>425</sup> La misma estructura y en la misma línea 7 en ambos fragmentos 67 y 82 Kassel-Austin.

<sup>426</sup> Al contrario del grado de especialización requerido en las heteras, aunque fueran esclavas de un burdel (*vid.* apartado 3.2.3).

<sup>427</sup> Recordemos que la edad generalmente considerada como “adecuada” para que un ciudadano ateniense se casara era a partir de los treinta. Para Burnett, el hecho de que muchos de estos jóvenes todavía estuvieran viviendo en el *oikos* de su padre acrecentaba el conflicto (Burnett, 2012: 180).

otros hombres (es decir, sus esposas, hijas, hermanas<sup>428</sup>, esclavas domésticas<sup>429</sup>, etc.), y establecían lazos de camaradería entre sí<sup>430</sup>.

Acudir al prostíbulo era una forma conveniente, barata y segura de acceder al sexo (Glazebrook, 2011: 53). No obstante, pese a que la prostitución cumplía una función social clara y perceptible de la que los propios antiguos eran conscientes (Filemón, *Fr.* 3 Kassel-Austin), la sociedad griega denostaba profundamente a las personas que practicaban el negocio sexual. Algunos autores como Edward Cohen han tratado de poner en cuestión esta postura, reivindicado que la mala consideración de la prostitución proviene de nuestra mentalidad actual y no es un reflejo de la antigüedad<sup>431</sup>; sin embargo, como ha apuntado Wrenhaven, el argumento de Cohen no se sostiene cuando dedicarse o haberse dedicado a la prostitución en el pasado era una poderosa arma para arrebatar a un varón ateniense su ciudadanía (Wrenhaven, 2009: 382), ni tampoco al ver que una manera de desprestigiar a un ciudadano era sugerir que su madre había sido prostituta, fuera o no cierto<sup>432</sup>. También resulta significativo que la profesión de prostituta no aparezca en las tumbas o inscripciones votivas de aquellas personas que se dedicaron al

---

<sup>428</sup> El atentado contra la propiedad familiar también podía darse dentro de la propia familia: más allá de la reprobación moral al incesto (que Platón enmarca dentro de las “leyes no escritas”, *Leg.* 8.838a-b), Burnett interpreta que en la mentalidad griega el incesto era reprobable también porque constituía un atentado contra la propiedad paterna: “the wombs of wife, sister, or aunt were paternal property in which it would be an abomination for a son to labour”. El pecado de Edipo, por ejemplo, fue “arar donde él mismo había sido cosechado” (en referencia *Soph. O.T.* 1485) (Burnett, 2012: 182).

<sup>429</sup> El acceso sexual a los esclavos domésticos solo podía darse con el beneplácito del dueño (Glazebrook, 2005: 44). Sin embargo, Edward Cohen sostiene que incluso los esclavos estarían protegidos contra las agresiones sexuales de sus dueños (2000: 160-162).

<sup>430</sup> Burnett considera que la primera vez que el joven accedía al prostíbulo podía haber constituido incluso un evento familiar, interpretando en esta clave ciertos vasos de principios del siglo V a.C. (como sería el vaso de figuras rojas ARV 276.70, del Tampa Museum of Art 86.70), que mostrarían al padre, como representante de la línea familiar, abriendo camino al joven no solo de la *palaistra* sino también al *ergasterion* (Burnett, 2012: 181-182).

<sup>431</sup> Cf. Cohen, E. (2003): “Athenian Prostitution as a Liberal Profession”, en G.W. Bakewell y J.P. Sickinger (eds.) *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, pp. 214-236 (*apud* Wrenhaven, 2009).

<sup>432</sup> Especialmente en oratoria, los oponentes aprovechaban que la falta de registros públicos relativos a mujeres atenienses hacía particularmente difícil que sus hijos se defendieran de tales acusaciones probando que no era así. En cualquier caso, Strong señala que ser hijo de una mujer que había ejercido la prostitución, si bien vergonzoso, no condenaba a su hijo a la deshonra ni por sí sola bastaba para quitarle la ciudadanía (Strong, 2012: 130-131).

oficio, sino que prefirieron consignar otras ocupaciones o identificarse con otra atribución (madre de, esposa de, etc.)<sup>433</sup>.

Quizás el hecho de que el trabajo de prostíbulo se diera en un ámbito público y fuera más “visible” contribuyera a que cualquiera que trabajara en el local fuera especialmente denigrado. No es casual que Aristófanes trate de desprestigiar a Aspasia de Mileto reduciéndola a una simple proxeneta en *Acarnienses*, al decir que el rapto de dos de sus prostitutas (πόρνα δύο) había sido la causa de la Guerra del Peloponeso (vv. 523-531).

Otro motivo era que las personas que dirigían el burdel solían ser asociadas con una codicia insaciable, tal como refleja Alexis: “Primero, respecto a su ganancia (πρὸς τὸ κέρδος) y el despojo del prójimo, todo lo demás les es secundario, y traman planes contra todos” (Alexis, *Fr.* 103 Kassel-Austin). Aunque no directamente, Teofrastro (*Char.* 6.2-3) también parece aludir a la codicia del proxeneta cuando considera que el Hombre que ha perdido todo el sentido es apto para mantener una posada, un burdel (πανδοκεῦσαι καὶ πορνοβοσκῆσαι), o recaudar impuestos, trabajos caracterizados por la alta ganancia económica. Es llamativo que este deseo de lucrarse, sin embargo, no se le atribuyera también a las prostitutas de burdel (Flemming, 1999: 50), quizás porque su condición de esclavas y el entorno de trabajo difícilmente daban pie a crear este tipo de narrativa<sup>434</sup>.

La baja consideración de las prostitutas en general y de las trabajadoras de burdel en particular iba ligada a su plena disponibilidad a cualquiera que las solicitase. Esto tenía, por un lado, una carga moral:

“El día en que la mujer hace entrega de su cuerpo y abandona la norma del pudor, al momento se aleja de la sensatez hasta el punto de considerar enemigos a los de casa,

---

<sup>433</sup>Es comprensible que las *pornai* liberadas evitaran dejar constancia de su anterior pertenencia al negocio sexual y prefirieran cualquier otra designación inocua en su registro público de manumisión. Del mismo modo, Wrenhaven plantea que los magistrados que registraban las manumisiones prefieran evitar dejar constancia explícita de que antiguas prostitutas se integraban en la clase meteca al ser liberadas. Similarmente, los antiguos dueños de las esclavas, cuyos nombres aparecían junto a las manumitidas, tampoco estarían interesados en ser asociados con proxenetas, por lo que los eufemismos (como *talasiourgoi*) vendrían a evitar esa asociación explícita (Wrenhaven, 2009: 384).

La reticencia a relacionarse con la prostitución no era en absoluto particular del caso griego, también se daba en la cultura funeraria romana (Treggiari, 1979: 73).

<sup>434</sup>Nada de esto impidió, no obstante, que se creara una narrativa en torno al engaño y la falsedad de la prostituta (como en Filemón, *Fr.* 3 Kassel-Austin; Alexis, *Fr.* 103 Kassel-Austin).

dignos de confianza a los extraños y de tener la opinión contraria sobre el bien y el mal”<sup>435</sup> (Lys. Fr. 283 Floristán).

De manera semejante Apolodoro condena a Neera diciendo: “La que a la sazón estaba bajo otros y acompañaba a quien le pagaba, ¿qué creéis que hacía? ¿Acaso no ceder en todos los placeres ante quienes la usaban? (ἄρ’ οὐχόπηρετεῖν τοῖς χρωμένοις εἰς ἀπάσας ἡδονάς)” ([D.] 59. 108). La plena disponibilidad de la prostituta para cualquier cliente era lo que la hacía comparable a un “bañero”. Esta equiparación metafórica, con la que abríamos este caso, no es, sin embargo, exclusiva de Ateneo de Naucratis: Aristófanes ya la había utilizado dos veces en *Caballeros*<sup>436</sup>, quizás porque la asociación entre unas y otros ni siquiera era original de él sino parte de un dicho popular; o, como Kurke ha defendido, fuera reflejo de la repulsión aristocrática de compartir con personas de baja calaña negocios y transacciones en la misma esfera pública (Kurke, 1997: 131).

Por otro lado, la plena disponibilidad de las “chicas del prostíbulo” se debía, principalmente, a su condición esclava, lo que acababa siendo la principal causa de su baja consideración: cuando Lisias busca desprestigiar el testimonio de una prostituta enfatiza su estatus esclavo (πόρνης ἀνθρώπου) (Lys. 4.9). Después de pedir que su testimonio no tenga la misma importancia que si se tratara de una mujer libre (4.13), recalca lo mucho que le enoja el que “por una mujerzuela ramera y esclava (πόρνην καὶ δούλην ἀνθρώπου) me haya expuesto a lo más grave” (Lys. 4.19). Tampoco es casual que Apolodoro a fin de desprestigiar a Neera la conecte no solo con la prostitución sino también con la esclavitud<sup>437</sup>.

La asociación de la prostituta con la esclava, y la esclava con un objeto queda perfectamente reflejada en el final del fragmento 3 de Filemón, con la actitud del cliente respecto a la prostituta al terminar el coito: “sales: mándala a hacer puñetas, nada tiene que ver contigo”.

---

<sup>435</sup> Λυσίου. ἦ γὰρ ἂν ἡμέρα γυνὴ προδῶ τὸ σῶμα καὶ τὴν τάξιν λίπη τῆς αἰδοῦς, εὐθέως παραλλάττει τῶν φρενῶν, ὥστε νομίζειν τοὺς μὲν οἰκείους ἐχθροὺς, τοὺς δ’ ἄλλοτριούς πιστούς, περὶ δὲ τῶν καλῶν καὶ αἰσχυρῶν ἐναντίαν ἔχειν τὴν γνώμην.

<sup>436</sup> Morcillero relaciona a ambos (a las prostitutas y a los bañeros) con el destino de Paflagonio: “Se emborrachará con las putas, aguantará insultos y beberá el agua sucia de las casas de baño” (Ar. Eq. 1397-1401); acto seguido, Demo insiste en la asociación: “Atinaste en lo que se merece, desgañitarse entre putas y bañeros (πόρναισι καὶ βαλανεῦσι)” (Ar. Eq. 1402-1408).

<sup>437</sup> Ya hemos visto varias de sus alusiones en apartados anteriores, pero especialmente significativo es en el 59.108, al recordar que trabajaba con su cuerpo “alquilada por Nicáreta, cuando todavía era de ella (μισθωθεῖσα ὑπὸ τῆς Νικαρέτης, ὅτε ἔτι ἐκείνης ἦν)”.

En ese sentido, la prostitución ejercida por las mujeres libres no contaba con la mácula de la baja consideración de la esclava. No obstante, la visibilidad de su trabajo sexual en el ámbito público y la búsqueda activa de clientes podían ser infamantes, porque *de facto* no las distinguía de las esclavas. Es probable que las prostitutas que trabajaban en tabernas o en la calle tuvieran una escasa valoración social y fueran del mismo modo despreciadas.

Aunque la prostitución de mujeres libres (ciudadanas incluso) ya fuera por su cuenta o instigada por sus familiares estaba mal vista y se trataba de restringir, bastaba con que “no fuera vista”, es decir, que fuera poco visible de cara al resto de la sociedad, para que no fuera percibida. Al darse con frecuencia en el ámbito privado (generalmente en la casa de la mujer) y al estar sujeta a una temporalidad (o a una sensación de temporalidad), era fácil que con los medios adecuados (esclavos actuando como intermediarios, falta de implicación directa entre los familiares varones de la mujer con el cliente, etc.) se ocultase de manera efectiva el negocio sexual o que incluso no se percibiera como tal. Es por este motivo que la prostitución de mujeres libres era la única capaz de “esquivar” la infamia al ser potencialmente (y siempre que no saliera a la luz) la más discreta.

### 3.2.3. Caso IV: Acompañantes e intérpretes musicales

“Cuando se retiraron las mesas, hicieron las libaciones y cantaron al peán, se les presentó para la fiesta un hombre de Siracusa, acompañado de una buena flautista y una bailarina experta en acrobacias, y de un muchacho muy agraciado que tocaba muy bien la cítara y bailaba<sup>438</sup>” (X. *Smp.* 2.1).

#### El entretenimiento lúdico como trabajo

Tanto heteras como bailarinas, citaristas, arpistas y flautistas, tenían un nexo común: su trabajo principal se centraba en entretener, divertir y alegrar a los clientes, mientras que la concesión de favores sexuales era la actividad secundaria, supeditada a la anterior.

Había dos esferas sociales diferenciadas entre las cuales estas mujeres se movían: una pública y visible (la de la cultura popular, burdeles y tabernas) frente a una privada y

---

<sup>438</sup> ὡς δ' ἀφηρέθησαν αἱ τράπεζαι καὶ ἔσπεισάν τε καὶ ἐπαιάνισαν, ἔρχεται αὐτοῖς ἐπὶ κῶμον Συρακόσιός τις ἄνθρωπος, ἔχων τε αὐλητρίδα ἀγαθὴν καὶ ὀρχηστρίδα τῶν τὰ θαύματα δυναμένων ποιεῖν, καὶ παῖδα πάνυ γε ὠραῖον καὶ πάνυ καλῶς κιθαρίζοντα.

discreta (la de la cultura de la élite, el simposio). Tanto heteras, bailarinas e intérpretes musicales podían estar presentes en estos dos ámbitos.

Dado que tanto el burdel ha sido tratado en el apartado 3.2.1., y puesto que la taberna se analiza como espacio de entretenimiento en el apartado 4.2.2., en este apartado nos centraremos especialmente en el simposio y en la cultura de la élite.

### ***El simposio***

El simposio se constituía como el espacio lúdico por excelencia de la élite ateniense (aunque no en exclusiva)<sup>439</sup>. Su carácter privado estaba muy vinculado a que se desarrollaba dentro de la casa de un particular, el anfitrión. Dependiendo de su capacidad adquisitiva, podía disponer de una habitación propia habilitada para la celebración de estas fiestas de beber (el *andron*), con una decoración propia en las paredes y espacio suficiente para que varios amigos pudieran ser invitados a la vez<sup>440</sup>. En origen, la actividad estrella del simposio venía después de la cena, la ingesta de vino que los asistentes tomaban recostados mientras socializaban entre sí: haciendo bromas, discutiendo de política, debatiendo sobre la naturaleza del amor, cantando, escuchando música, creando lazos homosexuales al mismo tiempo que se daba una atmósfera desinhibida donde la presencia de mujeres contratadas para entretener podía dar lugar a la actividad heterosexual (King, 2013: 274). La cena en estas fiestas era meramente testimonial. Sin embargo, con el tiempo la cena antes del simposio cobró mucha importancia (como queda reflejada en las detalladas conversaciones culinarias recogidas por Ateneo de Naucratis en el siglo II d.C.).

Este espacio de sociabilidad era puramente masculino; las mujeres que aparecían en el simposio no tenían otro objeto que actuar como refuerzo de esas relaciones y ofrecer otras maneras de entretenimiento alternativos (musicales, artísticos, retóricos). Es por este

---

<sup>439</sup> Algunos de los invitados podían ser amigos o socios extranjeros, como se apunta en Ar. V. 1219-1222.

No todos los simposios los organizaba la élite: actualmente, algunos investigadores (como Pellizer) se han centrado en los simposios que organizaban hombres de escala social “más baja”, como podrían ser los comerciantes, artesanos o “peasant classes” (King, 2013: 273-274). (cf. Pellizer, E. (1990): “Outlines of a morphology of sympotic entertainment” in P. Murray (ed.), *Sympotica: a symposium on the symposion*, Oxford, pp. 177-184).

En cualquier caso, como apunta Blazebly, el simposio ateniense nunca fue concebido como un espacio en el que cualquiera fuera incluido: “Its very exclusivity marked it, and its participants, as a cut above the ordinary populace –or at least, it did in theory” (2011: 99).

<sup>440</sup> Para King, el tamaño del grupo rondaría entre los 14 y 30 hombres asistentes, dos por cada diván (King, 2013: 273). Sin embargo, dependiendo de los recursos del anfitrión, es posible que no tuviera habitación propia ni espacio suficiente para tantos invitados.

motivo por el que las mujeres consideradas “decentes” (las hijas, las esposas, cualquier mujer de la familia) estaban excluidas<sup>441</sup>, ya que en un simposio el ideal aristocrático de segregación sexual se rompería por la presencia de hombres de fuera de su ámbito familiar<sup>442</sup>. No en balde, el ideal de segregación sexual y la cultura del simposio eran dos instituciones *de* y *para* la élite ateniense, por lo que no es de extrañar que tuvieran una férrea aplicación real. A la par que se construye el espacio del simposio, la élite “inventa” la figura de la hetera para habitarlo<sup>443</sup>. Kurke sitúa esta “invención” y la de la cultura del simposio en el siglo VI a.C., como espacio propio diferenciado del proceso democrático (Kurke, 1997 116-117).

En este apartado se empleará la palabra “hetera” replicando este uso discursivo de la aristocracia en el ambiente de simposio<sup>444</sup> aunque, como ya se ha comprobado, fuera de este ambiente, la hetera podía no ser más que una *porne* alquilada de un prostíbulo (tal y como parece sugerir Apolodoro en su variable calificación a Neera como hetera o *porne* en su discurso). La aristocracia y el interlocutor eran, a fin de cuentas, quienes establecían la diferenciación.

---

<sup>441</sup> “(...) ni las mujeres casadas (αἱ γαμεταὶ γυναῖκες) van con los maridos a los banquetes (ἐπὶ τὰ δεῖπνα), ni les parece bien comer con extraños, y menos con los primeros que se encuentran” (Is. 3. 14).

No sabemos hasta qué punto la mención de Plutarco de que Sócrates recomendaba a sus amigos acudir con sus esposas a las fiestas y simposios de Aspasia de Mileto en el siglo V a.C. (*Per.* 24.3) esté contaminada por la influencia romana de la época de Plutarco (donde la presencia de las esposas en las cenas era más habitual), si marca la excepcionalidad de la figura de Aspasia, o si, simplemente, referencia una postura alternativa a la más tradicional ateniense.

<sup>442</sup> Joan Burton defiende que las esposas y otras mujeres de la familia podían estar presentes en los simposios que solo hubiera familiares como invitados (Burton, 1998: 147), y que incluso las mujeres organizarían sus propios simposios (Burton, 1998: 150-154). Sean Corner responde a esta hipótesis con un artículo donde pone en cuestión las interpretaciones de Burton, siendo su principal objeción que la investigadora denomine “simposio” a comidas o cenas familiares, el *pannychis* (festivales de mujeres nocturnos), etc., ya que las fuentes tratan al simposio como un término distintivo solo aplicado a las bebidas convivales nocturnas entre hombres de dentro y fuera de la familia, “male homosocial association” (Corner, 2012: 43).

<sup>443</sup> Y para restringir, al mismo tiempo, cualquier posibilidad de una mujer “decente” de poder cohabitarlo: Apolodoro emplea como refuerzo el hecho de que Neera participara en banquetes y simposios “como si fuera una hetera” (αὐτῆι ὡς ἄν ἑταίρα οὖσα) ([D]. 59. 24), una idea que repite con variaciones a lo largo de toda su acusación, siendo reseñable que mencione que Neera “estaba públicamente en todas partes (συνῆν τ’ ἐμφανῶς ὅποτε βουλευθεῖη πανταχοῦ), siempre que quería, tomando a honor su licencia ante quienes les veían” ([D]. 59. 33). Iseo se apoya en el mismo supuesto ideológico cuando sostiene que “seguramente nadie se habría atrevido a dar serenatas a una mujer casada; ni las mujeres casadas (αἱ γαμεταὶ γυναῖκες) van con los maridos a los banquetes (τὰ δεῖπνα), ni les parece bien comer con extraños, y menos con los primeros que se encuentran” (Iseo III 14)

<sup>444</sup> Ya fuera en casa del anfitrión o la propia hetera la anfitriona del simposio (como pudo haber sido la hetera Teodota, que recibía en casa a sus clientes: X. *Mem.* 3. 11).



## *Las acompañantes (ἑταίραι)*

Ya hemos visto que ἑταίρα fue un término creado por la aristocracia para separarse culturalmente del ciudadano común. Parte del ideal aristocrático se basaba en la circulación de la χάρις, “gracia”, el intercambio de regalos<sup>445</sup>, en oposición al negocio comercial, basado en el intercambio de dinero (Kurke, 1997: 112). Esto se ve bien ejemplificado en el contraste entre algunos nombres de heteras, asociados a los metales nobles (Oro, Plata)<sup>446</sup>, frente a algunos nombres de prostitutas de burdel, asociados a la mercantilización de sus servicios (Óbole, Charitopolis, Maltaca)<sup>447</sup>.

Pero, exactamente, ¿cuál era la naturaleza del trabajo lúdico de la hetera? El trabajo de una intérprete musical está unido a un objeto (su instrumento) y una actividad clara (tocarlo), así que las habilidades que tiene que demostrar son igualmente claras (coordinación, afinamiento, melodía...). De manera semejante, las habilidades de una bailarina dependen directamente de su capacidad para realizar una danza. Sin embargo, es complicado definir con exactitud en qué consistía el trabajo de una acompañante y qué habilidades debía demostrar. En su *Historia secreta* (9.1-54), Procopio intenta desacreditar a la emperatriz Teodora señalando que no estaba entrenada para nada (que no sabía cantar ni tocar un instrumento) y que, por tanto, no era nada más que una “hetera” (lo que a la altura del siglo VI d.C. ya era sinónimo de prostituta).

Sin embargo, Kapparis señala cómo Procopio se contradice a sí mismo cuando reconoce que Teodora era entretenida, sabía ser divertida, hacer bromas, etc. (Kapparis, 2018: 60). Las capacidades de Teodora correspondían a las típicas que se esperaba de una acompañante. Dada la naturaleza “inmaterial” de estas habilidades, es comprensible que muchas veces los autores antiguos no fueran capaces de determinar con exactitud cuáles

---

<sup>445</sup> La palabra griega para “regalo” es δῶρον, también utilizada para referirse al “soborno” (Lyons, 2013: 30), frente a χάρις, que tenía un connotación de reciprocidad más próxima a la nuestra (Lyons, 2013: 110).

<sup>446</sup> Sobre Χρυσίς: Kurke, 1997: 116-117; Wrenhaven, 2009: 380).

Sobre la asociación de la nobleza con los metales: Deborah Lyons apunta que en muchas sociedades, la riqueza masculina es dura y duradera y se manifieste a través de objetos de metal o piedra; estos se diferencian de aquellos que evocan la riqueza femenina, que son suaves y efímeros, como los textiles. Estas dos categorías distinguen una división sexual del trabajo pero también una construcción ideológica sobre la naturaleza de los sexos (Lyons, 2013: 16). Así pues, la mujer no sería más que otro objeto, aunque fuera “a *charis*-matic one” (Lyons, 2013: 112).

<sup>447</sup> Μαλθάκη significa “suave”, Χαριτοπωλις “la que vende favores”, Óbole podría referirse a la cantidad pagada por sus servicios (Kurke, 1997: 130; Wrenhaven, 2009: 380).

En la *defixio* DTA 68, de Patisia (s. III a.C.) figura una Χαριτοπωλις, literalmente la que “vende gracias” / “favores”, que se podría interpretar como la mercantilización incluso de la cultura de la reciprocidad.

eran y redujeran todas ellas a la personalidad particular y distintiva de ciertas heteras destacadas.

La inmaterialidad de las actividades de la hetera también afecta al tipo de formación que podía recibir: en las fuentes nunca se llega a explicar qué tipo de educación y entrenamiento tenía una hetera, aunque se deje caer que lo tenían<sup>448</sup>, y muchas veces por contexto parece que los autores se refieren a un entrenamiento de tipo sexual<sup>449</sup>. Sin embargo, Kapparis considera que el gran costo que tenían las acompañantes profesionales iba más allá de su aspecto, su edad o sus habilidades sexuales, ya que todo esto y de forma mucho más barata lo podía obtener por una prostituta del burdel. Para Kapparis, la formación de la hetera era aquello por lo que los clientes realmente pagaban, ya que era lo que la diferenciaba de cualquier otra prostituta (Kapparis, 2018: 47). Aunque no podemos inferir mucho de la formación de la hetera, sí podemos intentar imaginar el fruto de su entrenamiento, la serie de habilidades inmateriales que podían haber adquirido.

En primer lugar sus “habilidades sociales” y su personalidad distintiva. Ser capaz de mantener conversaciones agradables constituía una parte importante del arte de la hetera (McClure, 2003: 265). La labia, la habilidad para improvisar bromas, hacer referencias culturales, filosóficas y contar acertijos con una gracia más o menos teatralizada, eran las armas más importantes de la hetera (McClure, 2003: 261).

Todas estas capacidades sociales acababan configurando la propia personalidad de la hetera, a la que interesaba que fueran lo más distintivas posible para resultar insustituible. McClure considera que parte del atractivo de su personalidad dependería de su capacidad para alternar la sofisticación con la rapidez en sus respuestas y la agudeza

---

<sup>448</sup> Kapparis interpreta que en *Memorabilia*, de manera implícita se insinúa que la formación de Teodota había sido gradual, como si hubiera sido una “aprendiz” de hetera, y que este aprendizaje había sido llevado por su hermana mayor, su madre, y su propia experiencia en los simposios (Kapparis, 2018: 59).

<sup>449</sup> Nicáreta habría criado y educado a Neera en la τέχνη del trabajo que iba a desempeñar ([D.] 59. 18). Por cómo Apolodoro alude a la naturaleza sexual de los trabajos de Neera en su niñez, da la sensación de que esa “técnica” era sexual o que, más bien, Apolodoro no podía aludir a otro tipo de formación ni tenía intención de hacerlo, porque su interés era desprestigiar a Neera, no hacer un relato fidedigno de su persona. También Alexis (Fr. 103 Kassel-Austin) habla de proxenetas “que toman heteras novatas, primerizas en el oficio” y que en seguida “las remodelan, de tal modo que ni en maneras ni en apariencias continúan ya siendo las mismas”, detallando, acto seguido, la serie de “trucos” que se emplean para alterar su apariencia, resaltando u ocultando defectos físicos. Claramente Alexis se está centrando en la naturaleza sexual de los servicios que van a ofrecer (como hemos visto en el apartado 3.2.2.), aunque su mención de las “heteras” no está aludiendo a las acompañantes de un simposio, sino que claramente se está refiriendo a las prostitutas de un burdel.

de sus observaciones, donde el sentido del humor subversivo desempeñaría un importante papel, ya que este tipo de humor, fuertemente asociado a la insolencia masculina, en una acompañante tendría una gran carga erótica (McClure, 2003: 268-272).

Conocer la etiqueta del simposio y saber comportarse en él era otro aspecto fundamental de la hetera. Además de cuidar muy bien su aspecto y su olor corporal, debía cuidar su imagen y reputación mostrando mesura al beber vino<sup>450</sup> (Kapparis, 2018: 58). Y conforme el banquete previo fue cobrando relevancia en los simposios, saber controlarse con la comida también formaría parte de la etiqueta<sup>451</sup>.

Quizás el aspecto que más resaltan las fuentes era la capacidad de seducción de la hetera y su habilidad para manipular a sus amantes/clientes para su propio beneficio. Como una auténtica actriz<sup>452</sup>, era capaz de moverse adecuadamente dentro del lenguaje de la “amistad” (φιλία) y la εὐεργεσία típico de la aristocracia (Kapparis, 2018: 49), que no hacían otra cosa que embellecer lo que no dejaba de ser una transacción que no era tratada como tal. La reticencia a tratar la relación hetera-cliente como una transacción hacía que la acompañante, mientras estaba bajo la “protección” (contrato) de su amante no fuera percibida por este ni como un objeto (*porne* de burdel) ni como una esposa legítima, sino algo intermedio, una especie de “concubina” potencial (παλλακή). Sin embargo, cuando esta transacción se interrumpía y, sobre todo, en los casos en los que se interrumpía porque la hetera había encontrado otro cliente, la sensación de despecho y de haber sido manipulado era muy frecuente en el antiguo cliente que había perdido el

---

<sup>450</sup> Recordemos que por naturaleza se consideraba que las mujeres carecían de control a la hora de beber vino (vid. apartado 2.1.2). Blazeby considera que el beber en compañía de hombres desconocidos era otro punto de transgresión que cometía la hetera/prostituta en el simposio, frente a la mujer decente que no bebía sola sino que cuando lo hacía era acompañada en reuniones o eventos familiares (Blazeby, 2011: 88-91).

<sup>451</sup> Las directrices de etiqueta a la hora de comer son recogidas por Eubulo (Fr. 41 y 42 Kassel-Austin). Para Kurke, guardan similitudes con las planteadas por Luciano en sus *Diálogos de las cortesanas* 6.294 (1997: 140).

La mesura a la hora de comer podía ser especialmente difícil cuando se servía el pescado de gran calidad, el producto estrella de los simposios ya que constituía el mayor símbolo y representación de poder del anfitrión y cuyas connotaciones eróticas hicieron que muchas veces en la sociedad ateniense se asociara a muchachos y mujeres con diferentes tipos de pescados (Davidson, 1993: 62-63).

<sup>452</sup> La palabra griega “hipócrita” significaba originalmente “la persona que responde” y por este motivo se utilizaba para designar a los actores, que en las etapas más tempranas del teatro estaban solos en escena y “respondían” en diálogo a las partes cantadas por el coro (Landels, 2000: 13). Más adelante (con *Timeo el Sofista* y Diodoro Sículo) empezó a utilizarse también para referirse a los oradores. Desde el Nuevo Testamento, la utilización de “hipócrita” fue más bien metafórica, aludiendo a los “farsantes”, los que “disimulan”, etc. (LSJ, s.v. ὑποκριτής), la utilización con la que más familiarizados estamos.

derecho de exclusividad. Esto explica que en la maldición que pronuncia el Corifeo de ciudadanas en *Tesmoforiantes*, se incluyera a la hetera que recibe regalos (δῶρά) y traicionaba a su amigo (ἢ καὶ δέχεται προδιδούσ' ἑταίρα τὸν φίλον, Ar. Th. 346)<sup>453</sup>. De manera similar, cuando el Corifeo de *Asambleístas* pide a los espectadores que “recuerden no quebrantar su juramento y juzgar siempre con rectitud a los coros” los comparan con las heteras: “Que en su manera de obrar no se parezcan a las malas heteras que siempre solo se acuerdan de los últimos clientes”<sup>454</sup> (Ar. Ec. 1151-1162), en una clara referencia a la manera abiertamente interesada de algunas de las acompañantes (las “malas”)<sup>455</sup>. En uno de los fragmentos sin identificar de Fenícides, una hetera quiere dejar su oficio porque está harta. Sus quejas se centran en tres clientes que ha tenido: un soldado, un médico y un filósofo. Pese a que cada uno tiene defectos particulares, los tres guardan en común que no “aportan” ni “dan” lo suficiente como para que la hetera se gane la vida (*Fr. 4 Kassel-Austin*).

También es cierto que la fama de manipuladoras de las heteras era resultado del peso de cuidados emocionales que muchas veces el amante/cliente volcaba sobre ellas. Una de las quejas que tiene la hetera de Fenícides (*Fr. 4 Kassel-Austin*) es que el militar “a todas horas batallas contaba y recontaba, al tiempo que me exhibía sus heridas pero nada aportaba”. En uno de los pasajes que nos han llegado de *La mercancía* de Efipo, al hablar de las heteras:

“Después, al entrar, en caso de que ande afligido alguno de nosotros, [ella] lo lisonjea con placer. Besa, no comprimiendo la boca como un enemigo, sino como los pajarillos, entreabriéndola (...) reconforta y te pone alegre y enseguida te despoja de todo pesar al instante y te deja contento” (Efipo, *Fr. 6 Kassel-Austin*)

---

<sup>453</sup> Merece la pena señalar que esta maldición parece una “intrusión” de Aristófanes y de un miedo compartido por otros hombres, ya que poco interés podrían tener las ciudadanas atenienses en los hombres que eran traicionados por las heteras que contrataban. Por otro lado, también podríamos plantearnos hasta qué punto estaba normalizado que los ciudadanos recurrieran al sexo fuera del matrimonio para que sus esposas pudieran sentirse afectadas por una posible traición de la hetera hacia su marido. Esta normalización es a la que parece referirse Apolodoro en su famosa aserción del [D.] 59. 122.

<sup>454</sup> μηδὲ ταῖς κακαῖς ἑταίραις τὸν τρόπον προσεικέναι, αἱ μόνον μνήμην ἔχουσι τῶν τελευταίων ἀεὶ

<sup>455</sup> La obtención y manejo de la información que hacía la hetera, que le ayudaba a la hora de buscar potenciales clientes y conocer los ambientes donde se movían, podía haber acentuado su fama de mujer interesada (Kapparis, 2018: 58-59).

En definitiva, la hetera era un lujo más del que poder ostentar<sup>456</sup>. Su belleza, su manera de arreglarse<sup>457</sup>, su estilo, su reputación, daban valor al hombre que aparecía con ellas. Las joyas que el amante/cliente le daba como regalo/pago, también constituían en sí mismas una manera de aumentar el valor de la mujer que las llevaba<sup>458</sup>. A la hora de evaluar el mensaje contenido en los *Diálogos de las cortesanas* de Luciano, Kurke sentencia: “The woman must be nothing more than an attractive surface onto which the man can project his own desire, without interference” (Kurke, 1997: 142). En ese sentido, el uso discursivo contra el lujo y la codicia de la hetera no hacía más que enmascarar ese lujo y ostentación de los que ella hacía gala que era, ni más ni menos, el efecto buscado y deseado por su propia clientela.

Esto nos conduce, finalmente, a una de las habilidades más valoradas y que Kapparis considera menos habitual en una hetera: haber recibido una educación superior, principalmente en retórica y filosofía, como Nicárete de Megara (de origen noble), Tharselia, o Aspasia de Mileto<sup>459</sup> entre otras. Para Kapparis, el haber aprendido de un filósofo, de un poeta o de un retórico distinguido subía enormemente el valor de la hetera, ya que a este tipo de maestros tenían acceso un número muy pequeño de hombres, y un número aún más limitado en el caso de las mujeres. Además, este tipo de educación favorecía los contactos y permitía a la hetera acceder al círculo privado (*inner circle*) de su maestro, lo que la colocaba en un punto muy ventajoso en las negociaciones (Kapparis, 2018: 61-63).

---

<sup>456</sup> Platón las incluye junto a muebles, manjares, perfumes, incienso y golosinas y otros elementos que sin ser básicos, se pueden necesitar (Pl. *Rep.* 2. 373a).

<sup>457</sup> A la hora de presentar el *Fr.* 103 de Alexis (que tratamos en el caso III), Ateneo lo presenta como una exposición de los preparativos que realizan las heteras y sus artificios, los cuales “convierten en máscaras sus rostros” (Ath. 13. 568a).

<sup>458</sup> Así como su arrogancia: “Pues, ¿cómo no van a ser dañadas, o cómo no van a sufrir terriblemente siempre que ven [las familiares del orador] a la hetera de este sujeto con numerosas joyas y vestidos bellos más allá de lo que es decoroso, haciendo esplendorosas salidas y arrogante a costa de nuestros bienes, mientras que ellas [las familiares del orador] son inferiores en todo eso, cómo ellas no van a ser sus víctimas todavía más que yo? Y este sujeto, ¿cómo no va a ser un loco y un demente cuando tal decide acerca de sí mismo?” (D. 48. 55).

<sup>459</sup> Sin embargo, el que la Aspasia histórica hubiera sido realmente una hetera ha sido en los últimos años puesto en duda. Algunos investigadores como Solana han planteado que ella fuera en esencia una filósofa jonia, y que las condiciones tan restrictivas de segregación sexual de la Atenas Clásica hubieran fundamentado que el círculo de amistades y contactos que ella creó fuera leído en clave de hetería por parte de los enemigos de Pericles (y gran parte de la sociedad ateniense en general) (Solana, 1994: XVI-XXII).

### ***Las intérpretes musicales (κιθαριστρίαι, ψαλτρίαι, αὐλητριδες)***

La música era fundamental dentro de la cultura griega: se consideraba importante en el plano emocional, ya que predisponía al individuo a experimentar determinadas sensaciones (de orden-desorden, placer-dolor) que por su capacidad de conmover profundamente podían acercarlo a la virtud moral<sup>460</sup> (Schoen-Nazzano, 1978: 268). La música también desempeñaba un papel importante en la educación cívica masculina, debido no solo a su capacidad para moldear el alma de los jóvenes (Schoen-Nazzano, 1978: 262), sino también porque el canto, la poesía, el ritmo musical, ofrecían unas posibilidades de aprendizaje clave en sociedades donde la mayoría de la población era analfabeta (Rodríguez, 2014: 38), y permitía que, gracias a la música, personas de todos los estratos sociales pudieran participar conjuntamente en la religión cívica, en los actos religiosos, en los sacrificios, etc. (Landels, 2000: 1-2). Durante los grandes festivales religiosos (como las Grandes Dionisias), había concursos musicales además de deportivos, y el canto coral era indispensable en las representaciones teatrales de la tragedia y la comedia<sup>461</sup>. En el entretenimiento lúdico (simposios, fiestas privadas, familiares, bodas, etc.), la música era considerada esencial para el disfrute de la actividad por lo que estaba presente en mayor o menor medida con muy pocas excepciones<sup>462</sup>.

La educación musical de las mujeres en Atenas constituía una excepción, no la norma. A diferencia de la educación espartana, que era segregada por sexo pero desarrollaba de forma paralela actividades poéticas y musicales tanto en hombres como en mujeres (Rodríguez, 2014: 38-39), en la Atenas clásica no existía un interés por educar musicalmente a las jóvenes atenienses<sup>463</sup>. Esta falta de interés quizás se debiera a que desde la aristocracia no se consideraba adecuado (ni útil) que una joven casadera tuviera

---

<sup>460</sup> El estudio de Schoen-Nazzano (1978) se centra en los puntos en común y en las diferencias de enfoque que tiene el análisis de la música en la obra platónica y aristotélica. Este estudio, si bien interesante, adolece de la falta de un apoyo bibliográfico adecuado.

<sup>461</sup> Se creía que el poder de la voz hablada era menor que la de la voz cantada, y es por este motivo que las partes cantadas por el coro en las tragedias eran más poderosas. Esta dinámica, sin embargo, cambió especialmente en las obras cómicas con el éxito de la Comedia Nueva en la que las partes cantadas perdieron importancia (Landels, 2000: 15-16, 20).

<sup>462</sup> Landels considera que el único entretenimiento que prescindía de la música en un sentido literal (aunque para los griegos probablemente entraría dentro de su denominación de “música”) sería la recitación de rapsodas homéricas (Landels, 2000: 3, 10).

<sup>463</sup> Como sí se hacía, en cambio, con los jóvenes varones: la educación ateniense contemplaba que los jóvenes (principalmente de la élite) aprendieran a tocar la lira (Landels, 2000: 7).

algún talento musical<sup>464</sup> (Sorkin-Rabinowitz, 2011: 138). Así pues, durante la época clásica y gran parte del siglo IV a.C. las mujeres que sí se dedicarían profesionalmente a la música serían las no atenienses, y su reputación sería bastante dudosa<sup>465</sup> debido a que los espacios principales donde solían trabajar eran marcadamente masculinos, como eran la taberna, el burdel y el simposio.

La taberna y el burdel constituían los espacios recreativos abiertos a cualquier hombre (libre o esclavo) dispuesto a pagar por los servicios ofertados, una clara alternativa a la cultura más cerrada y elitista del simposio. Ya hemos visto que algunos burdeles imitarían a los *andrones* de los simposios, por lo que Glazebrook plantea que algunas intérpretes musicales (en especial las flautistas), podrían ser contratadas (o adquiridas) por ciertos prostíbulos (Glazebrook, 2011: 47). La cultura alternativa al simposio se construiría más claramente en las tabernas, como Davidson ha defendido (1997a, 51-60). La contratación de intérpretes y bailarinas junto con los juegos y las apuestas eran los complementos ideales para sociabilizar mientras se bebía vino.

Sin embargo, el ambiente en el que con más frecuencia salen referenciadas las profesionales de la música en las fuentes es el simposio. Por supuesto que estas intérpretes

---

<sup>464</sup> Algo que sí pasó en el siglo XIX de época victoriana, en la que tocar el piano o cantar era un incentivo para casar mejor a una joven. Cabe destacar que, en *Económico*, Jenofonte en ningún momento menciona las habilidades musicales que la joven esposa debiera tener o desarrollar. Por otro lado, Platón sí que considera que las mujeres deberían ser educadas musicalmente del mismo modo que los hombres y no solo en música sino también en gimnasia, aunque su punto de vista en la materia y en el contexto de la *República* constituye más bien una excepción, encarnada en el propio ideal que plantea, que la norma de la época (Pl. *Rep.* 5. 452a).

Sin embargo, Sorkin Rabinowitz cuestiona la identificación sistemática que se hace con una hetera de las pinturas de vasos que muestran a una mujer tocando un instrumento musical (generalmente de cuerda) en una casa y un hombre que la “visita”, con lo que parece una bolsa de dinero en la mano. Para Sorkin Rabinowitz, el solo hecho de identificar como hetera a cualquier mujer recibiendo un regalo quizás nos ha formado la idea equivocada de que una esposa respetable no recibía regalos de su marido ni tocaba música en su casa (2011: 141).

<sup>465</sup> No es casual que Isócrates sitúe la “escuela de *auletrides*” (ἐν τοῖς τῶν αὐλητρίδων διδασκαλείοις) como uno de los lugares de escasa reputación, junto con las tabernas y los lugares de apuestas en el Pireo, a los que acuden los jóvenes (Isoc. 15.287). Similarmente, lo repite en el 7.48. Goldman considera que retóricamente las flautistas simbolizaban la frivolidad del mismo modo que era frívolo beber en las tabernas, apostar o salir por el Pireo (2015: 35).

Por supuesto la situación cambió desde época helenística, momento en el que comenzó a valorarse también la educación musical de las mujeres de la élite y que la figura del músico profesional fue desarrollándose también en su vertiente femenina, la *τεχνίτις*. En el LSJ, las referencias a *τεχνίτις* son bastante tardías (como Luciano o Nicarco). Según Harmon, la *technitis* como música profesional de época helenística viajaba muchas veces junto a poetas y actores organizados en el “gremio” de Dioniso, quienes marchaban a festivales por todo el mundo griego. Ya a finales del siglo I a.C. encontramos casos como el de Polignota, una intérprete que cantaba y tocaba la *psaltria* que en el 86 a.C. se presentó a los Juegos Pitios de Delfos ganando el primer premio y siendo recompensada con 500 dracmas (Harmon, 2005: 352, 355).

no eran los únicos entretenimientos del simposio: también se contrataba a músicos varones y bailarinas, eso sin contar con que parte del encanto del simposio era la propia participación de los simposiastas cantando, tocando instrumentos etc., mostrando su educación básica de clase alta (Landels, 2000: 7-8). Las flautistas (*auletrides*) eran las intérpretes más características del simposio, ya que participaban en algunos momentos rituales, tocando una melodía determinada, aunque también dedicaremos un espacio a analizar a otras intérpretes, como las citaristas y las arpistas.

### *Citaristas*

A efectos prácticos, la cítara no se distinguía mucho de la lira: ambas eran instrumentos de cuerda que se tocaban no con los dedos sino con un *πλήκτρον* (púa); aunque sabemos que sus cajas de resonancia eran de madera, debido a que en las pinturas de vasos siempre aparecen representadas de frente no sabemos si la caja era más bien plana, recta o cóncava (Landels, 2000: 51, 54, 64). La lira era más pequeña que la cítara y podía apoyarse en el regazo del músico si la tocaba sentado, mientras que la cítara, al ser bastante más grande, obligaba al músico a tocar de pie y con el brazo izquierdo en alto sobre el mástil (Landels, 2000: 1). También muy similares eran ambos instrumentos en su rango de afinación y en la técnica básica requerida para tocarlos. Y sin embargo, había una actitud social marcadamente diferente entre un citarista y un intérprete de lira, ya que el primero tocaba el instrumento considerado de los profesionales (ya que la cítara era más difícil de manejar y de tocar bien<sup>466</sup>), frente al segundo, que era considerado el instrumento de los “aficionados” de clase alta, de los hombres libres que no pensaban ganarse la vida con la música (Landels, 2000: 61).

La cítara era el instrumento de cuerda más importante y prestigioso dentro de la cultura griega (Landels, 2000: 47). El arte del *κιθαρωδός*, del músico que cantaba a la vez que tocaba la cítara en los grandes concursos musicales durante los festivales religiosos, combinaba la composición poética y melódica con la ejecución musical, que se prestaba a difundir las grandes innovaciones líricas de su tiempo (Landels, 2000: 4-5). Aunque las mujeres no participaban en estos concursos en época clásica ni durante el siglo IV a.C., sí existían ya como intérpretes profesionales: en *Contra Demóstenes* 23, Dinarco

---

<sup>466</sup> Parece además que, si bien las cítaras suelen representarse en las pinturas de los vasos con 7 cuerdas, hubiera también variantes con 8 cuerdas, lo que a juicio de Landels explicaría los elaborados pasajes que según Platón podían tocar los citaristas, algo que el investigador no considera muy posible con solo 7 cuerdas (Landels, 2000: 57).



menciona a un tal Temisio de Afidna que fue condenado a muerte por haber maltratado a una citarista rodia (Ροδία κιθαρίστρια) en las fiestas de Eleusis.

Fuera del contexto de festivales, se menciona a la citareda (la que toca la cítara mientras canta) en *Asambleístas* de Aristófanes, diciendo “Sal, citareda (ἡ κιθαροφῶδς), que tantas veces me has despertado a deshora de noche para ir a la asamblea con tu canto al amanecer” (vv. 739-741). La referencia es claramente metafórica, aunque la duda es a qué alude exactamente cuándo se refiere a la citareda y por qué motivo se referencia en femenino en vez de en masculino<sup>467</sup>.

En relación con las fiestas privadas, la cítara era un instrumento susceptible de encontrarse en un simposio ya fuera interpretada por hombres (X. *Smp.* 2.1) o por mujeres: en la *Constitución de los atenienses* aristotélica, la función de los *astynomoi* de controlar los precios de las artistas musicales no se limita solo a las flautistas o a las arpistas, sino también incluye al mismo nivel a las citaristas<sup>468</sup> ([Arist.] *Ath. Pol.* 50.2).

### *Arpistas*

El arpa (ψαλτήριον<sup>469</sup>) era un instrumento menor de cuerda, caracterizado por tener un gran número de cuerdas (entre las 16 y 22), lo que le daba una enorme capacidad melódica (Landels, 2000: 74). Con frecuencia, las arpas son representadas en la pintura de vasos desde el siglo V a.C. en adelante, muchas veces en las manos de mujeres de aspecto distinguido, una distinción que en la literatura griega del siglo IV a.C. está muy relacionada con el mundo de las heteras y el entretenimiento del simposio<sup>470</sup> (Landels, 2000: 76). La conexión de las arpistas con el simposio no solo está presente en *Athenaion Politeia*; en *Protágoras*, Sócrates parece conectar el entretenimiento musical (muy en especial el femenino, de flautistas, bailarinas y arpistas) con la falta de moderación y los desfases del simposio:

---

<sup>467</sup> En su traducción, Luis Gil Fernández (notas de la traducción de BCG, *Aristófanes. Comedias III*, 2013, p. 472) considera que la citareda no puede referirse al gallo dado que se presenta en femenino y plantea la posibilidad de que esté aludiendo al ruido que producía el molino de mano cuando se molía el grano antes del amanecer. Es llamativo, no obstante, que la citareda aparezca en el mismo interludio coral (Ar. *Ec.* 730 y ss.) en el que se menciona a la canéfora (κανηφορῆς, v. 732), la camarera (κομμώτρια, v. 737), la hidriáfora (ὕδριαφόρος, v. 738) y otros cargos religiosos desempeñados por diferentes mujeres durante los festivales. Quizá la mención de la citareda fuera por mantener esas connotaciones de festival religioso.

<sup>468</sup> καὶ τὰς τε αὐλητρίδας καὶ τὰς ψαλτρίας καὶ τὰς κιθαριστρίας οὗτοι σκοποῦσιν

<sup>469</sup> Según Landels, *psalterion* es el término genérico para cualquier instrumento de cuerda que se tocaba con plectro (Landels, 2000: 74).

<sup>470</sup> Dado que no existía todavía un interés en mejorar la cultura musical de las mujeres de la élite, como hemos visto.

“Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura (καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται), no consigues ver flautistas ni bailarinas ni arpistas (οὐτ’ αὐλητρίδας οὔτε ὄρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας), sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban” (Pl. *Prt.* 347d)<sup>471</sup>.

El simposio también parecía ser el escenario donde tenía lugar la trama de *La arpista* (Ψαλτρία) de Dromón (*Fr.* 1-2 Kassel-Austin), ya que en el fragmento que nos ha llegado se cuenta que tras comer rápido, el esclavo retiró las mesas (ὁ παῖς περιεῖλε τὰς τραπέζας), se vertió agua para el lavatorio (νίμματα ἐπέχει τις) y se coronaron con guirnaldas (λαβόντες ἐστεφανούμεθα), claras referencias a la preparación del simposio.

Como sucedía con las citaristas, un festival religioso es el momento en el que se desarrolla parte de la trama de *El arbitraje* de Menandro: uno de sus personajes, Habrótono, fue la arpista que tocaba para las mujeres jóvenes que solas por la noche estaban festejando las Tauropolias<sup>472</sup> (Men. *Epi.* 473-479).

### *Auletrides*

Los estudios más recientes sobre las flautistas de la antigua Grecia parten de un cierto consenso: la inexactitud que supone traducir αὐλητρίς como “flautista”<sup>473</sup>.

De los instrumentos de viento, el *aulos* era el más popular en la cultura griega. Sus referencias tanto literarias como iconográficas no tienen parangón con la representación de ningún otro instrumento musical. Aunque tradicionalmente se ha traducido el *aulos* como “flauta” y a sus intérpretes como “flautistas”, lo cierto es que la denominación “flauta” hace referencia a un instrumento sencillo, de un solo tubo; al soplar por la boquilla y tapar o destapar una serie de agujeros, producía un timbre claro y dulce<sup>474</sup>. La apariencia del *aulos* era muy diferente: Landels señala que en sus representaciones

---

<sup>471</sup> He cambiado el “tañedoras de la lira” de la traducción de la BCG por “arpista”, aunque como se ha señalado en la nota 469, *psalterion* es un término genérico.

<sup>472</sup> Festival en honor a la diosa Artemis. Nuestro escaso conocimiento sobre la función del festival, características, etc., se debe, en buena medida, a la escasa atención arqueológica que ha recibido la zona de Halai Araphenides, el lugar de culto de la Artemis Tauropolos ática (Bathrellou: 153-166). Un análisis pormenorizado del festival en relación con El arbitraje y el uso narrativo de Menandro de la violación de la protagonista durante un festival en Bathrellou, 2012.

<sup>473</sup> Ejemplos: Harmon, 2005; King, 2013; Goldman, 2015.

<sup>474</sup> Eso sin contar con que iconográficamente los griegos sí tenían representaciones de estas flautas, presentes en casi todas las culturas por su diseño sencillo de pensar y realizar. Un ejemplo sería la sirinx o siringe, “la flauta del pastor”, más próxima a nuestra concepción de flauta (Landels, 2000: 28, 69).

iconográficas está formado por dos tubos, no por uno, y su sonido se producía al soplar por una doble lengüeta, lo que producía una vibración (Landels, 2000: 24-25); esta vibración originaba su característico timbre, muy diferente al de la flauta al ser más penetrante y sonoro; por supuesto la melodía variaba dependiendo de los agujeros que se tapaban y destapaban, pero con cierta razón Helen King considera que este instrumento era más próximo a nuestro oboe que a lo que imaginamos cuando pensamos en una flauta (King, 2013: 274-275). Además, la técnica requerida para tocar el *aulos* era mucho más difícil que la flauta, puesto que no solo se manejaban dos tubos y se coordinaba su timbre tapando y destapando agujeros<sup>475</sup> con las dos manos, sino también porque, de acuerdo con las fuentes literarias, al alterar la distancia y la posición de estos dos tubos (hasta 45°) se podía llegar a un amplio rango de notas musicales (Landels, 2000: 24-25, 30).

Más allá del tema musicológico, Harmon ya ha señalado que el problema de que en inglés se haya abusado de la traducción de *auletris* como “flute-girl”, implicaba que las flautistas siempre eran jóvenes, cuando el texto en griego no da señal alguna de su edad (Harmon, 2005: 355). Aunque en español no tenemos este problema porque la palabra “flautista” es neutra, lo cierto es que carecemos de las alternativas que sí tiene el inglés (*piper-player / female piper*) que se aproximarían mejor a la traducción de lo que es la *auletris*. Ante la imposibilidad de ofrecer una traducción mejor, se ha optado por, desde este apartado en adelante, transliterar los términos en griego a la hora de referirnos a la “flauta” (*aulos*) al flautista varón (*auletes*), a la flautista (*auletris*) o al conjunto de ellas (*auletrides*).

La complejidad que suponía tocar adecuadamente el *aulos* le sirvió a Jenofonte como metáfora: en *Memorabilia*, Sócrates pone en cuestión las leyes establecidas afirmando la necesidad que supone el sistema de sorteo para nombrar a los magistrados de la ciudad “siendo así que nadie querría emplear un piloto elegido por sorteo, ni un constructor, ni un *auletes*, ni cualquier otro artesano, a pesar de que los errores cometidos por ellos hacen mucho menos daño” (X. *Mem.* 1.2.9). Que tocar el *aulos* no estaba al alcance de cualquiera es incluso más explícito en el *Económico*, cuando Sócrates compara el *aulos*

---

<sup>475</sup> Landels considera que el propio intérprete habría ajustado o mandado ajustar los agujeros de su instrumento de acuerdo al tamaño y longitud de sus dedos (Landels, 2000: 34). Los instrumentos musicales en general eran fabricados de acuerdo con las características del intérprete: gracias a la *defixio* DTA 55 (=SEG 37: 215) sabemos que en el Ática a finales del siglo IV a.C. principios del siglo III a.C. un tal Cimonocles de Oe además de carpintero era fabricante de siringes, otro tipo de instrumento de viento (Cara A, lín. 1: Κι[μωνοκλέα Οἰν]έα σπριν[γοποι]ὸν καὶ τέκτονα).

y su capacidad para tocarlo con tener dinero y saber hacer uso de él: “Entonces estamos de acuerdo en esto, que el *aulos* es un bien si se vende, pero no lo es si no se vende y se posee sin saber hacer uso de él” (X. *Oec.* 1.11-12). También el Sócrates platónico parece considerar importante la capacidad y el conocimiento de la artista<sup>476</sup>:

Del mismo modo lo es la más conocedora del arte de tocar la cítara y del arte de tocar la flauta (τί δέ; ἢ κιθαριστικωτέρα καὶ ἀλητικωτέρα); y respecto a todas las artes y conocimientos (καὶ τὰλλα πάντα τὰ κατὰ τὰς τέχνας), ¿no es mejor la que voluntariamente hace las cosas mal y torpemente y comete errores, y es peor la que hace esto involuntariamente? (τε καὶ τὰς ἐπιστήμας, οὐχὶ ἢ ἀμείνων ἐκοῦσα τὰ κακὰ ἐργάζεται καὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἐξαμαρτάνει, ἢ δὲ πονηροτέρα ἄκουσα) (Pl. *Hp. Mi.*, 375b-c).

En Protágoras se señala, además, como aquel que afirme tocar bien el *aulos* “o destacar por algún otro arte cualquiera en el que no es experto” puede ser objeto de burlas y de irritación (Pl. *Prt.* 323a).

Como otros instrumentos, el *aulos* estaba presente en numerosas facetas de la vida cotidiana ateniense: Platón narra cómo las madres hacen dormir a los niños con una melodía, “como si encantaran a los niños con música de *aulos* (καταυλοῦσι) (Pl. *Leg.* 790e); King señala cómo el *auletes* mantenía el ritmo de los remeros en la armada<sup>477</sup>, cómo a veces acompañaba a las canciones corales de las obras trágicas, a las competiciones deportivas, a las bodas y los funerales, a los cultos místéricos, especialmente eleusinos y dionisiacos, en los que las *auletrides* serían especialmente activas (King, 2013: 275).

No obstante, en las fuentes al *aulos* está presente, sin lugar a dudas, en el simposio, espacio donde más aparecen referenciadas las *auletrides*, hasta el punto de que parecen

---

<sup>476</sup> La *auletris* y la citarista son solo parte de un largo listado de ejemplos en *Hippias el Menor*. Todos los ejemplos que da el Sócrates platónico (que incluyen también artesanos, pilotos de barco, caballos, arqueros, etc.) vienen a demostrar cómo es superior en un arte alguien que hace las cosas mal sabiendo que lo está haciendo mal y obrando de esta manera intencionadamente, frente a la persona que está haciendo mal su trabajo pero no es consciente de ello ni sabría decir por qué.

<sup>477</sup> En *Acarnienses* Aristófanes relaciona la mayor afluencia de soldados con un mayor tumulto en la ciudad, soldadas, estofados, jaleo en el mercado, reparto de raciones, una mayor compra de cántaros, comida, redes, coronas y *auletrides* (Ar. *Ach.* 544-554). Como Aristófanes es uno de los cómicos que más explota la posible actividad sexual secundaria de la *auletris*, cabe la posibilidad de que al referirse a las *auletrides* esté mezclando la ocupación del intérprete del *aulos* en la armada, una ocupación totalmente masculina, con la del intérprete de simposios, mayoritariamente femenina y con una connotación sexual implícita.

ser indispensables: el *auletes* o *auletris* era quien iniciaba el simposio interpretando el *παιάν*<sup>478</sup>, por lo que para Goldman la *auletris* se convirtió rápidamente en la sinécdoque del simposio en su conjunto, por encima de otras intérpretes musicales que no tenían esa función esencial en el simposio<sup>479</sup> (Goldman, 2015: 40). Esto la convierte en la única intérprete musical que suele aparecer enumerada (en femenino) junto con otros elementos propios del simposio, como el vino, la comida, los perfumes y las coronas de flores<sup>480</sup>. El número de intérpretes dependía del anfitrión de la fiesta: en Antífanos se habla de cuatro *auletrides* y doce cocineros y pasteleras, lo que podría estar intentando mostrar la idea de preparación de un simposio desmedido (Antífanos, *Fr.* 224 Kassel-Austin); el *Hombre repulsivo* de Teofrasto también piensa contratar *auletrides* (ἀλλητριίδας μισθοῦσαι), si bien no parece que el uso del plural de las intérpretes sea lo que marque su carácter desmedido y desagradable, sino las otras acciones que realiza como el hecho de que ha comprado comida solo para sí mismo, haya invitado a hombres a un simposio que él no está organizando, y proclame abiertamente su intención de emborracharse (Thphr. *Char.* 11.8-9, vv. 14-17).

Aparte de estas funciones que hacían al intérprete de *aulos* casi indispensable<sup>481</sup>, las *auletrides* acompañaban el resto del simposio como música de ambiente, como hacían

---

<sup>478</sup> La mención del canto del peán en X. *Smp.* 2.1., aunque no queda claro si la *auletris* lo ha tocado o si ella y el resto del elenco de intérpretes (el siracusano, la bailarina y el joven que interpreta la cítara) se han presentado después. En Ar. V. 1219-1222 la *auletris* ya ha empezado a tocar y los simposíastas a beber.

<sup>479</sup> Además, en los momentos más solemnes del simposio se llevaban a cabo tres libaciones de vino sobre la mesa o sobre un altar, y si había un *auletes* o *auletris* presente tocaba una melodía específica para la libación, el *σπονδεῖον* (Landels, 2000: 8).

<sup>480</sup> Goldman (2015: 33) pone de ejemplo un fragmento de *Locura por las mujeres* de Anfis, en el que uno de los personajes conecta la “vida refinada” con tortas, vino agradable, huevos, sésamo, perfume, guirnalda y una *auletris* (Anfis, *Fr.* 9 Kassel-Austin). No es en absoluto el único ejemplo: Nicóstrato en los *Falsamente tatuados* ordenan a un esclavo que tenga lista la segunda mesa, disponga de los aperitivos, el perfume, las guirnaldas, el incienso y la *auletris* (Nicóstrato, *Fr.* 27 Kassel-Austin); si bien tardío, Ateneo también marca el comienzo del simposio con la intérprete preparando su *aulos* y practicando, para ponerse el perfume egipcio, dar una guirnalda a los invitados y empezar a mezclar una taza fresca de vino (Ath. 15. 665c).

Las coronas de flores también desempeñaban un importante papel simbólico en el simposio (*vid.* 4.1.4).

<sup>481</sup> Aunque no completamente, a juzgar por el pasaje del *Banquete* de Platón, en el que se propone dejar ir a la *auletris* que acaba de entrar o dejarla que toque la flauta “para sí misma” o para las mujeres que están acompañando en el simposio, para que de esta manera los simposiastas puedan conversar entre sí (Pl. *Smp.* 176e). En general, parece que el Sócrates de Platón suele mostrarse contrario a la presencia de las *auletrides* cuando esta era demasiado “intrusiva” para las conversaciones de los simposiastas, a diferencia del Sócrates de Jenofonte, que no parecen molestarle ni distraerle.

otras intérpretes<sup>482</sup>. La música de fondo podía ser especialmente útil a la hora de llenar posibles silencios incómodos en el caso de que los simposiastas presentes no tuvieran suficiente facilidad para conversar, como se puede inferir de Sócrates:

“no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a las *auletrides*, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de los *auloi* y acompañados por el son de estas pasan el tiempo unos con otros” (Pl. *Prt.* 347c-d).

También es posible que la falta de facilidad para conversar no se debiera tanto a una falta de educación y cultura (como sugiere el Sócrates platónico) como al carácter introvertido de algunos simposiastas. Helen King analiza pormenorizadamente el caso narrado en *Epidemias* 5 ([Hp.] 5. 81) sobre un hombre que teme a las *auletrides*: Nicanor sufre los síntomas de su enfermedad cuando escucha un *aulos* en un simposio, pero no sufre estos mismos síntomas si oye el *aulos* durante el día, lo que ha llevado a King a plantearse que esta fobia sea fruto de la ansiedad y el estrés social que el contexto simposiástico podía llegar a producir en ciertos individuos, y que el sonido del *aulos* de noche y la figura de la intérprete femenina no actuaran más que como detonantes de estas situaciones de ansiedad (King, 2013).

## **El sexo como trabajo supeditado**

### ***Acompañantes***

Parece claro que el servicio sexual de la hetera, aunque supeditado a su trabajo principal, era igualmente importante. La famosa categorización que hace Apolodoro en su discurso contra Neera sintetiza (y simplifica) muy bien la visión de la hetera al decir que: “En efecto, las heteras las tenemos para el placer, las concubinas para el cuidado cotidiano del cuerpo, y las esposas para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa<sup>483</sup>” ([D.] 59.122).

---

<sup>482</sup> En algunos momentos y silencios la música concentraría la atención de los simposiastas por un rato. La censura hacia el *Hombre ofensivo* (Thphr. *Char.* 19.9-10, vv. 21-23) “que aplaude y canturrea mientras la *auletris* toca y luego la culpa de haber parado prematuramente” podría interpretarse tanto porque con los aplausos parece que el *Hombre ofensivo* está dando por concluida la actuación de la *auletris* y la está callando de esta manera o, más probablemente, al aplaudir y canturrear la está desconcentrando, haciéndole perder el ritmo, lo que ya es de por sí censurable, pero es que además se atreve a echarle la culpa a ella (Diggle, 2004: 394).

<sup>483</sup> τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

Para Corner, la hetera constituía el opuesto natural de la esposa legítima al encarnar la sexualidad no reproductiva, introduciendo el burdel dentro de la casa; pero, al mismo tiempo y de forma paradójica, el desempeño de su papel en el contexto del simposio la colocaba como una participante más de la “convivial homosociality” de los simposiastas (2011: 73). Es muy posible que su calidad como participante dependiera mucho de su calidad como “acompañante”.

En lo referente a su ocupación sexual, no parece descabellado considerar que el estatus libre o esclavo de la hetera condicionara en buena medida el tipo de servicios sexuales que debía desempeñar así como las circunstancias en las que debía realizarlos: las acompañantes proporcionadas por un burdel, al tratarse de esclavas, podían verse abocadas a participar en actividades sexuales grupales y actos sexuales considerados denigrantes<sup>484</sup>; las heteras libres también podían verse en tesituras parecidas a sus homólogas de burdel, quizá con la diferencia de que algunas de ellas podían haber “seleccionado” a su clientela, lo que en parte podría haber creado en los clientes escogidos la ilusión de exclusividad.

La “ilusión de exclusividad” no era muy diferente a la ilusión de consentimiento empleado por la prostituta de estatus libre: la hetera (o la persona a su cargo) aceptaba a un número limitado de clientes. La disponibilidad limitada, al fin de cuentas, la diferenciarían de la prostituta de burdel, que estaba disponible para cualquiera por un precio bajo. No obstante, esta “ilusión de exclusividad” solo funcionaba con el beneplácito consciente o inconsciente del cliente, y podía ser derrumbado si el cliente rompía con la relación.

No sabemos para quién escribe Lisias su discurso *Sobre una herida con premeditación*, ya que el contenido nos ha llegado corrupto e incompleto, pero a juzgar por el fragmento conservado, el cliente de Lisias critica que su adversario incumpliera su acuerdo de disponer en común de la misma esclava (τῆ ἀνθρώπου) (4.1), a la que a veces califica como “prostituta esclava” (ἔνεκα πόρνῆς ἀνθρώπου) (4.9). Si bien gran parte del discurso se centra en defender que ya no le importa no disponer de la esclava si le devuelven el dinero que pagó por ella, sí llama la atención su insistencia en asegurar que la mujer es una esclava y que no se tengan en cuenta “sus afirmaciones de que ella es

---

<sup>484</sup> Este podría ser el caso representado en los dos vasos analizados en el Caso III; así como la posible violación grupal de Neera cuando era todavía esclava del burdel de Nicáreta ([D.] 59.22).

libre” (οὐς τούτου λόγους, ὅτι φησὶν αὐτὴν ἐλευθέραν εἶναι) (Lys. 4.13). El traductor de la BCG, Calvo Martínez, cree que la mujer es una esclava hetera y no una *pallake*, como otros traductores han interpretado. Aunque Calvo Martínez se centra en la respetabilidad de la figura de la *pallake* frente al claro desprecio y al uso de términos como esclava y prostituta (1998: 151-152), considero que es la actitud de esta mujer lo que hace que el orador la caracterice como una hetera, y no tanto el desprecio de su estatus. Quizás la muestra más clara del “juego” que rodeaba la ilusión de exclusividad queda reflejada cuando dice que: “Ella, por su parte, unas veces afirma que me estima más a mí y otras a este –porque quiere ser cortejada por ambos—.” (Lys. 4.8). Este juego no dejaba de ser una suerte de competición entre sus limitados clientes/amantes.

Los observadores externos al cliente también podían derribar la ilusión de exclusividad: veíamos en el apartado 3.2.1. que el término “hetera” no solo actuaba como eufemismo sino que también operaba según la intencionalidad del hablante; Iseo, por ejemplo, utiliza *ἑταίρα* tanto para designar a la acompañante del simposio (Is. 3.13) como para insinuar de manera (nada) velada que se trata de una prostituta a disposición de cualquiera (Is. 3.15)<sup>485</sup>.

No obstante, deberíamos plantearnos hasta qué punto tenían lugar las actividades sexuales en el espacio donde se celebraba el simposio. Mantener relaciones sexuales en pleno simposio no parecía de buen gusto ni propio de un mesurado hombre adulto. Las relaciones sexuales con la hetera (o cualquier otra mujer que hubiera estado presente en el simposio) con bastante seguridad tenían lugar en otro espacio, quizás en la casa de la hetera ya que, como señala Goldman, la capacidad de un hombre de llevarse a su casa a cualquier prostituta sería bastante limitada en el caso de tener esposa u otra mujer de su familia (Goldman, 2015: 50).

Como ya viéramos en el caso III, el trabajo sexual conllevaba una serie de riesgos para la salud que también afectaban a la hetera, aunque su ocupación fuera secundaria. Kapparis no es el primer investigador en apuntar que gran parte del conocimiento hipocrático sobre abortivos y otros métodos para evitar embarazos de forma temprana

---

<sup>485</sup> “Han declarado ante vosotros los restantes familiares y vecinos de Pirro que la que Nicodemo sostiene haberle entregado en matrimonio era una cortesana (*ἑταίρα*) a disposición de cualquiera y no la esposa de nuestro tío; han atestiguado que cuando su hermana se encontraba en casa de Pirro había por culpa de ella rencillas, serenatas y un gran desenfreno”. (Is. 3.13)

“Lee también las declaraciones sobre los que tuvieron relaciones con ella, para que vean que era una cortesana (*ἑταίρα*) a disposición del que la quisiera y que es evidente que tampoco ha tenido hijos de ningún otro hombre” (Is. 3. 15).



procedían de prostitutas y heteras, como es el caso ejemplificado en *Sobre las carnes* 19 (Kapparis, 2018: 51). Además de los riesgos de enfermedades venéreas, las heteras también eran susceptibles de sufrir el tipo de violencias que ya vimos en el caso III.

### *Intérpretes musicales*

La posible vertiente sexual del trabajo de las intérpretes, especialmente de las *auletrides*, constituye todo un lugar común en las fuentes literarias. En *Avispas*, Filocleón ha “robado” una *auletris* del simposio al que ha asistido e intenta llevársela a casa, con continuas alusiones sexuales a cambio de haberla “rescatado” cuando ella estaba a punto de tener que hacer felaciones a los simposiastas (Ar. V. 1342-1363); el personaje de la *auletris* no habla, por lo que el tipo de información que pudiera dar el actor que la interpretaba en el escenario (bien participando de las insinuaciones de Filocleón, o bien intentando escapar de su acoso), queda fuera de nuestro alcance. En uno de sus fragmentos sin asignar, Platón el comediógrafo parece aludir maliciosamente a las habilidades manuales de la *auletris* cuando dice de una criadora de cerdos que no debe de ser buena (μηδ’ ἀγαθῆ) porque “me parece que tiene dedos de intérprete de *aulos*”<sup>486</sup> (Platón Com., Fr. 209). Fuera de la comedia, la conexión implícita entre *auletrides* y el sexo también parece estar presente en uno de los discursos de Lisias, en el que excusa a su cliente de cualquier premeditación en la posible pelea con su contrincante amoroso por una hetera aludiendo a que iba bebido y sin rumbo específico “se reconoce que nos encaminamos cargados de vino en busca de muchachos y *auletrides*”<sup>487</sup> (Lys. 4.7), posiblemente refiriéndose a la búsqueda de un burdel donde encontrarlos. La conexión entre burdeles y simposios, siendo los primeros proveedores tanto de esclavas sexuales como de intérpretes musicales se puede inferir en el *Hombre desagradable* de Teofraсто (20.10, vv. 21-24), que en mitad del simposio manda a un esclavo a encontrarse con un proxeneta de burdel (πορνοβοσκος) y conseguir una esclava para que toque un instrumento y les entretenga; Diggle sostiene que la crítica de Teofraсто no es tanto que contrate de un burdel el acompañamiento musical del simposio, una práctica que debía ser habitual, sino el hecho de que no haya preparado el simposio de antemano y realizado las gestiones pertinentes<sup>488</sup> (Diggle, 2004: 403-404).

---

<sup>486</sup> ἴσθι δ’ ἂν ἡ συμβώτρια, μηδ’ ἀγαθῆ γένοιτό μοι. ἔχειν δοκεῖ μοι δακτύλους αὐλητικούς.

<sup>487</sup> νῦν δὲ ὁμολογούμεθα πρὸς παῖδας καὶ αὐλητρίδας καὶ μετ’ οἴνου ἐλθόντες.

<sup>488</sup> Diggle pone como ejemplo de buen anfitrión que tiene todos los elementos del simposio preparados (incluso la diversión sexual) al que muestra Aristófanes en *Acarnienses*: “Todo lo demás está ya preparado, lechos, mesas, almohadones, manteles, coronas, perfume, aperitivos –

Existe un debate historiográfico sobre la veracidad o maledicencia de las fuentes al referirse a la posible actividad sexual de las *auletrides* que Goldman resume en dos posturas: la primera presupone que toda actuación en el simposio terminaba con las intérpretes acostándose con los invitados, la segunda tiende a rebajar el componente sexual señalando que aquellas esclavas contratadas en el simposio no tenían por qué ser (necesariamente) prostitutas, aunque eran susceptibles de serlo debido a su condición no libre (Goldman, 2015: 29-30).

La primera vertiente es la más habitual, aunque a veces adolece de cierta superficialidad a la hora de tratar el tema. Landals, por ejemplo, considera que la *auletris* era poco más que un sinónimo de “high-class prostitute” (Landals, 2000: 7), y muchos críticos e investigadores, al considerar que las *auletrides* estaban disponibles sexualmente para los ciudadanos, acaban presentando a las intérpretes como poco más que prostitutas (Sorkin Rabinowitz, 2011: 138).

En la segunda vertiente, que matiza este posible trabajo sexual, se sitúa Goldman, quien sostiene que la presencia de la *auletrides* en el simposio solo puede ser entendida si ponemos en valor su principal trabajo, su interpretación musical; la erotización de la figura de la *auletris* (bastante clara en las fuentes) no lleva implícito que fuera sistemáticamente prostituida, aunque, desde luego, fuera susceptible de serlo como podía sucederle a cualquier esclavo (Goldman, 2015: 35-41). Sin embargo, Goldman lleva muchas veces al extremo su intento de dissociar a las *auletrides* de la prostitución hasta el punto de que tiende a descalificar todas las referencias sexuales de las fuentes como “escasas y pobres”<sup>489</sup> (2015: 42). También es cierto que la postura de Goldman no deja de ser una respuesta a una reducción sistemática de la figura de la *auletris* por parte de los investigadores de la otra vertiente. Quizá el problema sea la propia concepción de Goldman sobre la prostitución, ya que, a fin de diferenciar a las *auletrides* de las prostitutas, establece como criterio principal que las prostitutas cobran por los servicios sexuales mientras que no había un pago adicional por este tipo de servicios en el precio de contratación de la *auletris* (2015: 48), una postura minoritaria ya que el principal debate se centra en si el pago aparte (susceptible de encarecerse) era el sexual o el

---

también están las putas (αἱ πόρναι πάρα)–, pasteles, tortas, panes de sésamo, tartas de miel, bailarinas (...)” (Ar. *Ach.* 1989-1092) (Diggle, 2004: 404).

<sup>489</sup> Realmente las referencias de las *auletrides* en conjunto son escasas y con poco detalle, como sucede con buena parte de los trabajos profesionales en la antigüedad griega (y muy especialmente con aquellos ejercidos por mujeres).

musical<sup>490</sup>. Goldman tampoco tienen en cuenta que, en general, el criterio que plantea no ha evitado que a lo largo de la historia una mujer fuera llamada prostituta ejerciera o no el oficio. Es por este motivo que se consideró más útil a nivel de análisis el emplear como criterio si la actividad sexual era el principal medio de sustento o era secundario.

Por otro lado, quizás más interesante sea intentar entender de dónde nace exactamente esta sexualización tan notable de la figura de la *auletris* frente a otras intérpretes musicales que, si bien cabe la posibilidad de que recurrieran a sobrepagos sexuales (o que fueran prostituidas por sus amos), no aparecen tan erotizadas en las fuentes. La asociación con la esclavitud desempeñó un papel importante, pero no debía de ser único.

Es posible que frente a otras intérpretes musicales, la *auletris* fuera con más facilidad sexualizada por la manera de tocar el *aulos*. Esta erotización se puede inferir no solo de las alusiones al sexo oral que hace Filocleón en *Avispas*, sino también, a juicio de King, de la presencia de la *auletris* en la escena de seducción del arquero escita y la bailarina en *Tesmoforiantes* (King, 2013: 276). La relación maliciosa entre la intérprete del *aulos* y la práctica de la felación también fue detectada por Goldman en Nicofronte, *Fr. 8 Kassel-Austin* (Goldman, 2015: 38).

Otro motivo de esta relación entre *auletris*-prostitución pudo ser el resultado de una guerra cultural con Beocia, ya que el *aulos* estaba fuertemente relacionado con los beocios, lo que para Helen King supuso que los instrumentos de cuerda gozaran de mejor consideración dentro del imaginario ateniense desde la segunda mitad del siglo V a.C., momento en el que también nacería la leyenda de Atenea deshaciéndose de un *aulos* al ver que su cara se deformaba al tocarlo<sup>491</sup> (King, 2013: 277). En ese sentido, tampoco deberíamos olvidar que a lo largo del período postclásico ateniense el papel de las instrumentistas debió de cambiar lo suficiente como para que, a juicio de Goldman, requiriera un análisis propio (2015: 30).

---

<sup>490</sup> Más sobre este tema será tratado en el subapartado de “clientela y precios”.

<sup>491</sup> Aunque algunos investigadores han interpretado el uso de la *φορβεία* (una especie de bozal) se debía a razones estéticas y de mantener el decoro ya que al ponérsela evitaba que las mejillas del intérprete se hincharan al soplar, Landels considera que el verdadero uso de la *phorbeia* era evitar la rápida fatiga que producía tocar el *aulos*, ya que lo que hacía era “put pressure on the lips, squeezing them together and keeping them in position over the teeth, thus taking some of the strain off the lip muscles” (Landels, 2000: 31-32).

## Identidad de las trabajadoras lúdicas

### *Acompañantes*

La iconografía de las pinturas de vasos no es muy útil a la hora de determinar el estatus de la hetera, ya que la interpretación de la identidad de las mujeres que aparecen en los vasos es continuo objeto de debate dentro de la comunidad científica<sup>492</sup>. La información que nos puede dar la epigrafía es también bastante limitada: disponemos de una *defixio* (SGD 1, lín. 29-31) hallada en el Cerámico y datada entre el 450 y el 425 a.C., donde aparece una tal Aminonica identificada como la hetera de Cario y ninguna información extra que permita conocer si su estatus era libre (Cario es su cliente) o esclavo (Cario es su dueño)<sup>493</sup>. Una rareza es el caso de la estela funeraria de finales del siglo V a.C. dedicada a una hetera llamada Euthula, aunque los elogios de la estela (típicos del ámbito funerario) no parecen revelar su origen o estatus<sup>494</sup>.

Lo que se percibe en las fuentes literarias es que las heteras no solo eran mujeres extranjeras de estatus libre que trabajaban por su cuenta, sino también eran aquellas que trabajaban en “casas públicas” (Herfst, 1922: 70), es decir, esclavas de prostíbulos. En la oratoria encontramos dos casos que apuntan en esta dirección: a la hora de describir los comienzos de Neera, Apolodoro se esfuerza por presentarla como una esclava de Nicáreta, prostituida desde joven; que Nicáreta alquilara a Neera para que hiciera de acompañante en los simposios queda explícito cuando dice que Hiparco de Atmonia y Jenoclidés la alquilaron (μισθώσασθαι Νέαιραν) “como si fuera una hetera de las que comercian con su cuerpo” (ὡς ἑταίραν οὖσαν τῶν μισθαρνούσῶν) y que en Corinto Neera participaba en los simposios ([D.] 59. 28).

---

<sup>492</sup> Un ejemplo es el capítulo de Williams (1983) en el que defiende que las mujeres representadas desnudas son heteras o prostitutas, porque los atenienses nunca representarían ni interpretarían a una mujer desnuda como respetable (una esposa); Sorkin-Rabinowitz pone en cuestión el diferente trato interpretativo que se da cuando en la pintura se representa a una mujer recibiendo un regalo (que es automáticamente identificada como una hetera, sin que se contemple que pudiera ser una esposa recibiendo un regalo de su marido) frente a la interpretación que se hace cuando quien recibe un regalo es un muchacho, donde se contemplan y privilegian la variedad de relaciones entre hombres desde un prisma menos materialista (Sorkin Rabinowitz, 2011: 141).

<sup>493</sup> SGD 1, lín. 29-31: (...) καταδῶ Ἀμειν[ο]νίκην τὴν Χαρίου ἑταίραν (...).

<sup>494</sup> Una inscripción de finales del siglo V a.C., IG I<sup>3</sup> 1295bis, a Euthula; otra de finales del siglo V a.C. (también a Euthula) IG II<sup>2</sup> 10954, en el que se habla de Niceforo dejó cuatro hijos y “murió en los brazos de su buena esposa” (lo que podría indicar “hetera” en esta inscripción es “compañera” de la vida) (*apud* Lefkowitz, 1987: 40).

El otro caso real sería el presentado por Lisias en su cuarto discurso, donde recalca constantemente la condición esclava de la mujer<sup>495</sup> cuyos servicios habían comprado tanto su cliente como su oponente en el juicio<sup>496</sup>. En ningún momento califica a la esclava como “hetera” sino todo lo contrario: a la hora de calificarla utiliza la terminología de *porne*<sup>497</sup>; sin embargo, el caso que presenta es muy similar al de Neera, y su insistencia en negar la condición “libre” que el oponente (o la propia esclava) estaría utilizando<sup>498</sup>, sería indicativo de que su trabajo podría ser más exclusivo que el de una prostituta más del burdel, ya que se trataría de una esclava que era alquilada como acompañante. La conexión entre prostíbulos y heteras parece reforzada por el fragmento de *El pintor* de Dífilo, donde un cocinero busca trabajo y le indican dónde encontrarlo: “Pero adonde ahora te llevo es un burdel, con todo lujo celebra las Adonias<sup>499</sup> una hetera con otras putas (ἑταίρα μεθ' ἑτέρων πορνῶν). En abundancia te atiborrarás tú y tu bolsillo, al largarte” (Dífilo, *Fr.* 42 Kassel-Austin). Aunque cabe la posibilidad de que la “hetera” mencionada por el comediógrafo fuera la proxeneta de las prostitutas más que una “acompañante”, parece más probable que la hetera estuviera conectada al burdel porque era esclava.

Para Kennedy, las heteras libres conformaban un grupo muy heterogéneo de mujeres de diferentes procedencias y capacidades económicas: casi todas serían

---

<sup>495</sup> “En lo que se refiere a la esclava” τὰ περὶ τῆς ἀνθρώπου (Lys. 4.1); otras referencias a “la esclava” en Lys. 4.5, 8;

<sup>496</sup> “(...) y que, cuando se ha llegado claramente a un acuerdo sobre todos los puntos, niegue, en lo que se refiere a la esclava, que acordamos disponer de ella en común (μὴ κοινῇ ἡμᾶς χρῆσθαι συγχωρῆσαι)” (Lys. 4.1).

“Ella [la esclava] habría declarado si la hubieran sometido a tortura que, en primer lugar, si era propiedad común o solo de este (πότερα κοινῇ ἡμῖν ἦν ἢ ἰδία τούτου), y si yo aporté la mitad del dinero o este puso todo (καὶ πότερα τὸ ἥμισυ τοῦ ἀργυρίου ἐγὼ συνεβαλόμην ἢ οὗτος ἅπαν ἔδωκε), y si nos habíamos conciliado o éramos todavía enemigos” (Lys. 4.10)

<sup>497</sup> “esclava ramera” πόρνης ἀνθρώπου (Lys. 4.9); “mujerzuela ramera y esclava” πόρνην καὶ δούλην ἀνθρώπου (Lys. 4.19).

<sup>498</sup> Lys. 4.13-14.

<sup>499</sup> Festival desarrollado en verano en el que todas las mujeres participaban, con independencia de su estatus, y lloraban conjuntamente la prematura muerte de Adonis, el amado por la diosa Afrodita. Bremmer considera que el nombre de Adonis puede derivar del título semítico *adon* (*señor*), siendo el origen de este culto oriental (Bremmer, 2006: 131). Los ritos a Adonis se celebraban en los tejados de las casas, donde las mujeres preparaban los denominados “jardines de Adonis”, plantando semillas de rápida germinación en trozos de cerámica; por la noche, las mujeres realizaban bailes extáticos (Bremmer, 2006: 131).

Al englobar a todas las mujeres, se solía decir de este festival que era “de las heteras”, aunque su celebración no estaba limitada a la participación de estas, como se ha señalado (Breglia, 1979: 63). Chirassi sostiene que la asociación Adonis y heteras estaba íntimamente relacionada con el origen extranjero del festival, así como el origen muchas veces extranjero de las heteras (Chirassi, 1983: 91). La obra de referencia de este festival es la de M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, París, 1972.

metecas<sup>500</sup>, pero mientras que unas procederían de la aristocracia extranjera, otras habrían sido esclavas liberadas; había heteras ricas y heteras pobres; podían haber acudido a Atenas por su cuenta o haber sido liberadas allí, etc. Al margen de estas diferencias, Kennedy sostiene que las heteras compartían dos características principales: por un lado, el estilo de vida de la hetera se asociaba con una serie de actitudes y comportamientos típicos de la cultura de simposio de la élite griega<sup>501</sup>, así como el acceso (aunque pudiera ser temporal) al lujo y a la riqueza de esta cultura de simposio (2015: 63). Por otro lado, Kennedy señala que el común denominador de las heteras libres era que no tenían dote ni *kyrios*, lo que las hacía especialmente vulnerables a los maltratos y a los juicios, y las excluía de poder casarse; la única posibilidad de ganarse la vida era convertirse en “compañeras” o “novias” de los hombres que las contrataban (Kennedy, 2015: 62-63).

### ***Intérpretes musicales***

La limitadísima variedad de datos sobre las intérpretes musicales complica mucho su estudio en profundidad, lo que inevitablemente afecta al análisis de su estatus. De partida, disponemos de pocas referencias que se puedan datar en los siglos V y IV a.C. en comparación con épocas posteriores<sup>502</sup>, como el período helenístico, momento en el que la figura de la música profesional (*τεχνῆτις*) consta epigráficamente, si bien fuera del contexto del Ática<sup>503</sup>. Otro factor a considerar es la clara descompensación entre las pocas

---

<sup>500</sup> Aunque Kennedy plantea la posibilidad de que hubiera ciudadanas atenienses entre las heteras, no lo apoya con ninguna referencia específica (Kennedy, 2015: 62).

<sup>501</sup> Esta asociación derivaba de los hábitos sociales de las mujeres de la élite, muchas de ellas esposas extranjeras o hijas de madres extranjeras, que compartían con las heteras una cultura de lujo y unos valores que muchas veces no se correspondían con los de la Atenas clásica, lo que hizo que su reputación se tornara más bien negativa. Un ejemplo podía ser la segregación por sexos, que no tenía por qué ser compartida por otras *poleis* griegas, “the Athenian elite frequently married women from Miletus, Eretria, the Black Sea settlements, and Thrace, all of which were associated in antiquity with less strict gender divisions and where elite women were more integrated into social activities of dining and drinking” (Kennedy, 2015: 64, 66).

<sup>502</sup> La excepción, la inscripción CIRB 875 (*Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*), del Norte del Mar Negro y datada en la segunda mitad del siglo IV a.C., en la que solo constan dos líneas: “*Auletris* de Pasafilicato” (Πασαφιλικατος ἀὐλητρίς) (<https://inscriptions.packhum.org/text/183607?hs=80-89>, consultado el 29/09/2018).

<sup>503</sup> En la inscripción focea FD III<sup>3</sup> 54 (*Fouilles de Delphes*), datada en torno al 160 a.C., se menciona en la lín. 5 al “cuerpo de mujeres *auletridas* profesionales” ([Α]πόλλωνι τῷ Πυθίῳ [σ]ῶμα γυναικεῖον τεχνίτιδα ἀὐλητριν) (<https://inscriptions.packhum.org/text/239648?hs=509-518>, consultado el 29/09/2018).

Similar es la inscripción focea SGDI II 1842 (*Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*), datada en el 156 a.C., en la que se menciona en las líneas 5-6 a una Sosicrateia *τεχνῆτιν ἀὐλητρίδα* (<https://inscriptions.packhum.org/text/241354?hs=457-466>, consultado el 29/09/2018).

referencias literarias que tenemos de arpistas y citaristas en contraste con el predominio de las *auletrides*<sup>504</sup>.

Aunque cabe la posibilidad de que hubiera mujeres libres (o antiguas esclavas liberadas) que tocaran un instrumento profesionalmente, lo que podría haber sido el antecedente de la *technitis* helenística itinerante (Harmon, 2015), gran parte de las fuentes que disponemos apuntan a que la mayoría de las intérpretes que eran contratadas en los simposios y que tocaban en las tabernas y burdeles eran de origen esclavo<sup>505</sup>: la *auletris* que contrata de un burdel en *Caracteres* es presumiblemente esclava (Thphr. *Char.* 20.10, 21-24); la esclava del simposio de Ateneo, que está practicando antes de comenzar el simposio, es esclava (τη παιδί τοῦς ἀλοῦς, Ath. 15. 665c); en la inscripción ática de manumisiones SEG 18:36, datada en el último tercio del siglo IV a.C.<sup>506</sup>, figura la liberación de una intérprete de *aulos*; en otra inscripción de manumisiones (SEG 25:178) figura una tal Elpis ἀλέτρια<sup>507</sup> que ha sido liberada. Es posible que las esclavas liberadas de ambas inscripciones prosiguieran temporal o indefinidamente con su profesión de intérprete siendo ya metecas. O, es más probable que como el personaje de Habrótono, la citarista de *El arbitraje* de Menandro, una vez liberada la intérprete prosiguiera su carrera como hetera, aprovechando sus talentos musicales para aumentar su valía como acompañante.

## Precios

### *Acompañantes*

La cultura aristocrática basada en “regalos y favores” en la que participaba la hetera libre podía darle cierta cobertura para enmascarar legalmente la prostitución que llegaban a ejercer y así evitar el pago de impuestos (el πορνικὸν τέλος), algo que las heteras

---

<sup>504</sup> Debido, posiblemente a qué en el siglo V-IV a.C. la *auletris* y su sexualización era un lugar común en la literatura ateniense.

Epigráficamente tenemos constancia de κιθαρίστριαι (como la del SEG 2:504; IG XII<sup>8</sup> 178; Sardis 7, 1 3) y de ψάλτρια (IG XII<sup>5</sup> 592) y χοροψάλτριαι (FD III<sup>3</sup> 249-250; Syll.<sup>3</sup> 689; Iasos 142) desde finales del siglo III al I a.C., fuera del ámbito ático.

<sup>505</sup> En esta dirección parecen apuntar Sorkin Rabinowitz, 2011: 129; Glazebrook, 2011: 46; Harmon, 2015.

<sup>506</sup> SEG 18:36 (cara B, lín. 91) = IG II<sup>2</sup> 1554-1559; analizado filológicamente por Lewis en *Hesperia* (1959); el análisis de Lefkowitz y Fant se centra en identificar a las profesiones desempeñadas por las mujeres liberadas (1982: 29).

<sup>507</sup> SEG 25: 178, lín. 4-5 (nuevos fragmentos de la serie IG II<sup>2</sup> 1554-1559) la forma ἀλέτρια en vez de la ática típica (ἀλλητρίς) es inusual en el contexto ático (cf. Lewis, *Hesperia* 37, p. 368).

esclavas no podían hacer (dado que al estar ligadas a prostíbulos, sus proxenetas tendrían que pagar este impuesto) (Kapparis, 2018: 273). La vinculación con la cultura de “regalos y favores” facilitaba en buena medida que el precio completo de los servicios de acompañante y sexuales de la hetera fuera muy variable, lejos de cualquier estandarización. Las premisas de Loomis sobre los precios de la prostitución en general (atractivos de la mujer, recursos y urgencia del cliente)<sup>508</sup> también se aplicaban a las acompañantes<sup>509</sup>: en lo referente a atractivos, la edad era un factor a tener en cuenta. La mencionada hetera Lais de Corinto que pasó de cobrar una estátera en su juventud (un tetradracma, ocho veces más que cualquier prostituta) a tres óbolos<sup>510</sup> (el precio estándar de una prostituta) marca esta pérdida de ingresos por razón de la edad. La variabilidad de precios también podía darse por la voluntad de la hetera de recompensar la fidelidad de un cliente<sup>511</sup>. En lo concerniente a los recursos y urgencia del cliente, podemos plantearnos hasta qué punto el costo de los servicios de determinada hetera fundamentó que algunos clientes optaran por pagar a medias y conjuntamente estos servicios (como sucede con los protagonistas de Lys. 4).

Kapparis también contempla otras premisas que influirían en el precio de la hetera, como la calidad y la extensión de tiempo del servicio a prestar (Kapparis, 2018: 313). Esta temporalidad queda clara en el caso de Simón, cuyos servicios fueron contratados por Teodoto por un tiempo largo estipulado pagado por 300 dracmas (Lys. 3. 22-25); el problema es que no sabemos el período exacto que cubriría, ni en este caso ni en el de la mayor parte de las heteras (Loomis, 1998: 169).

Considerando la variabilidad de todos los datos, Loomis llega a la conclusión de que el precio socialmente aceptable para una hetera de clase alta (dependiendo de todos los condicionamientos que hemos visto) oscilaba entre dos y mil dracmas en época clásica

---

<sup>508</sup> Loomis, 1998: 184.

<sup>509</sup> Loomis (1998) no aplica ninguna distinción en su análisis entre heteras y prostitutas, lo que ha dificultado este apartado.

<sup>510</sup> Epícrates, *Fr. 3 Kassel-Austin*, analizado por Loomis, 1998: 168.

<sup>511</sup> El comediógrafo Machon habla de Fríne de Thespiai (Phryne), la querida de Praxíteles de mediados del siglo IV a.C., cuyas tarifas eran de 100 dracmas, pero bajaban a dos piezas de oro (40 dracmas) cuando estaba excitada. Loomis señala que aunque las cifras parecen muy altas, le parece posible que una hetera hiciera rebajas de hasta un 60% a algunos de sus clientes, fuera cual fuera la razón (Loomis, 1998: 171).



y postclásica<sup>512</sup>, reduciéndose de dos a diez dracmas en el caso de las prostitutas de épocas más tardías (Loomis, 1998: 185).

### ***Intérpretes musicales***

Loomis califica de “decepcionante” la insuficiencia de datos sobre los precios de los actores, artistas e intérpretes musicales que analiza en uno de sus apartados (Loomis, 1998: 96). La única referencia clara que tenemos es la limitación de dos dracmas para contratar a las arpistas, citaristas y *auletrides* que se menciona en la *Constitución de los atenienses* aristotélica (50.2), que debió de estar vigente con anterioridad al 322 a. C. Loomis considera que esta limitación era suntuaria, y se centraba en la actuación musical específica para la que se las contrataba<sup>513</sup> (1998: 94). En *Protágoras*, Platón habla de lo mucho que se encarece el alquiler de las *auletrides* (Pl. *Prt.* 347c-d), pudiendo ser esta la razón de que se impusiera por ley una limitación para evitar el aumento de precios, asignándose al cuerpo de los *astynomoi* el cumplimiento de dicha ley<sup>514</sup>. No obstante, no

---

<sup>512</sup> Antes del 345 a.C., Timarco se había gastado en la hetera Filoxene veinte dracmas (Aeschin. 1.115). Aunque el contexto de un litigio puede prestarse a dar datos un tanto distorsionados, Loomis considera esta cantidad posible en el contexto de pagos a través de obsequios (Loomis, 1998: 172).

Teopompo el Cómico estima el gasto en una hetera de la media (τῶν ἑταιρῶν μέσας) de una estátera; Loomis (1998: 168) considera que sería el equivalente a un tetradracma, pero que debía ser exagerado cómicamente para una “prostituta de grado medio” (esto se debe a que Loomis no termina de diferenciar en su análisis a la hetera de la prostituta, y el uso de una terminología u otra es un tanto errático en ciertas ocasiones).

La hetera Habrótono (Men. *Epitr.* 133-137) cobra 12 dracmas por día, una cantidad que Loomis considera exageradísima (ya que en un año podía superar el monto total de 4300 dracmas). A su juicio, todo este pasaje ha exagerado la información de la dote de la hija, la de la hetera, etc. para aumentar la vis cómica de la escena (Loomis, 1998: 176).

En Men. *Sam.* 390-396 se paga “solo” diez dracmas por cada mujer (presumiblemente libre) invitada al simposio. A Loomis esta cantidad le parece razonable, entre otros motivos, porque habría que tomar en consideración que el flujo de dinero de la hetera era bastante irregular (no eran invitadas a participar en cenas todas las noches), aunque, desde luego, considera que la señalización de “solo” es jocosa, ya que es una tarifa bastante alta (1998: 177-178).

Gorgias de finales s. IV principios III a.C. menciona que Leme (la hetera de Estratocles) aceptaba dos dracmas de cualquiera que la quisiera. Loomis considera que dos dracmas era una tarifa ajustada a lo que sería el cobro de una hetera un poco por encima de la media (Loomis, 1998: 174).

<sup>513</sup> Dos dracmas es un precio muy razonable para una intérprete musical, entendiéndola como una trabajadora especializada; después de todo, entre una dracma y dos dracmas y tres óbolos al día se pagaba a los trabajadores de construcción (mano de obra especializada) en el 329/8 a.C. (Loomis, 1998: 94).

<sup>514</sup> Tenemos constancia de que la ley se aplicaba a través de *En defensa de Euxenipo* de Hiperides: “A Diógnida y al meteco Antidoro se les intenta una *eisangelía* con el pretexto de dar sus *auletrides* a un precio superior al que prescribe la ley (ὡς πλέονος μισθοῦντες τὰς ἀὐλητρίδας ἢ ὁ νόμος κελεύει)” (Hyp. 4. 3).

sabemos exactamente el momento en el que se impuso la limitación de dos dracmas, más allá de que en el 322 a.C ya estaba vigente.

Tanto Loomis (1998: 175) como Kapparis (2018) consideran que el pago de cualquier actividad sexual por parte de las intérpretes pertenecía a una negociación aparte. Glazebrook señala que este precio adicional al margen de las dos dracmas de pago por la actuación debía de ser negociado con el proxeneta (Glazebrook, 2011: 47). Goldman (2015), en cambio, considera que de haber servicios sexuales estos estarían incluidos en el precio original.

## **Cientela y valoración social**

### *Acompañantes*

La clientela de las heteras era esencialmente masculina. Su trabajo de acompañamiento (en el cual podía incluirse el servicio sexual) se caracterizaba por ser más o menos exclusivo y limitado en el tiempo. La exclusividad venía dada por el número bastante cerrado de clientes para los que la hetera podía estar disponible al mismo tiempo; la limitación temporal de su servicio solía decidirlo el o los clientes. Esto hacía que la hetera libre o esclava pudiera disfrutar de un modo de vida de lujos y riquezas; sin embargo, el carácter temporal de su trabajo (días, semanas o meses) y la limitación de clientes hacían que este modo de vida fuera muy inestable<sup>515</sup>. Menandro en *La samia* lo sintetiza muy bien diciendo: “A diferencia de ti, Crísida, las heteras para hacer solo diez dracmas, comen en los banquetes y beben vino puro hasta reventar o se mueren de hambre si no lo hacen resueltamente rápido” (Men. *Sam.* vv. 390-396). Así pues, si la clientela no era constante había que intentar *hacerla* constante, sirviéndose de diferentes artimañas, en las que hacer al amante/cliente “sentirse especial” podía ser la más habitual (como la expresada en Lisias 4.8).

---

<sup>515</sup> Lo que quizá explica la fama de las “malas heteras” (ταῖς κακαῖς ἐταίραις) que solo se acuerdan de sus últimos clientes (Ar. *Ec.* 1151-1162), ya que estos son los que están manteniendo su medio de vida.

Parte del tren de vida de la hetera implicaba tal gasto que muchas veces podía verse en una situación precaria si determinados contextos dificultaban su acceso a clientes: “Habiendo pasado [Neera] dos años en Mégara, (...), el trabajo de su cuerpo no le proporcionaba renta suficiente para administrar la casa (ὡς αὐτῇ ἢ ἀπὸ τοῦ σώματος ἐργασία οὐχ ἱκανὴν εὐπορίαν παρείχεν ὥστε διοικεῖν τὴν οἰκίαν) (era derrochadora, los megarenses nada liberales y cicateros, no había en absoluto inmigración de extranjeros allí por haber guerra) (...)” ([D.] 59. 36).

El acompañamiento más conocido de las heteras se daba en el simposio, pero también podía darse en otros ámbitos, como podían ser aquellos burdeles que trataban de emular el ambiente de simposio, ofreciendo un entretenimiento más sofisticado en su establecimiento; para ello ofertarían los servicios de esclavas acompañantes, como se infiere en la mención del *porneion* donde lujosamente (πολυτελῶς)<sup>516</sup> están celebrando las Adonias una hetera y otras prostitutas (Dífilo, Fr. 42 Kassel-Austin).

Hombres jóvenes de la élite ateniense formaban parte de la clientela de las heteras más reputadas: en su discurso *Contra Alcibíades por deserción*, uno de los rasgos con los que Lisias caracteriza negativamente al Alcmeónida es diciendo que “de día andaba de juerga con una hetera siendo un adolescente (ἐκώμαζε δὲ μεθ’ ἡμέραν, ἄνηβος ἑταίρων ἔχων)” (Lys. 14. 25). Iseo, en su discurso *Sobre la herencia de Pirro*, intenta descalificar a File (la mujer que reclama la herencia) diciendo que su madre era la hetera de Pirro, no su esposa legítima. En una de sus argumentaciones, el orador deja caer que “ya algunos jóvenes, deseosos de tal clase de mujeres [heteras] y sin control sobre sí mismos, se han dejado persuadir por su insensatez para cometer tal desatino contra sí mismos” (Is. 3.17). De nuevo la asociación entre los jóvenes de la élite y su encaprichamiento con las heteras<sup>517</sup> es empleada por Demóstenes en *Contra Conón*:

“(…) intentará llevarla hasta el de las risas y las chanzas, y dirá que son en la ciudad muchos, hijos de varones honorables y buenos, los que bromeando como hombres jóvenes se han impuesto sobrenombres a sí mismos –(…), y algunos de ellos andan enamorados de heteras (ἐρῶσι δ’ ἐκ τούτων ἑταίρων τινέες)–, y, además, que su propio hijo es uno de éstos y muchas veces por una hetera ha recibido y dado golpes, y que esto es propio de hombres jóvenes (νέων ἀνθρώπων)” (D. 54.14).

En lo que concierne a su valoración social, el estatus libre o esclavo de la hetera desempeñaría un papel importante, aunque igual no tan determinante como podía suceder con las prostitutas especializadas. A pesar de que las heteras esclavas pudieran pertenecer al mismo amo o dueña de prostitutas de burdel, no estaban disponibles a cualquiera,

---

<sup>516</sup> Lujos extravagante, un término que también utiliza Apolodoro a la hora de calificar el modo de vida de Neera ([D.] 59.36) (Glazebrook, 2006: 127).

<sup>517</sup> Teofrasto critica al *Hombre de lento aprender* porque se enamora de una hetera y golpea su puerta hasta que la amante de ella le da una paliza y acaba yendo a juicio (Thphr. *Char.* 27.9, 11-13). Para Diggle la clave de la sátira de Teofrasto es que el hombre no se trata de ningún muchacho sino que es un enamorado ya entrado en años que comete los excesos propios de un joven (Diggle, 2004: 482). La inversión de papeles: padre (hombre mayor y cabal) con hijo (joven alocado) se emplea en las *Avispas* de Aristófanes, más concretamente en los versos 1342-1363.

además sus tarifas o “regalos” no eran nada baratos, y la limitación de clientes las situaban en una posición bastante por encima de la prostituta de burdel. El hecho de que el trabajo de las heteras se llevara a cabo especialmente en el ámbito privado (casas particulares) pudo haber contribuido a que no fueran tan denostadas como podían serlo las prostitutas de calle. Sin embargo, la identificación de la hetera con un estilo de vida de lujo y riqueza, y su visibilidad y participación en la vida social masculina la hacían una figura pública que no podía encajar en el ideal de segregación ateniense<sup>518</sup>. Por ende, que la acompañante propiamente dicha pudiera disfrutar de una posición económica (e incluso social) ventajosa con respecto a otras trabajadoras, no significa que estuviera bien valorada, dada la facilidad con la que se calificaba a una mujer de “hetera” para denigrarla (Glazebrook, 2006: 132-135). A fin de cuentas, la utilidad de las heteras era “dar placer” como sostiene Apolodoro, quedando fuera de la categoría de *pallake* (concubina), cuya exclusividad era total<sup>519</sup>, y excluida legalmente de la categoría de la esposa-ciudadana, la única categoría capaz de reproducir el cuerpo de ciudadanos legítimos. Dentro de la mentalidad griega, una mujer sin marido ni hogar estaba en un limbo en el que al no ser de nadie era susceptible de ser de todos, por mucho que su estilo de vida intentara emular los lujos de la aristocracia extranjera. No es casual que gran parte de las heteras mencionadas en los discursos sean acusadas de haber intentado (o conseguido) promocionarse socialmente ellas mismas y a sus hijos al introducirse en el sistema como mujeres legítimas.

### ***Intérpretes musicales***

La clientela de las intérpretes de música era predominantemente masculina, el mismo perfil que el de las heteras. Las arpistas, citaristas y *auletrides* ofrecían acompañamiento musical (y posiblemente sexual) a las fiestas privadas de simposios, a las actividades lúdicas en las tabernas, e incluso en los burdeles a los que pertenecían.

Sin embargo, a diferencia de las heteras, la clientela de las intérpretes no era exclusivamente masculina, y también podía ser femenina, ya que la función principal de la intérprete, tocar un instrumento, podía ser requerido en festivales generales (como las Panateneas) o específicos, como serían las festividades femeninas: en *El arbitraje*,

---

<sup>518</sup> Un ideal que, irónicamente, sí podían cumplir las prostitutas libres que se prostituían de forma temporal y discreta, como ya vimos en el apartado 3.2.2.

<sup>519</sup> Una de las promesas de Filocleón a la *auletris* que se lleva del simposio es el ascenso social como su *pallake*, una vez que su hijo muera (Ar. V. 1342-1363). El gag cómico se sostiene en que el comportamiento de Filocleón se asemeja más al de un hijo adolescente y rebelde que está esperando heredar la hacienda de su padre mientras que su hijo Bdelicleón actúa como si fuera su padre.

Habrótono, antes de ser hetera, trabajaba como citarista, y participó en el festival de las Tauropolias tocando para las mujeres que lo celebraban (Men. *Epi.* 470 y ss.). Las Adonias, un festival exclusivamente femenino en el que participan todas las mujeres de la *polis* (prostitutas y heteras incluidas), forma parte de la trama central de *La samia* (Men. *Sam.* 35 y ss.), comedia en la que además aparece asociada una *auletris* con la celebración familiar de una boda: “Lo que queda es ir a por el agua lustral. ¡Crísida, haz venir a las mujeres, a la aguadora, a la *auletris*! ¡Qué alguien nos dé aquí una antorcha para que juntos iniciemos el cortejo!” (Men. *Sam.* 730-735).

Burton (1998) considera que aunque de forma limitada en la Atenas clásica, las mujeres (especialmente las de clase alta) pudieron haber promovido fiestas privadas segregadas de los hombres<sup>520</sup> (Burton, 1998: 160). Las intérpretes musicales fácilmente podían ser contratadas como acompañamiento melódico en estas fiestas, en bodas o sacrificios familiares.

En lo que concierne a la valoración social de las intérpretes, nos encontramos, una vez más, que su estatus libre o esclavo pudo haber sido bastante determinante en la manera en la que podían haber sido tratadas. Ateneo recoge varios fragmentos de diferentes comedias en las que se alude a agresiones contra un *auletes*, que actúan de vehículos para canalizar la rabia de los simposiastas: el fragmento de *Los laconios* o *Leda* de Eubulo, dice “contaré un descubrimiento mío para que el *auletes* no reciba golpes” (*Fr.* 60 Kassel-Austin); Fililio en *Las ciudades* afirma que “si un cocinero se equivoca es el *auletes* quien recibe los golpes” (*apud* Ath. 380f-381a). Dinarco en *Contra Demóstenes* 23 alude al maltrato (probablemente violación) de una citarista rodia.

Al margen de su estatus, se percibe en las fuentes el respeto por el arte musical de la intérprete, lo que no es de extrañar dado el papel fundamental que desempeñaba la música en la educación básica ateniense (especialmente en el caso de la aristocracia), por lo que es comprensible que en general los participantes del simposio tuvieran las suficientes nociones y conocimiento como para distinguir, apreciar y exigir intérpretes (hombres o mujeres) que supieran tocar su instrumento con talento. No obstante, este respeto por el arte musical no se traducían necesariamente en un respeto por el intérprete. En el caso de las mujeres, tocar en presencia de otros hombres iba en contra del “decoro”

---

<sup>520</sup> Aunque a veces ha llevado al extremo esta afirmación, al aplicar la terminología de “simposio” a cualquier fiesta privada, conceptualización que Corner ya advirtió como errónea (*vid.* nota 442).

de la ideología ateniense (King, 2013: 276). Por otro lado, la erotización de la intérprete que hemos tratado (muy especialmente en el caso de las *aletrides*) podía traducirse en actividades sexuales complementarias en el caso de las esclavas, que no hacía más que denigrar la valoración que la sociedad podía hacer de ellas. Esta idea de menor valoración social no sería equivalente al enfoque que la historiografía ha tendido a emplear sobre la “respetabilidad” de las intérpretes. El enfoque sobre la respetabilidad (o falta de ella) ha ocupado buena parte del debate historiográfico sobre las músicas sin llegar a ninguna conclusión analítica útil. Harmon (2005: 351-354) sintetiza gran parte de este debate sobre la “respetabilidad” señalando como principal responsable del mismo a Sarah Pomeroy y al uso continuado que hace de él en su introducción del artículo “Technikai kai Mousikai: The Education of Women in the Fourth Century and in the Hellenistic Period”, publicado en el *American Journal of Ancient History* en 1977. Las apreciaciones de Pomeroy sobre la falta de “respetabilidad” de las heteras y crear una categorización en base a esta apreciación académica fue retomada por Diane Touliatos en su texto “The Traditional Role of Greek Women in Music from Antiquity to the end of the Byzantine Empire” (en Kimberly Marshal (ed.) *Rediscovering the Muses: Women’s Musical Traditions*, 1993). Touliatos sostiene que las mujeres recién educadas en las artes se convirtieron en las principales competidoras de las heteras, dando como resultado la creación de dos mujeres dedicadas a la música durante el período helenístico: las que eran “respetables” porque perseguían una carrera profesional de conciertos musicales, y las que eran prostitutas heteras “no respetables” porque usaban su talento musical para entretener y seducir a sus amantes, señalando que Platón y Aristóteles aplican esta distinción entre músicas respetables y no respetables (apud Harmon, 2005: 354). Sin embargo, Harmon señala que esta categorización que aplica Touliatos no aparece ni en el *Protágoras* de Platón ni en el *La constitución de los atenienses* aristotélica, sino que es Pomeroy la que fabrica dicha distinción y que Touliatos aplica sin revisar que aparezca en las fuentes.

Desde mi punto de vista, categorizar como respetables o no respetables a las mujeres que desempeñan unos trabajos frente a otros no es útil para su análisis, ya que la percepción de respetabilidad variaba debido a muchos factores: por ejemplo, de partida podríamos entender que prostituirse estaría peor considerado que ser una hetera, pero si la que se prostituía lo hacía temporalmente, lo hacía en su casa, discretamente (apartado

3.2.2), quizás era más “tolerable” que la hetera que vivía una vida de lujo y aunque circunscrita en el ámbito privado, tenía una visibilidad pública (el simposio).

### 3.3. Conclusiones

Dentro de esta clasificación, hemos diferenciado dos tipos de trabajos: los de asistencia y cuidados, grupo en el que hemos estudiado los casos de las comadronas y curanderas (*maiai*) y el de las nodrizas (*trophoi* y *titthai*), y el elenco relativo al sexo y entretenimiento, en el que hemos distinguido el caso de prostitutas y proxenetas del de las acompañantes e intérpretes musicales.

#### Comadronas

La comadrona (μαῖα) sale muy pocas veces referenciada directamente: en las fuentes literarias de los siglos V y IV a.C. aparece en Hipócrates (*Sobre las carnes*) en Platón (*Teeteto*); más tardíamente en los siglos II y III d.C. en Sorano (*Ginecología*), Galeno (*La localización de las enfermedades*). En el ámbito epigráfico, solo la estela de Fanóstrate (IG II<sup>2</sup> 6873) se enmarca dentro de nuestra cronología (ca. 350 a.C.).

Parece que en la Atenas clásica y postclásica lo más habitual fuera que las mujeres mayores realizaran este tipo de trabajos; quizás se debiera, por un lado, a la gran movilidad que requería esta ocupación; por otro, a la experiencia ganada con los años de asistir en otros partos. Es posible que las comadronas profesionales fueran de estatus libre y su estado civil variase de casadas a viudas; su posible origen étnico es más incierto. Una *maia* competente estaba instruida en su oficio y tenía buena resistencia física que le permitiera sostener a la parturienta en las posturas que le facilitasen el parto.

Con toda la probabilidad la comadrona no lo era a tiempo completo, sino que compaginaba la asistencia al parto con labores de curandera. Sus principales pacientes eran mujeres, a las que curaba de enfermedades “típicamente femeninas” (debido a la matriz móvil) y trataba a los niños de enfermedades comunes. Sus conocimientos curativos irían unidos al uso de hierbas y magia; también era sospechosa de suministrar abortivos a espaldas del cabeza de familia.

La asistencia al parto de la comadrona era fundamental debido al alto riesgo de muerte que corrían la madre y el bebé, en especial aquellas madres jóvenes primerizas. Debido a que la labor de las *maiai* contribuía al propósito principal de la mujer griega (traer hijos al mundo) y aumentaba las posibilidades de sobrevivir de la futura madre y la criatura, es muy posible que la valoración social de este oficio fuera muy alta.

## **Nodrizas**

Existen dos maneras de denominar a las nodrizas en las fuentes: como el ama de leche (τίτθη) y como el ama seca o aya (τροφός). Si la nodriza estaba presente desde poco después de haber nacido el niño, le daba de mamar hasta que la familia decidía destetarlo; si la nodriza seguía contratada en la segunda etapa del infante, era la encargada de suministrarle las papillas, hasta darle, poco a poco, una alimentación más sólida. Otra de las labores propias de la nodriza era la limpieza y la educación básica del niño. La clientela del ama de leche y su motivación para contratarla podía variar: razones estéticas, incapacitación de la madre, deseo de un nuevo embarazo, etc. La contratación de un ama de leche era más acuciante en los casos en los que la madre hubiera fallecido dando a luz. La clientela de las *trophoi*, esclavas en su mayoría, solían ser familias de suficientes recursos como para comprarla y mantenerla.

Mientras que las ayas aparecen frecuentemente en las fuentes literarias como metáfora, personajes secundarios en la tragedia y en la comedia, en epigrafía solo aparece una vez, en una estela funeraria (IG II<sup>2</sup> 12563). En contraste, las amas de leche aparecen mencionadas en 25 inscripciones, estelas funerarias en su mayoría. Parece que la manera de denominar a una nodriza con uno u otro término no estaba tan ligado al tipo de labores que había desempeñado (bien dar de mamar bien haber cuidado del bebé) sino al estatus libre o esclavo que se asociaba a la mujer (o se le quería asociar). Es muy posible que originalmente tanto las *trophoi* como las *titthai* fueran esclavas; sin embargo, la situación cambió cuando las mujeres libres (entre ellas, numerosas ciudadanas atenienses) comenzaron a alquilar sus servicios como amas de leche a finales del s. V a.C. Probablemente la elección de este oficio se debiera a su temporalidad y a que no limitaba tanto su independencia como podía ser el trabajo de la *trophos*, que inevitablemente la forzaba a unos años con la familia que la había alquilado. Es por este motivo que, mientras que el trabajo del aya siguió asociándose con el trabajo esclavo, el de las amas de leche no; la valoración social de las mujeres atenienses no aumentó al trabajar como amas de



leche, sino que probablemente se resintió; sin embargo, las esclavas, las metecas, y muy especialmente las libertas sí vieron un aumento de su prestigio social al identificarse con esa ocupación, porque se las podía asociar con atenienses. Esto explicaría por qué mujeres y familiares de estas mujeres decidieron identificarlas como *titthai* en las estelas funerarias.

## **Prostitutas y proxenetas**

Hemos clasificado como prostitutas a aquellas mujeres cuya ocupación principal era de tipo sexual. Dependiendo del lugar donde trabajaran, las prostitutas podían ser asociadas con esclavas mal pagadas (el burdel, una taberna, una posada, la calle) o con mujeres libres, mejor pagadas y que prestaban un servicio más discreto (casas particulares). Fueran de la condición que fuesen, las prostitutas solían tener una edad útil muy breve; en el momento en el que dejaban de ser “jóvenes”, corrían el riesgo de ver disminuidos sus ingresos y verse forzadas a realizar actos sexuales más degradantes cobrando menos por ellos. Generalmente el interés de las esclavas prostituidas era alcanzar la libertad gracias a lo que podían ahorrar; habría cierto número de antiguas prostitutas que seguirían en el negocio como proxenetas<sup>521</sup>; otras tantas, que querían desmarcarse por completo de cualquier asociación.

Las mujeres libres extranjeras que ejercían la prostitución podían hacerlo por cuenta propia o ser prostituidas por sus familias; es muy posible que hubiera habido también mujeres atenienses entre las prostitutas libres, ya que la ley de Solón estipulaba las condiciones en las que una ateniense podía ser “vendida”, lo que parece una clara referencia a “prostituida” (no, esclavizada). Este tipo de prostitución tendría un alto riesgo tanto para el familiar proxeneta (que podía ser incluso el marido de la mujer) como para el cliente, ya que rozaba la fina línea de la legalidad al poder confundirse con un adulterio. No obstante, se pagaba muy bien.

Además del trabajo sexual, la prostituta pudo haberse dedicado a otros trabajos de forma secundaria; en el caso de las esclavas, se ha asociado la producción de ropa y tejido con los talleres-burdel (*ergasterion* recoge ambas acepciones). Estas esclavas al conseguir su libertad preferirían identificarse con esta labor secundaria antes que con la

---

<sup>521</sup> Aunque existe alguna referencia a la “madre proxeneta” en la literatura, parece más una convención ficticia que una realidad frecuente.

prostitución, aunque fuera la prostitución lo que les hubiera permitido ahorrar lo suficiente como para comprar su libertad.

La clientela de las prostitutas y proxenetas era enteramente masculina. En contra de lo que antiguamente se sostenía, los clientes de los burdeles podían proceder de todo tipo de estratos sociales y los servicios ofrecidos podían ir de los baratos a los más caros. Los precios más altos podían ir ligados a la condición libre de la prostituta, al tipo de servicios sexuales que ofrecía, su juventud, su belleza, su buena predisposición, etc.

### **Acompañantes e intérpretes musicales**

El servicio principal que acompañantes e intérpretes musicales ofrecían era de tipo lúdico, mientras que el servicio sexual era la ocupación secundaria. El simposio era el espacio festivo para el que solían ser contratadas, aunque los burdeles, tabernas y posadas también podían contratarlas.

Las heteras se caracterizaban por ofrecer un tipo de servicio inmaterial y difícil de cuantificar: su “compañía”. El valor que se le daba a su “compañía” dependía de varios factores: el tipo de educación e instrucción que la hetera había recibido, su capacidad de hablar bien, de ser divertida, de tener alguna habilidad (canto, música...), su ingenio y sentido del humor, saber comportarse en el ambiente del simposio, capacidad de seducción, dotes actorales, y buenas dosis de psicología. La clientela de la hetera solía tratar su relación comercial como una de “amistad”, en la que en calidad de amante/cliente compensaba la compañía de la hetera con “regalos”. Aunque había heteras de condición esclava, propiedad de un burdel, que habían sido especialmente instruidas para actuar como acompañantes, la clientela podría haber preferido entablar “amistad” con aquellas que fueran de condición libre, ya que permitían perpetuar la fantasía de que estaban manteniendo una relación con ellas.

En una cultura que valoraba tanto la música por su valor educativo en lo sensorial, moral y cívico, las intérpretes musicales debían ser especialistas con una gran formación en su arte para estar a la altura de las exigencias de su clientela. La cítara era considerada el instrumento de los profesionales, por lo que las mujeres que eran capaces de tocarla bien gozaban de prestigio como músicas; la gran capacidad melódica de las arpas hizo que las arpistas fueran muy solicitadas. Sin embargo, ninguna intérprete musical aparece con tanta frecuencia en las fuentes como la *auletris*, posiblemente porque el *aulos*, además

de poner melodía de fondo en un simposio, era el único que podía dar comienzo al simposio con una cadencia determinada.

El sexo era la ocupación secundaria de las heteras; la posible capacidad que tenían para “elegir” a sus clientes pudo haber dado la ilusión de exclusividad a los elegidos, una ilusión que dependía mucho del beneplácito consciente o inconsciente del cliente. El sexo también pudo haber sido una ocupación secundaria potencial de las intérpretes musicales; las *auletrides* son especialmente sexualizadas por las fuentes literarias, quizá la erotización que se hacía del *aulos* como instrumento.

Las heteras conformaron un grupo heterogéneo de mujeres de distintas procedencias que compartían dos características principales; un estilo de vida asociado con actitudes y comportamientos propios de la cultura de simposio de la élite, y su acceso (temporal) al lujo y a la riqueza. Al margen de estas características comunes, podían ser esclavas de un burdel o metecas de origen griego, así como antiguas esclavas que al conseguir su libertad quisieron seguir con el negocio por su cuenta. De la identidad de las intérpretes no sabemos mucho, solo que parece que muchas de ellas pudieron haber sido esclavas, aunque cabe la posibilidad de que otras tantas fueran libres.

Los precios de las acompañantes variaban mucho dependiendo de la hetera, y podían oscilar entre dos y mil dracmas en época clásica y postclásica. El precio de las intérpretes musicales, en cambio, estaba limitado por ley a dos dracmas que los *astynomoi* se encargaban de vigilar que se aplicase; esta limitación pudo haber sido fruto de la inflación de precios debido a la alta demanda de intérpretes musicales (muy en especial de *auletrides*), que pudieron haberse convertido en figuras de ostentación. El debate actual gira en torno a si estas dos dracmas de límite incluían o no los servicios sexuales.

La clientela de las heteras era exclusivamente masculina, que eran los agentes activos del simposio; la clientela de las intérpretes musicales, en cambio, podía haber incluido a mujeres, ya que podían ser contratadas también para tocar en festivales femeninos, fiestas familiares, etc. Aunque la valoración social de las heteras estaba por encima de la de las prostitutas de burdel, principalmente debido a que el desarrollo de su actividad se hacía en un ámbito privado (casas particulares), su estilo de vida, su asociación con el lujo y, sobre todo, su participación en la vida social masculina la convertían en una figura pública condenada a no encajar en el ideal de segregación sexual ateniense. Por este motivo, calificar de "hetera" a una mujer era una manera de degradarla.

La valoración del arte de las intérpretes musicales era muy alto; sin embargo, esto no se traduce en una valoración social de las intérpretes.

## **CAPÍTULO 4.**

### **TRABAJOS DE NATURALEZA MIXTA**

Tal y como adelantábamos en el capítulo 1, se consideran “trabajos de naturaleza mixta” a todas aquellas ocupaciones profesionales y semiprofesionales que combinan trabajos tradicionalmente asociados a los hombres con el desarrollo de una actividad conectada a una labor tradicionalmente femenina. En este capítulo se ha diferenciado dos tipos de trabajos de naturaleza mixta:

El primer grupo englobaría los trabajos relacionados con la venta al por menor, una ocupación concebida como masculina dentro de la mentalidad griega. Cuando las mujeres comenzaron a participar en el sector comercial por diversas razones, lo hicieron vendiendo artículos muy relacionados con las labores que desempeñaban en sus casas, es decir: la conservación y preparación de alimentos, la fabricación de manufacturas textiles y de adorno, etc. En definitiva: en la venta al por menor las vendedoras acabaron combinando una faceta tradicionalmente masculina (vender) con una inherentemente femenina (fabricar). Los casos de estudio en los que nos centraremos serán el de las panaderas y vendedoras de pan (caso V) y las vendedoras de coronas (caso VI).

El segundo grupo de trabajos de naturaleza mixta lo componen aquellos trabajos que, más que un producto, conllevan la prestación de un servicio. La prestación de este servicio solía relacionarse, originalmente, con los hombres (ofrecer comida, bebida, cobijo), pero dada la propia naturaleza de estos servicios se hicieron fácilmente asimilables a los deberes de las mujeres (preparar bebida y alimentos, tener la casa limpia). Los casos de estudio en los que nos centraremos serán el de las posaderas (caso VII) y el de las tabernerías y vendedoras de vino (caso VIII).

Hay ciertas variaciones respecto a la estructura general seguida que sería preciso explicar antes de proseguir: a la hora de desarrollar los casos V y VI de las vendedoras resultó evidente la necesidad de una introducción general previa que explicara la aparición y desarrollo de la venta al por menor en Atenas, el ágora, los oficiales del mercado, los pesos y medidas, así como un análisis de la percepción griega sobre la venta al por menor y los tópicos sobre los vendedores (punto 5.1.1). También resultó indispensable un segundo punto (5.1.2) dedicado por entero a la vendedora con carácter general, en donde abordar la inmensa variedad de referencias de mujeres vendiendo diferentes productos, y donde establecer las características comunes detectadas en el perfil de la vendedora, a fin de evitar redundancias en los casos objeto de estudio al mismo tiempo que permite una mayor profundización en las características únicas detectadas en la identidad de estas mujeres.

En lo referente a la venta de servicios, el caso VIII presentaba originalmente la dificultad de poder englobarse dentro de las vendedoras de un producto (vino) como pertenecer al grupo de la prestación de servicios (tabernerías), ya que es detectable una evolución del desempeño de este trabajo en las fuentes. Finalmente se ha optado por evitar duplicidades, y englobar a la vendedora de vino ambulante y a la tabernera dentro de la misma evolución de la venta de un servicio.

Finalmente, es necesario indicar que los cuatro casos analizados en este capítulo son el resultado de la puesta al día y una considerable ampliación material y bibliográfica de tres artículos publicados<sup>522</sup>.

## **4.1. La venta al por menor en Atenas**

### **Los orígenes del ágora comercial**

Desde sus inicios, el ágora fue el centro neurálgico de Atenas desde el cual los ciudadanos fueron organizando tanto su vida política como social. Sin embargo, la gran importancia del ágora como epicentro de comercio estuvo ausente durante toda la época arcaica. Las fuentes literarias y arqueológicas parecen descartar la existencia de un ágora

---

<sup>522</sup> Caso V: vendedoras de pan y panaderas (Cisneros, 2016a); caso VI: vendedoras de coronas (Cisneros, 2018); caso VII: posaderas; caso VIII: vendedoras de vino y tabernerías (Cisneros, 2016b).

comercial en la Atenas anterior a la época clásica<sup>523</sup>. David Schaps aborda esta cuestión con cierta cautela: no podemos olvidar que las actividades comerciales no despertaban ningún interés en los poetas arcaicos (no tenían cabida ni en el mundo heroico de Homero ni en el ambiente rural y campesino de Hesíodo), y que, por tanto, raramente las iban a consignar, lo que no significa que no existieran. Del mismo modo, la falta de restos arqueológicos podría deberse a que los materiales con los que se montaban los puestecillos y establecimientos de venta (maderas, telas...) no suelen conservarse ni dejan rastro arqueológico. Así pues, si bien no podemos descartar totalmente que existiera cierto comercio al por menor en época arcaica, este no debió de ser lo suficientemente importante como para dejar un rastro significativo (Schaps, 2004: 114-115).

El caso de Atenas arcaica podría haber sido muy similar al de otras *poleis* de la época. Aunque no dispongamos de datos concretos, los investigadores creen que durante toda la Antigüedad griega existieron varias ágoras locales, mercados de tamaño reducido, no fijos sino temporales, que se organizarían en comunidades y poblados pequeños con una frecuencia que desconocemos<sup>524</sup>. Es muy posible que este comercio al por menor (que podía ser principalmente itinerante) se basara en el pago en especie o en el intercambio de productos<sup>525</sup>.

---

<sup>523</sup> En todo momento me refiero a la venta al por menor. El comercio al por mayoría estaba en vigor durante la época arcaica.

<sup>524</sup> MacDowell, 1978: 156 especula sobre esta posibilidad; Bresson, 2008: 19-20 habla de ágoras locales en los diferentes *demoi* del Ática durante época clásica (solo un pequeño número por desgracia). En parte, Bresson se basa en el estudio de Whitehead, si bien este estudio analiza las ágoras locales como enclaves de reunión política, no comercial, en el siglo IV a.C., y con carácter ocasional y extraordinario (Whitehead, 1986: 86-90).

<sup>525</sup> Un ejemplo sería el caso presentado en la *Iliada*: "(...) y como honesta mujer jornalera (γυνὴ χερνήτις ἀληθής) la balanza levanta poniendo en un lado el peso y en el otro la lana, hasta igualarlos para llevar a sus hijos mísera paga (ἴνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρῃται) (...)" (Hom. *Il.*433-436). El aedo utiliza esta imagen, principalmente la acción de igualar la balanza, para señalar el empate técnico entre los contendientes aqueos y troyanos. Es por este motivo que el análisis socioeconómico ha pasado en gran parte desapercibido para los comentaristas, centrados sobre todo en la comparación entre el combate igualado y la balanza equilibrada. Walter Leaf considera que ἀληθής tiene que ser utilizado aquí con un sentido primitivo de "cuidado", "cuidadosa" y que interpretarlo aquí como "honesto" sería introducir una concepción totalmente no homérica. En lo que se refiere al μισθὸς que va a recibir, Leaf señala que no deberíamos interpretarlo como otra cosa que no sea pago en especie (comida, quizás ropa o complementos), pero señala que solo aquí podríamos percibir el comienzo de la industria del trabajo de la lana, el de las tejedoras, realizado a cambio de un pago (Leaf, 1900: 555).

Bryan Hainsworth interpreta que la mujer es una viuda libre y no le da mucha entidad al factor económico salvo por que también interpreta la "mísera paga" como una posible referencia al pago en especie (Hainsworth, 1993: 362).

Knorringa, en cambio, ya señaló que el hecho de que *kapelos* no existiera aún en la lengua griega, ni que el comercio al por menor estuviera todavía extendido, hace que la mujer que mide

El cambio lo marcó la llegada de la moneda. Se suelen datar las primeras *Wappenmünzen* (las primeras series de monedas atenienses) durante la tiranía de Pisístrato, en algún momento de la segunda mitad del siglo VI a.C. (Schaps, 2004: 126). Aunque se debate largamente si muchas de las edificaciones que se hicieron en el ágora fueron promovidas por el tirano o si se hicieron antes o después<sup>526</sup>, está claro que la entrada en circulación de las primeras monedas atenienses estuvo muy relacionada con el mayor acceso al suministro de plata de las minas del Laurión, que aumentó en gran medida la capacidad de acuñar moneda (Andrewes, 1977: 112).

La introducción de la moneda fraccionaria fue fundamental para que la venta al por menor en Atenas se incrementara de la manera que lo hizo en el siglo V a.C. Este despegue fue muy rápido, en cuestión de unas cuantas décadas (Schaps, 2004: 111) y su impacto en la población fue casi inmediato, no solo en las élites sino también en los estratos más bajos de la ciudadanía ateniense (Kim, 2002: 50). La favorable situación política y social que experimentó Atenas tras el fin de las Guerras Médicas, su fuerza naval que le permitió establecer una red comercial potente, hizo que las ágoras de Atenas y del Pireo fueran volviéndose enclaves comerciales fijos<sup>527</sup>. El mercado y la moneda fueron desarrollándose a la par, uno a través del otro, hasta el punto que a mediados del

---

la lana en las escalas para venderla sea denominada con *χερνήτις*, que no tiene alusiones a la venta (Knorrinda, 1926: 11).

Es interesante comparar este pasaje con el de Aristófanes, donde presenta a una mujer en una situación parecida (que va a salir a vender) pero mencionando explícitamente el ágora: “Ninfas en los montes nacidas, Mania, deténla. Y yo, desgraciada de mí, estaba atendiendo a mis labores, a un huso lleno de lino, dándole vueltas con mis manos, haciendo un ovillo, para llevarlo antes del amanecer a venderlo al mercado (*εἰς ἀγορὰν φέρουσ’*)” (Ar. *Ra.* 1340-1351).

<sup>526</sup> Stephen Miller conecta la datación del Ágora Clásica con los *horoi* y considera que comenzaría a construirse, como muy pronto, en el 500 a.C. o en el período inmediatamente después de la destrucción persa de Atenas en el 480 a.C. (Miller, 1995: 224). En cambio, David Schaps considera que los edificios públicos del ágora clásica debieron de construirse en el transcurso del siglo VI a.C., de manera simultánea con la aparición de la moneda o poco después (Schaps, 2004: 113).

<sup>527</sup> Para Thomas Martin, la clave de todo fue la red clientelar a gran escala que promovieron Pisístrato y sus hijos a través de la acuñación y la recolección de impuestos monetarios, que aumentaron la circulación: “The larger scale and greater impersonalization of Pisistratid patronage and clientship made coinage a very useful, perhaps almost necessary mechanism for maintaining the relationship between patron and client in a time of change, when people were more and more no longer dealing with each other on the same intimate scale of personal relationships as in earlier times.” (Martin, 1996: 271-277). Aunque su idea inicial es sumamente atractiva, parece que Martin o bien acelera o bien exagera los efectos de la circulación monetaria en época pisistrátida a fin de reafirmar su teoría. Sin desmerecer el impulso que pudo dar Pisístrato al uso de monedas (cuya importancia es objeto de debate dentro de la historiografía), es evidente que fue la suma de muchos factores y cambios históricos lo que fue propiciando un progresivo aumento en el uso de la moneda de cambio, tal y como defiende Schaps, 2004.



siglo V a.C. ya eran elementos inseparables: todo lo que se vendía allí lo era por un precio monetario (Schaps, 2004: 111).

A su vez, esto atrajo progresivamente a los hombres sin tierras y sin oficio especializado, aquellos que en tiempos anteriores habían tenido que buscarse la vida con diversos trabajos temporales de larga duración y en condiciones de semiservidumbre<sup>528</sup>, habían encontrado en el ágora una nueva manera de ganarse la vida, adquiriendo productos que luego iban a vender al ágora (Schaps, 2004: 115-116). La introducción de la moneda en la vida cotidiana había cambiado la dinámica tradicional; el comercio al por menor por sí mismo no proveía más comida a los que no tenían medios, pero sí les daba la oportunidad de acumular capital, así como beneficiarse de los frutos de un comercio internacional que en épocas anteriores solo había servido a los poderosos (Schaps, 2004: 118, 153). Esto no significa que cambiara necesariamente la mentalidad tradicional, que siguió percibiendo el dinero y la acumulación de capital como una “riqueza no visible” (ἀφανῆ πλοῦτον, Ar. Ec. 601-602).

A mediados del siglo V a.C., el ágora ya no solo era el centro de la vida política y social sino también del comercio de Atenas y el Pireo, y hasta tal punto era vital que MacDowell cuenta que si a un ciudadano se le excluía del ágora (como podía ser, por ejemplo, al ser sentenciado culpable de un homicidio), no solo se le había cercenado el acceso al lugar por excelencia de discusión política y a la vida social, sino también, por descontado, al mercado (MacDowell, 1978: 156).

### **El ágora de los siglos V-IV a.C.**

En su *Olbia*, Eubulo asegura que “todo se vende junto en el mismo sitio en Atenas”, y enumera una serie de productos (higos, uvas, rosas, etc.) intercalados con oficiales de justicia, testigos, clepsidras y leyes<sup>529</sup>, lo que Schaps ha interpretado como una clara alusión a que cerca de los edificios públicos se colocaban los puestos de mercado (Schaps, 2004: 113).

---

<sup>528</sup> Schaps, 2004: 151-160 desarrolla los orígenes del *thes* desde época homérica. Aunque eran hombres libres, como los esclavos, al ser contratados por el tiempo acordado debían estar disponibles para su empleador en cualquier momento y para cualquier tarea, lo que hacía que su trabajo fuera tan asimilable a la esclavitud y, por tanto, tan denigrante (Schaps, 2004: 153).

<sup>529</sup> Eubulo, *Fr.* 74 Hunter = Ath. 14.640bc.

Sabemos que el ágora estaba dividida en diferentes sectores donde se agrupaban los puestecillos con el mismo tipo de producto en venta<sup>530</sup>. Normalmente estos sectores son referidos en las fuentes directamente como “donde los pescados”, “donde los mirtos”, “donde los vinos”, etc.<sup>531</sup> Algunas veces esta división en sectores parece referida como *kykloi*, “círculos”, lo que nos podría sugerir una disposición envolvente circular<sup>532</sup>. Este ordenamiento por sectores ayudaba, por un lado, a los clientes a encontrar rápidamente el producto que buscaban, lo que también redundaba en beneficio del vendedor, que siempre iba a tener clientes interesados en su producto por su zona, al mismo tiempo que todo esto facilitaba a los oficiales responsables del mercado (los *agoranomoi*) su labor de control y supervisión de las operaciones comerciales (Bresson, 2008: 19-21).

Había cierta variedad en los puestos de venta. En *Caballeros* de Aristófanes, el protagonista, Morcillero, prepara su puesto de morcillas colocando unas simples tablas (τό ἐλεόν), formando una mesa (Ar. *Eq.* 152, 168-170), mientras que otros vendedores llevaban la mercancía en cestos o en carros móviles<sup>533</sup>. También había puestos más

---

<sup>530</sup> Morgan considera que no había puestos (*stalls*) concentrados en el mercado: “However, although it seems logical to assume that buying and selling was concentrated in markets, this does not mean that the sellers had stalls in the market; they may have sold their products through traders with shops in the city or even from the place where they lived and produced the items, from their homes around the Agora” (Morgan, 2010: 100-101). Sin embargo, da la impresión que Morgan confunde productores y agricultores excedentarios, que probablemente negociaban sus productos a intermediarios que eran luego los que vendían, con artesanos (que vendían sus productos en los lugares donde vivían y los producían), y a estos con los vendedores al por menor, siendo estos últimos los que, con bastante probabilidad, venderían en puestecillos.

<sup>531</sup> Ejemplos: “donde el perfume” ἐν τῷ μύρῳ (Ferécates, *Fr.* 2 Kassel-Austin); τὰν τῷ μύρῳ (Ar. *Eq.* 1375-1380); “donde las coronas” ἐν τοῖς στεφανώμασιν (Ferécates, *Fr.* 2 Kassel-Austin, similar στεφανωτικῶν en Ath. 15.685a); “donde los pescados” ἐν τοῖς ἰχθύσιν (Ar. *V.* 788-789); “donde las verduras” τοῖς λαχάνοισιν (Ar. *Lys.* 557-558); “donde las ollas” ταῖσι χύτραις (Ar. *Lys.* 557-558); “donde el mirto” ἐν ταῖς μυρρίναις (Ar. *Th.* 448); “donde los libros” τὰ βιβλί, “donde el incienso” τὸν λιβατωτόν, “donde las especias” τῶν ἀρωμάτων, “donde los ajos” εἰς τὰ σκόροδα (Eupolis, *Fr.* 327 Kassel-Austin); “donde los quesos frescos/donde los quesos” εἰς τὸν χλωρὸν τυρὸν / εἰς τὸν τυρὸν (Lys. 23.6,7) *El Hombre Repulsivo* de Teofraсто va al ágora en hora punta y pasa por todos los puestos τὰ κάρουα ἢ τὰ μύρτα ἢ τὰ ἀκρόδρυα (Thphr. *Char.* 11.8-10).

<sup>532</sup> Bresson, 2008: 19, considera que esta era la designación típica de los sectores en el ágora ateniense de época clásica y postclásica. Sin embargo, D’Ercole, 2013: 67 apunta que los lexicógrafos (Harporación y Pollux) afirman que estos *kykloi* eran lugares de venta de esclavos, mientras que Hesíquio les atribuye a lugares de puestos en general “ta skeuê”: περίβολος. καὶ ἐν ἀγορᾷ τόπος, ἐνθα σκευὴ καὶ σώματα πιπράσκονται. καὶ γεωμέτραις ἐπίπεδον σχῆμα ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον. Καὶ εἶδος ἱππασίας (Hsch., *Lexicon*, s.v. κύκλος)

<sup>533</sup> En cestos, como la vendedora de pan de Ar. *V.* 1388-1391. En carros móviles, como los vendedores de vino de Alexis, *Fr.* 9 Kassel-Austin.

elaborados, las σκηναί<sup>534</sup> o tenderetes contruidos de mimbre y posiblemente cubiertos con una lona de tela, tal y como describe Demóstenes en *Sobre la corona*:

Era ya plena tarde y llegó alguien junto a los prítanos anunciando que Elatea había sido tomada. Y tras eso, unos, levantándose, al punto, a mitad de la cena, echaban a los de las tiendas del ágora y deshacían los zarzos de mimbres (τούς τ' ἐκ τῶν σκηνῶν τῶν κατὰ τὴν ἀγορὰν ἐξεῖργον καὶ τὰ γέρρ' ἀνεπετάννυσαν), mientras otros mandaban buscar a los estrategos y llamaban al trompeta; llena estaba de confusión la ciudad<sup>535</sup> (D. 18.169).

Otros vendedores debían de vender en establecimientos fijos: cuando Jenofonte propone preparar “establecimientos y locales de venta (πωλητήρια) para los pequeños comerciantes (τοῖς ἀγοραίοις οἰκήσεις) en el Pireo y en la ciudad” su propuesta va encaminada, primero, a embellecer la ciudad (ὄν κόσμος εἶη τῇ πόλει) y como razón secundaria señala que, al mismo tiempo, conseguirían considerables ingresos (X. *Vect.* 3.13). Difícilmente una ciudad sería embellecida con la aglomeración de puestecillos en la plaza central, así que es posible que esté sugiriendo alguna suerte de edificación que los vendedores pudieran utilizar para colocarse<sup>536</sup>.

Una de las características más notorias del ágora ateniense, como ya hemos señalado, es que estaba presente durante todo el año, entre otras razones porque se beneficiaba del gran flujo comercial internacional de la *polis* ateniense con otras durante buena parte del siglo V a.C., lo que muchas veces fomentaba que en el ágora de Atenas y en el del Pireo se pudieran encontrar gran variedad de productos estacionales durante todo el año:

“Verás en pleno invierno cogordas, racimos de uva, frutas, coronas de violetas (...) El mismo individuo vende tordos, peras, panales, aceitunas, calostro, corión, higos de golondrina, cigarras, carne de lechal. Y podrás ver cubriendo el suelo, como si fueran nieve, cestos de higos y bayas de mirto juntamente. (...) ¿No es una ventaja

---

<sup>534</sup> La σκηνή servía para designar no solo los tenderetes del mercado sino también todo tipo de tiendas de campaña militares, lugares provisionales de refugio (como el de las cabañas de las mujeres en las Tesmoforias, Ar. *Th.* 658), lo que se representa en escena en el teatro, la cubierta de los carros, etc. (LSJ, *s.v.* σκηνή).

<sup>535</sup> He variado la traducción de A. López Eire (BCG), sustituyendo “los de las tiendas de la plaza” por “los de las tiendas del ágora”, y cambiando “prendían fuego a los zarzos de los mimbres” por “deshacían”, siguiendo las interpretaciones de los Vince en la Loeb.

<sup>536</sup> Tenemos constancia que en uno de los pórticos en el ágora era el lugar donde se vendía la harina: ἐς τὴν στοιὰν χωρεῖν τὴν ἀλφειτόπωλιν (Ar. *Ec.* 681-686).

grandísima, si se puede obtener durante todo el año lo que uno desea?” (Ar. *Fr.* 581 Kassel-Austin = Ath. 9.372b)

### 4.1.1. Intercambio, regulación, y actores del ágora

#### Las monedas y legislación del ágora

Como se ha mencionado anteriormente, ya a mediados del siglo V a.C. la moneda y el pago con moneda había entrado en la vida cotidiana de los habitantes de Atenas, dominando buena parte de las transacciones que se daban en el ágora ateniense y el Pireo. Las monedas que parecen haber sido más empleadas en el comercio al por menor fueron, precisamente, las de menor valor: la moneda más recurrente en las fuentes es el óbolo, que constituía la sexta parte de una dracma. Aunque también existía el semióbolo (ἡμιωβέλιον/ἡμιωβόλιον), su uso no parecía tan extendido. La moneda que sí debía de usarse con frecuencia en las pequeñas transacciones comerciales era el cobre (χαλκος), que actuaba principalmente como calderilla, ya que un χαλκος apenas constituía la octava parte de un óbolo<sup>537</sup>. Lang y Crosby también han planteado que incluso las fichas de plomo o arcilla encontradas en el ágora pudieran haber actuado como un medio de pago en tiendas y puestos concretos<sup>538</sup>.

Así pues, con la entrada del uso estandarizado de monedas y parejo al crecimiento y expansión del mercado ateniense, los conflictos entre vendedores y clientes, vendedores y competidores, etc. comenzaron a ser todavía más habituales en el ágora. Lógicamente

---

<sup>537</sup> Monedas de cobre como calderilla de uso común en Ar. *Ran.* 727-735.

<sup>538</sup> Lang y Crosby se apoyan en una cita del *Onomasticon* de Pollux IX, 70-72 (βραχὸ νόμισμα ἢ ἡμίτομον νομίσματος) y en Hermipo “tomaré esta ficha de los *kapeloi*” παρὰ τῶν καπήλων λήψομαι τὸ σύμβολον, (*Fr.* 61 Kassel-Austin), lo que para ellas parece indicar que los minoristas facilitaban fichas para ser usadas en sus propias tiendas (Lang; Crosby, 1964: 78). Esta idea no es desdeñable si tenemos en cuenta que el plomo era un material bastante maleable y relativamente sencillo de conseguir (Gager, 1999). La arcilla era aún más sencilla y barata de conseguir que el plomo, y también más fácil de inscribir sobre ella, por lo que ciudadanos a nivel privado e individual podían realizar sus propias fichas de arcilla con algún sello particular que lo identificara como suyo. Es por este motivo que Lang y Crosby también plantean su posible uso en el comercio al por menor, tanto en tiendas como en almacenes (Lang; Crosby, 1964: 125-126). El otro uso de estas fichas podía haber sido estatal, como entradas de admisión para el teatro durante los festivales religiosos, como “ticket” de pago en los baños, como símbolo de asistencia a la Asamblea, a los Tribunales o al Consejo para recibir, al devolverlo, la remuneración debida, etc. (Lang; Crosby, 1964: 77).

se intentaron reducir en la medida de lo posible mediante diversos mecanismos, como pueden ser leyes y magistrados que mediaran en los conflictos y aseguraran la paz.

En *Contra Leptines*, Demóstenes referencia una ley escrita que castigaba a aquel que mintiera o defraudara en el mercado (τὴν ἀγορὰν ἀψευδεῖν νόμον γεγράφαι), aunque el tipo de castigo no se especifica (D. 20.9). Esta misma ley también es referida por Hiperides en *Contra Atenógenes* 14, utilizando una construcción muy parecida<sup>539</sup>. A continuación, en este mismo discurso, Hiperides menciona una segunda ley que obliga al vendedor de esclavos (τις πωλῆ ἀνδράποδον) declarar de antemano cualquier discapacidad física (ἀρρώστημα) que el esclavo pueda tener antes de venderlo. Si no, el esclavo podía ser devuelto (Hyp. *Contra Atenógenes*, 15).

No sabemos si las devoluciones de otros productos defectuosos seguían este mismo mecanismo o si solo era característico de la venta de esclavos. Quizás las grandes compras estaban de algún modo protegidas. Aunque *Leyes* gira en torno a una supuesta fundación colonial, Platón parece reflejar problemas reales de su polis. Este podría ser el caso cuando dice que si alguien hace una venta de más de cincuenta dracmas “debe permanecer obligatoriamente diez días en la ciudad, y el comprador debe conocer la casa del vendedor, por las acusaciones que suelen producirse por tales cosas y por las redhibiciones”<sup>540</sup> (Pl. *Leg.* 915e-916a).

Por lo que nos ha llegado a través de Demóstenes (20.167; 24.212), el mayor y más inadmisibles fraude de todos era la introducción de monedas falsificadas en el ágora, una estafa que se castigaba con la muerte (MacDowell, 1978: 158). MacDowell asegura que existía un esclavo público que actuaba de oficial y que estaba dedicado en exclusiva a probar y comprobar la autenticidad de las monedas (*coin-tester*). A este oficial se le podía encontrar en el ágora y en caso de duda con monedas sospechosas podía llevárselas a fin de que confirmara o refutara su autenticidad, y/o el valor del metal de la moneda (MacDowell, 1978: 158).

Una parte de los vendedores (no podemos saber cuántos) eran de origen no ateniense. Demóstenes menciona la existencia de un impuesto particular (ξενικά) que debían pagar los comerciantes de origen extranjero para poder tener el privilegio de vender en el ágora

---

<sup>539</sup> ὁ μὲν τοίνυν εἷς νόμος κελεύ[ει] ἀψευδεῖν ἐν τῇ ἀ[γορᾷ] (Hyp. *Contra Atenógenes*. 14).

<sup>540</sup> A juzgar por el contenido de sus siguientes líneas (916a-d), parece que solo está contemplando este tipo de venta en relación con los esclavos.

ateniense (57.34)<sup>541</sup>. Otra parte sustancial de los vendedores en el ágora debían de ser atenienses: esto es perceptible no solo en la comedia<sup>542</sup>, sino que el propio Demóstenes nos cuenta que tanto hombres como mujeres atenienses estaban legalmente protegidos contra el escarnio público o de tener su ciudadanía cuestionada por el hecho de vender en el ágora<sup>543</sup>. Claro que la existencia de esta ley ya constata que dedicarse al pequeño comercio estaba mal considerado dentro de la comunidad, y que no parecía una ocupación digna de un ciudadano, y mucho menos adecuada para la mujer de un ciudadano. En cualquier caso, era una ventaja sustancial respecto a los demás vendedores. Para MacDowell, el objetivo de este tipo de legislación era favorecer a los productores atenienses, ya que reducía el número de competidores extranjeros (pues tenían que abonar un impuesto aparte para poder vender sus productos en el ágora). Esta medida, por otro lado, iba en detrimento de los propios consumidores atenienses, que se habrían beneficiado de tener más bienes que poder adquirir (MacDowell, 1978: 156)

### **Los *agoranomoi* y otros magistrados del mercado**

El *ἀγορανόμος* era el oficial principal que supervisaba las actividades realizadas en el mercado. En las poblaciones y *poleis* más pequeñas solo un *agoranomo* podía ser

---

<sup>541</sup> McDowell plantea la posibilidad de que la *ξενικά* en algún momento del siglo V a.C. no se aplicara y que, al menos temporalmente, los extranjeros pudieran comerciar en el ágora sin pagar este tributo. Esto cambiaría en época de guerras (como la del Peloponeso) es muy posible que se prohibiera la entrada en el ágora tanto de extranjeros que procedieran de estados declarados enemigos como de los productos importados de estos estados (Ar. *Ach.* 819-820, 910-917) (MacDowell, 1978: 156).

Toda esta explicación complementaria de MacDowell nace de la aparente contradicción en la que incurre Demóstenes en el 57.31, al asegurar que una ley de Solón prohíbe a los extranjeros comerciar en el ágora y que con Aristofonte esta ley volvió a ponerse en vigencia. Sin embargo, poco después en el mismo discurso (57.34) el orador usa el hecho de no pagar el impuesto de los extranjeros como prueba de ciudadanía, lo que denota que sí existía tal impuesto y que, por tanto, los extranjeros sí podían comerciar en el ágora. La explicación de MacDowell vendría a intentar dar sentido a esta aparente contradicción, que sería la prohibición temporal de extranjeros y productos que pertenecieran a estados enemigos.

<sup>542</sup> El protagonista de *Caballeros* de Aristófanes, Morcillero, es un ciudadano pobre que vende morcillas en el ágora. El Sócrates de Jenofonte engloba dentro del cuerpo ciudadanos a bataneros, zapateros, albañiles, herreros, campesinos, comerciantes (ἢ τοὺς ἐμπόρους) y “los que andan traficando por el ágora preocupados de comprar algo barato para venderlo a más precio” (ἢ τοὺς ἐν τῇ ἀγορᾷ μεταβαλλομένους καὶ φροντίζοντας ὅ τι ἐλάττονος πριάμενοι πλείονος ἀποδῶνται αἰσχύνηι), lo que se correspondería con uno de los perfiles del vendedor al por menor. Finalmente, Sócrates concluye que “son todos ellos los que componen la asamblea” (X. *Mem.* 3. 7. 6).

<sup>543</sup> Οἱ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κακηγορίᾳ τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὀνειδίζοντά τι. (D. 57. 30)

suficiente para mantener el orden del mercado<sup>544</sup> (Bresson, 2008: 23), pero en Atenas y el Pireo, la enorme afluencia de bienes y personas durante todo el año hacía imposible que una sola persona se encargara de toda la supervisión. La *Constitución de Atenas* aristotélica, nuestra principal fuente, nos cuenta como en Atenas se elegía a diez *agoranomoi*, de los cuales cinco se ocupaban del ágora de la ciudad (αστὺ) y los otros cinco restantes supervisaban el Pireo ([Arist]. *Ath. Pol.* 51.1). En ese mismo pasaje cuenta que la elección de estos diez *agoranomoi* se hacía mediante un sorteo entre los ciudadanos candidatos (κληροῦνται δὲ ἀγορανόμοι)<sup>545</sup>; la elección mediante el sorteo parece que ya estaba vigente a la altura del 425 a.C., ya que Aristófanes hace referencia implícita al mismo (*Ar. Ach.* 720), y parece que se mantuvo sin cambios durante los siglos V y IV a.C.<sup>546</sup>

Los *agoranomoi* de Magnesia actuaban como garantes de la paz social del mercado (*Pl. Leg.* 759a). Su competencia principal era de carácter legal: supervisar el tipo y la calidad de todos los productos que se vendían y compraban en el ágora (*Lys.* 22.16), castigando a todos aquellos que eran llevados ante ellos por transgredir la ley del mercado (Oliver, 2012: 84). No obstante, Graham Oliver señala la dificultad que supone calibrar el alcance de esos poderes legales y cómo los ejercían. Según parece, dependiendo del delito o la falta, los *agoranomoi* tenían poderes para castigar corporalmente a los no ciudadanos<sup>547</sup> y monetariamente a los ciudadanos (*Pl. Leg.* 917d-e).

Por otro lado, también parece que el agoranomo podía prestarse a mediar entre las acaloradas discusiones de vendedores y consumidores (*Ar. Ach.* 968). En *Avispas*, el protagonista de la obra, Filocleón, ha tirado los panes de la Panadera, y esta pide la

---

<sup>544</sup> El propio Aristóteles apunta en esa dirección en *Política* cuando señala que los estados más pequeños precisan de menos magistraturas que los estados más grandes, que las necesitan en mayor número (*Arist. Pol.* 6. 1321b).

<sup>545</sup> Platón en *Leyes* hace referencia a este sorteo de los *agoranomoi*, pero dicho sorteo tiene lugar después de una elección previa a mano alzada de candidatos; marca cierta obligatoriedad en los candidatos de la primera y segunda clase, mientras que esta obligación solo se da en casos de necesidad en los candidatos de la tercera y cuarta clase ciudadana (*Pl. Leg.* 764bc). Por supuesto, es complicado vislumbrar dónde Platón está replicando la realidad de este cargo y en dónde está introduciendo novedades para mejorarlo. En ese sentido, para Graham Oliver, el rasgo más importante que tenemos que tener en cuenta es que Platón daba por hecho que en su ciudad ideal habría *agoranomoi* (Oliver, 2012: 83)

<sup>546</sup> Graham Oliver, que ha estudiado la larga permanencia del agoranomo no solo en época postclásica sino también en época de dominación romana, señala que en algún punto el cargo dejó de ser sorteado y se llevó algún tipo de selección, si bien posiblemente esto sucediera en el siglo III a.C. o más tarde de esta fecha (Oliver, 2012: 88-89).

<sup>547</sup> *Ar. Ach.* 724; Cratino. *Fr.* 123 Kassel-Austin.

presencia del agoranomo al mismo tiempo que nombra a un testigo presencial de la agresión (Ar. V. 1406-1408).

Además de las competencias legales nombradas, es posible que los *agoranomoi* recolectaran las cuotas generales del mercado<sup>548</sup> (*schol.* Hom. *Il.* 21. 203), y con toda seguridad recogían los pagos específicos que los mercaderes extranjeros debían abonar (D. 57. 31, 34). (Rhodes, 1981: 575-576).

Atendiendo a Platón (*Lg.* 917e) el ἀγορανόμιον era el lugar donde se podía encontrar al agoranomo. En ese mismo lugar, plantea Bresson, tendría los instrumentos necesarios para ejercer su labor (las balanzas, los pesos, las medidas, los patrones, y más adelante, los propios archivos)<sup>549</sup> así como, posiblemente, mostraría las últimas regulaciones de precios y ventas (Bresson, 2008: 23). De hecho, Möller plantea la posibilidad de que, en su calidad de representantes estatales, los *agoranomoi* fueran quienes fijaban los precios máximos de determinados productos controvertidos<sup>550</sup>.

Por supuesto, no podemos perder de vista que, como cualquier puesto público con un moderado poder aparejado, habría *agoranomoi* que abusaran de este poder y basaran sus veredictos en decisiones arbitrarias. Para Bresson, este riesgo es inherente al sistema democrático ateniense. La ausencia de control y de garantías en el mercado era aún más perjudicial para compradores y vendedores que unos *agoranomoi* con aires de grandeza con su pequeña parcela de poder (Bresson, 2008: 37). Además, Graham Oliver considera que al final de su desempeño, como todos los cargos públicos democráticos, los *agoranomoi* estarían sujetos al escrutinio público y serían objeto de procesos normales de εὐθύνας (Oliver, 2012: 83), lo que fomentaría que la mayor parte de los *agoranomoi* se tomaran su deber muy en serio.

---

<sup>548</sup> Este escolio de la *Ilíada* no está exento de cierta controversia. Rhodes interpreta el sentido de la frase del escolio como que los peces, incluidas las anguilas, tenían un impuesto: καὶ ἐν τῷ ἀγορανομικῷ δὲ νόμῳ Ἀθηναίων διέσταλται ἰχθύων καὶ ἐγγελύων τέλη (Rhodes, 1981, 575). No obstante, Rhodes ya advierte que Douglas MacDowell interpretó el escolio de otra manera: que los precios del pescado, incluidas las anguilas, estaban fijados por ley (MacDowell, 1978: 157).

<sup>549</sup> Es muy posible que para finales siglo IV a.C. los *agoranomoi* fueran también responsables de los pesos y medidas, absorbiendo las competencias de los *metronomoi* (Oliver, 2012: 87).

<sup>550</sup> A excepción del precio del grano, que sí estaba bajo control estatal, lo que por sí mismo constituía más la excepción que la norma (Möller, 2008: 374).



### **Otros magistrados del mercado: metronomoi y sytophylakes**

A través de la *Constitución de Atenas* conocemos otros cargos y oficialidades, si bien Aristóteles no da datos suficientes como para poder desentrañar qué papel desempeñaban dentro de la jerarquía interna de los oficiales de mercado (Oliver, 2012: 82). Uno de los cargos que parecía estar estrechamente vinculado al del agoranomo era el de los μετρονόμοι ([Arist.] *Ath. Pol.* 51.2). Para Astrid Möller, los *metronomoi* actuaban como asistentes del agoranomo, ya que al igual que estos eran diez en total, distribuidos en 5 en la ciudad, 5 en el Pireo (Möller, 2008: 374). Parece que la ocupación principal de los *metrónomoi* era la controlar que los pesos (σταθμοί) y medidas (μέτρα) de los vendedores fueran justos y acordes con la ley (Oliver, 2012: 82). Aunque no tenemos suficientes datos de que los *metronomoi* fueran, *de facto*, asistentes de los *agoranomoi*, esto explicaría que progresivamente estos fueran absorbiendo sus competencias, hasta el punto que ya en época imperial (siglos I-II d.C.), los *agoranomoi* siguen estando presentes en la epigrafía pero los *metronomoi* desaparecen por completo de los registros (Oliver, 2012: 85).

Otro cuerpo de oficiales eran los σιτοφύλακες, “los guardianes de trigo”, quienes se aseguraban de que la venta del grano siguiera los controles estatales, y que, por tanto el precio al que los molineros vendían la harina concordase con el precio del grano de cebada, y a su vez, que los precios de las hogazas de los vendedores de pan concordasen con el precio de la harina, etc. (Möller, 2008: 374). Parece que la manipulación de precios en relación con el grano era bastante frecuente: los σιτοπώλαι o especuladores de grano son acusados en los discursos de manipular los precios, ya fuera excediendo los topes legales por un óbolo, o ya fuera cambiando fraudulentamente el precio en cada venta: “En efecto, cuando más necesitados os encontráis de trigo, éstos lo arrebatan y se niegan a venderlo para que no les discutamos la valoración, sino que nos vayamos tan contentos después de habérselo comprado a cualquier precio” (Lys. 22. 15). En esta tesitura, no es de extrañar que se creara una oficialidad específica para controlar este tipo de productos (Lys. 22. 16). En cuanto al número de *sitophylakes*, según la *Constitución de los atenienses* (51.3) originalmente eran cinco para la ciudad de Atenas, cinco para el puerto del Pireo, pero más tarde, durante los difíciles años de la década del 320 a.C. se incrementó a veinte en la ciudad y quince en el puerto (Möller 2008, 374).

## Pesos y medidas

Como gran parte de las novedades y avances con carácter regulativo, los atenienses atribuían a Solón la fijación de unidades de peso y medidas (Arist. *Ath. Pol.* 10). Los pesos que nos han llegado son grandes, de mármol muy pulido en superficie, lo que hace que se conformen fácilmente a un estándar ya que se cortaba, depuraba y pulía la piedra o mármol hasta que alcanzaba el peso exacto<sup>551</sup>.

Claro que los vendedores al por menor tendrían que tener a su disposición una gran variedad de pesos: desde los más ligeros, probablemente de plomo, para vender unidades más pequeñas y ligeras de mercancías, y pesos más pesados para las mercancías que se vendieran en grandes cantidades o que fueran más densas y pesadas. La combinación de pesos grandes y pesados con los ligeros de plomo sería la manera de lograr el equilibrio final en la balanza, siendo precisamente en este punto donde el vendedor más fácilmente podía trampear el resultado (Lang; Crosby, 1964: 35).

En cuanto a las medidas, había de dos tipos: las medidas secas y las líquidas. Las medidas secas en el siglo V a.C. solían ser recipientes huecos, generalmente con forma cilíndrica, cuyo interior vitrificado presentaba distintas muescas, que debían de ser las que marcaban las diferentes medidas. Solían tener una o varias ranuras por las que se introducía el alimento que se medía (especialmente granos de cebada o trigo)<sup>552</sup> (Lang; Crosby, 1964: 39). La medida seca más grande era el medimno, cuyo peso (según nuestros estándares) variaría según el producto que se pesaba: el medimno de trigo, por ejemplo, podía pesar aproximadamente unos 32,96 kg, mientras que el de cebada unos 27,47 kg<sup>553</sup> (Moreno, 2007: 325).

---

<sup>551</sup> El sistema de pesos de mármol se corresponde con el peso del metal de las dracmas, haciendo que sean prácticamente intercambiables: mármol 7 libras y media (2453 gr) con 4 minas de 138 dracmas (2404 gr); mármol de 4 libras y media (1472 gr) con 2 minas y media de 138 dracmas (1503 gr); mármol de 11 libras (3597 gr.) con 6 minas de 138 dracmas (3606 gr.) (Lang; Crosby, 1964: 35).

No obstante el peso puede haber aumentado o disminuido desde la Antigüedad dependiendo de las propiedades químicas del suelo o del agua en donde originalmente se han preservado (Lang; Crosby, 1964: 34).

<sup>552</sup> Muchas de las medidas no aparecen con señalización oficial, pero se han encontrado en fragmentos de medidas la palabra *δεμόσιον* que son de un contexto muy próximo al siglo V a.C. (Lang; Crosby, 1964: 39 y ss.). Estos fragmentos son: DM 25 = P17294; DM 26= P15150 ; DM 27 = P 13303 ; DM 28 = P 23143 (Lang; Crosby, 1964: 51).

<sup>553</sup> Moreno cuenta cómo antes del descubrimiento epigráfico del GHI II 26 se consideraba que el medimno de trigo pesaba como el moderno (unos 40,54 kg, frente a los 33,77 kg el de cebada). Las nuevas correcciones presentan que el peso era un 30% menos de lo que se pensaba

En lo referente a las medidas líquidas, se han encontrado en el ágora recipientes de formas diferentes para medir los líquidos: *olpes*, *oinoches*, ánforas y una especie de cuencos poco profundos con pies cónicos. El problema es que ninguno de ellos se identifica como medida oficial ni con una inscripción, sello, etc.<sup>554</sup>(Lang; Crosby, 1964: 56). Simplificadamente, la mayor medida líquida era el metrete, que equivalía al vino contenido en un ánfora (39,38 litros). La medida intermedia era el *chous* (3,282 litros aprox.), y doce de ellos hacían un metrete. La medida estándar más pequeña era la cotila (unos 0,2735 litros apróx.) y doce de ellas hacían un *chous* (Moreno, 2007: 326). Por debajo de la cotila había otras medidas como el *oxybaph* y el *ciato*, utilizadas en mezclas de líquidos precisas (como la perfumería).

### **Ideología sobre la venta al por menor**

Vender no era considerado propiamente un oficio ni una manera “adecuada” de ganarse la vida:

“En las ciudades correctamente administradas [los hombres dedicados al comercio] son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio (ἔργον). Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar” (Pl. *Rep.* 2. 371c-d).

El viejo ideal autárquico de campesinos capaces de vivir con lo que producían sus tierras hacía más deseable autoabastecerse que tener que comprar. Uno de los aspectos que Diceópolis más añora de su pueblo y más aborrece de la ciudad es: “[mi pueblo] que jamás pregonó ‘compra carbones’, ni ‘compra vinagre’, ni ‘compra aceite’, y ni si quiera conocía eso de ‘compra’ (πρίω), pues por sí mismo producía de todo y no había allí quien te aserrara el oído gritando ‘compra’.” (Ar. *Ach.* 31-36). Sin embargo, ¿hasta qué punto el ideal autárquico, aunque bello, no sería ya una aspiración percibida como anticuada para los propios coetáneos de la Atenas del siglo V a.C.? Si creemos a Plutarco, Pericles vendía toda la producción de sus rentas anuales a fin de obtener dinero con el que comprar

---

originalmente, lo que conlleva también una disminución del valor nutricional que se asumía para la Antigüedad (Moreno, 2007: 325).

<sup>554</sup> La excepción es un pequeño *olpe* vidriado de negro marcado con *δημόσιον* en el Museo de Berlín (Lang; Crosby, 1964: 56).

en el ágora lo que su *oikos* necesitaba (Plu. *Per.* 16.3)<sup>555</sup>. La importancia del dinero también aparece reforzada en Jenofonte, ya que en *Memorabilia*, cuando Aristarco habla de su incapacidad para alimentar a la familia que ha acogido en su casa<sup>556</sup>, expone:

“No sacamos nada, ni del campo porque lo ocupa el enemigo, ni las viviendas por la escasez de habitantes en la ciudad. Los muebles nadie los compra, ni se puede pedir dinero prestado en ninguna parte” (X. *Mem.* 2.7.2).

Así vemos que, en primer lugar, Aristarco habla de la imposibilidad de acceder directamente al alimento de sus tierras, para acto seguido recalcar la incapacidad de obtener dinero. Esa falta de medios para obtener dinero va ligada a un posible negocio de alquiler de casas que él tenía y que se ha paralizado porque mucha gente ha abandonado la ciudad, la incapacidad de vender sus bienes muebles por la coyuntura del momento, así como la imposibilidad de pedir préstamos porque nadie quiere prestar<sup>557</sup>. El gran énfasis que pone en la adquisición de dinero para que su familia subsista solo puede explicarse por que los mercados dedicados a los productos alimentarios seguirían estando vigentes en el ágora del Pireo, y por ende, el comercio en general (y la venta al por menor en particular) serían la única forma que él tendría de alimentar a su familia. Y para llevar a cabo la transacción el dinero era fundamental.

En el *Sofista*, Platón distingue dos tipos de impulsos comerciales: “La primera división abarca la venta directa por parte de los productores (τὴν μὲν τῶν αὐτουργῶν αὐτοπωλικὴν διαιρούμενοι); la otra, el intercambio que comercializa productos ajenos (τὴν δὲ τὰ ἀλλότρια ἔργα μεταβαλλομένην μεταβλητικὴν)” (Pl. *Soph.* 223c-d). En ese sentido, la venta de los productos que uno había producido estaba mejor vista que la que uno adquiriría para vender después, ya que, si bien el vendedor-productor dependía de un comprador que pagara por su producto, el segundo era doblemente dependiente, ya que no solo dependía de un comprador sino también de un productor del que adquirir previamente la mercancía<sup>558</sup>. Además de censurar moralmente la figura del intermediario,

---

<sup>555</sup> La importancia de este pasaje ya fue indicado por von Reden (1997) y más tarde por Möller (2008: 371-372).

<sup>556</sup> Que catorce mujeres de su familia se hayan concentrado en su casa se debe a la difícil coyuntura del 404/3 a.C., en la que Atenas, perdedora de la Guerra del Peloponeso, está bajo el régimen de los Treinta Tiranos. El líder del demos Trasibulo había llegado ya desde Phyle al Pireo lo que hizo que muchos ciudadanos opositores a la oligarquía se concentraran allí.

<sup>557</sup> O más bien la incapacidad de devolver lo prestado si no se tiene manera de generar ingresos (X. *Mem.* 2. 7. 11).

<sup>558</sup> “Y en caso de que el labrador o cualquier otro artesano que lleva al mercado lo que produce no llegue en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él,

para Aristóteles no había diferencia entre el hogar de un *thes*, un mercader o un banquero porque, a pesar de las diferencias socioeconómicas, todos dependían del dinero (Sancho, 2016: 149-152).

En *Caballeros*, se señala la ruindad (πονηρός), el ágora y el desparpajo (θρασύς) que dotaba la “procedencia del mercado” (κάξ ἀγορᾶς), en referencia a los orígenes más que cuestionables del personaje principal, el Morcillero (Ar. *Eq.* 180-181).

### ***Incivismo y codicia***

En *República*, Platón diferencia a los “comerciantes” o vendedores al por mayor (ἔμποροι), “que comercian viajando de un estado a otro” (τοὺς δὲ πλανήτας ἐπὶ τὰς πόλεις), de los “mercaderes” (καπήλοι), “que, instalados en el mercado (ἐν ἀγορᾷ), se encargan de la compra y venta” (Pl. *Rep.* 2.371d). En esta diferenciación entre uno y otro subyace, además, la distinta contribución social que hacía cada tipo de comerciante al conjunto de la polis:

El ἔμπορος era más o menos “tolerado” en la comunidad ya que esta percibía que contribuía activamente a la ciudad, abasteciéndola de los productos de los que carecía y necesitaba (trigo, principalmente)<sup>559</sup>. Además de traer materiales y productos de fuera, los *emporoi* muchas veces actuaban como informantes, ya que suministraban noticias de otras *poleis* (Lycurg. *Leoc.* 14-16). Otro aspecto que contribuía a su relativa buena consideración era que asumían grandes riesgos y desventuras en sus empresas marítimas (Reed, 2003: p. 26).

Por otro lado, las personas dedicadas a la venta al por menor se englobaban colectivamente bajo la genérica denominación de καπηλεία, y su utilidad social no era percibida. Si bien los vendedores al por menor vendían productos que gran número de habitantes (principalmente de la urbe) necesitaban o debían adquirir (Pl. *Leg.* 918a-b), se entendía que a la hora de realizar la transacción los vendedores priorizaban su ganancia

---

¿no dejará de trabajar en su propio oficio y permanecerá sentado en el mercado?” / “De ningún modo, repuso, porque existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio” (Pl. *Rep.* 2. 371c)

<sup>559</sup> Jenofonte declara que “Y si el comercio (ἔμπορία) beneficia a la ciudad, cuanto más se honre a quien a él se dedica, más comerciantes (ἐμπόρους) reunirá.” (X. *Hier.* 9.9), una idea que reitera en X. *Vect.* 3. 3.

personal frente a suplir las necesidades de la clientela<sup>560</sup>, lo que se traducía en un desinterés por contribuir al bien común de la sociedad<sup>561</sup>.

Sin embargo, el deseo de obtener un beneficio (κέρδος) no era exclusivo de la venta al por menor sino era inherente a todas las formas de comercio, incluyendo a los *emporoi* y al comercio al por mayor:

“Cuando siente una necesidad, lo hace de manera desmesurada y, aunque sea posible tener una ganancia mesurada (ἐξὸν κερδαίνειν τὰ μέτρια), elige aprovecharse insaciablemente (ἀπλήστως αἰρεῖται κερδαίνειν), por eso todas las formas de comercio al por menor y al por mayor (διὸ πάντα τὰ περὶ τὴν καπηλείαν καὶ ἐμπορίαν) y de hospedería (καὶ πανδοκείαν) están desacreditadas y son objeto de fuertes reproches.” (Pl. *Leg.* 918d)

De hecho, Aristófanes se burla de la codicia de los *emporoi* cuando dice: “Porque viejo y decrepito, con ánimo de lucro (κέρδους ἕκατι), se haría a la mar en una estera” (Ar. *Pax.* 698-699). Esta codicia podía estar relacionada con el estrato social del ἔμπορος que no era necesariamente mejor que el de las personas dedicadas a la venta al por menor: Reed defiende la tesis de que desde mediados del siglo V a.C. la aparición de los “préstamos de riesgo mayor” (*bottomry loans*) dio la posibilidad a hombres pobres de participar en el negocio marítimo inter-politano, y que ya a la altura del siglo IV a.C. la mayoría de los *emporoi* eran pobres, siendo los *emporoi* enriquecidos la excepción, y no la norma (Reed, 2003: 26, 41-55). Preocuparse más de hacer ingresos que de recibir honores cívicos era característico de los pobres (πενητες), principalmente porque su supervivencia diaria dependía de su capacidad de hacer dinero, algo que filósofos antiguos (como Aristóteles y Platón) tendían a despreciar sin tener en cuenta de las posibilidades de mejoras de vida que el dinero y el desarrollo económico ofrecían a los pobres (Sancho Rocher, 2016: 149-150, 170). El Sócrates de Jenofonte pone de

---

<sup>560</sup> Por este motivo κάπηλος y sus variantes podían actuar como insultos que pretendían denunciar actitudes poco cívicas de las actividades comerciales (o no) de ciudadanos atenienses, tal y como Alfonso Moreno ha detectado (Moreno, 2007: 240-241). Un análisis más profundo de la raíz καπηλ— y sus diferentes acepciones dependiendo del contexto en el que se utiliza al inicio del apartado 4.2.2.

<sup>561</sup> Aquellos ciudadanos que no contribuían al bien de la comunidad eran despreciables. Hasta el Eurípides de Aristófanes muestra este desdén cuando dice: “Aborrezco al ciudadano que para beneficiar a la patria se muestra lento, y rápido para hacerle grandes daños, fértil en recursos para sí mismo, y desprovisto de ellos para la ciudad” (Ar. *Ran.* 1427-1429). Aunque este pasaje no se refería a los ciudadanos dedicados al comercio al por menor, en el imaginario griego los *kapeloi* se ajustaban perfectamente a esta descripción.

manifiesto que “algunos con muy poco no sólo les basta sino que incluso ahorran, mientras que otros con grandes fortunas no tienen suficiente” (X. *Mem.* 4. 2, 37).

### *Estafadores potenciales*

Hasta tal punto en el imaginario popular se asumía que los vendedores al por menor buscaban la ganancia a toda costa, que los consideraban capaces de buscarla, bien falseando o adulterando la calidad<sup>562</sup> o la cantidad<sup>563</sup> del producto, bien trampeando con los pesos o medidas<sup>564</sup>, o subiendo los precios<sup>565</sup>. Platón pone al mismo nivel “como si fueran una única clase” (ὡς ἓν τι γένος ὄν) la adulteración (κιβδηλεία), la mentira (ἀπάτη) y el fraude (ψεῦδος) (Pl. *Leg.* 916d). Y es que a los vendedores se les consideraba mentirosos de oficio<sup>566</sup>. Esto se debería a lo que Alain Bresson denomina “la asimetría de la información”: mientras que el vendedor conoce bien el producto que está vendiendo y tiene información precisa del mismo (calidad de los materiales, cuánta cantidad tiene para vender, cómo y a qué precio es corriente vender ese producto, etc.), el comprador potencial carece de esta información. De esta manera el vendedor parte de una posición ventajosa frente al comprador, y puede decidir no divulgar ciertas informaciones que pudieran poner en riesgo el arreglo que quiere hacer con el comprador (Bresson, 2008: 34-36).

Para Bresson, el papel institucional de la ciudad era minimizar la información asimétrica de la que disponía el vendedor frente al comprador. Para ello, la polis tenía que dar garantías al comprador de que se le estaba vendiendo lo que el comerciante decía, y la mejor manera era estableciendo modos de regulación (pesos y medidas), y con magistrados que controlasen y garantizasen (Bresson, 2008: 22, 36-39).

---

<sup>562</sup> Platón sobre la adulteración (κιβδηλεία) de los productos del mercado en *Leg.* 916d, 920c.

<sup>563</sup> Según parece, una de las trampas de los vendedores de lana (ἐριοπώλης) era el emparar los copos de lana para que pesaran más (Ar. *Ra.* 1386-1388); en el caso de los vendedores de vino, servir menos cantidad o aguar el vino de más (caso VIII).

<sup>564</sup> En *Mecánica*, Aristóteles explica la manera en la que los vendedores de púrpura (οἱ ὀλουργοπῶλαι) engañan al pesar: “no poniendo el soporte en el medio y vertiendo plomo en una de las dos partes del astil; o usando madera cercana a la raíz para el brazo que quieren que se incline, o que tenga un nudo, pues es más pesada la parte del madero en la que está la raíz, y el nudo es una especie de raíz” (Arist. *Mech.* 1 849b, 34 y ss.).

<sup>565</sup> “El vendedor de cualquier mercancía en el mercado no debe dar nunca dos precios diferentes de las cosas que vendiere, sino que debe decir uno siempre. Si no obtiene ese precio, actuaría correctamente si se la llevara, y durante ese día no debe ponerle un precio mayor ni menor” (Pl. *Leg.* 917b-c).

<sup>566</sup> El Morcillero confiesa perjurar al decir que no roba, incurriendo en un sinsentido cómico (Ar. *Eq.* 296-298)

### *Atenienses entre los vendedores*

Hay varias indicaciones en las fuentes de que también había atenienses dedicados al comercio al por menor: Aristófanes hace un par de referencias explícitas e implícitas<sup>567</sup>; Jenofonte pone de manifiesto que, así como la artesanía, parte del comercio al por mayor y al por menor estaba en manos de atenienses (X. *Mem.* 3.7.6); según Demóstenes, los extranjeros pagaban un impuesto especial (D. 57.34) mientras que los atenienses (hombres y mujeres) estaban protegidos contra los insultos y calumnias de aquellos que trataran de desprestigiarlos aludiendo a sus actividades mercantiles en el ágora<sup>568</sup>, lo que para Schaps es señal clara de que la venta al por menor era considerado degradante para el estatus ciudadano (Schaps, 2004: 123).

No obstante, ya hemos visto que esta mala consideración no tendría por qué aplicarse en aquellos campesinos que acudieran al ágora al vender sus excedentes (el *αὐτοπωλῆς* al que alude Platón en el *Sofista*), ya fuera directamente a la clientela o, más probablemente, a un intermediario, como ya hemos visto (Pl. *Rep.* 2. 371c). Saber cuántos eran en número o el porcentaje de campesinos con esta ocupación extra es imposible de estimar, como puso de manifiesto Schaps, aunque también recuerda que la temporalización del trabajo agrario (con meses de intenso trabajo y otros sin mucho que hacer) pudo haber permitido que el campesino pudiera dedicarse a vender en el ágora durante esos largos períodos de *agricultural slack* (Schaps, 2004: 118-119).

La importancia de la venta al por menor para Schaps estaba ligada a los ciudadanos más pobres que, sin tener tierras ni técnica o habilidad para la artesanía, podían ganar lo suficiente para sobrevivir comprando y vendiendo en el ágora. La capacidad de acumular dinero les permitía a su vez no solo adquirir los productos que luego fueran a vender, sino también abastecerse de lo necesario para ellos y su grupo familiar. Además, el comercio internacional, que otrora solo servía a los poderosos, beneficiaba directa e indirectamente al conjunto social de los habitantes de Atenas estando los ciudadanos de pleno derecho (ricos y pobres) en la cúspide de esos beneficiados (Schaps, 2004: 115-118).

---

<sup>567</sup> Por un lado, reduciendo a “vendedores” a los grandes propietarios de negocios y talleres (como Cleón el demagogo) en *Caballeros*, convirtiendo al héroe de la obra a un ciudadano que vende de morcillas; mostrando indirectamente ciudadanos ejerciendo esta actividad o sus mujeres.

<sup>568</sup> ἀλλὰ καὶ παρὰ τοὺς νόμους, οἱ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κακῆγορίᾳ τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὀβριδίζοντά τινα. ([D.] 57.30).



### 4.1.2. Las vendedoras del ágora

Como ya se ha apuntado, el ágora era el centro de sociabilización masculina más importante en Atenas donde no solo se compraba y se vendía, sino que también tenía lugar la discusión política<sup>569</sup>. No es de extrañar entonces que el mercado fuera una de las localizaciones públicas que se consideraban poco respetables para una mujer de bien, y que de la compra se encargase el hombre de la casa o sus esclavos<sup>570</sup>. Y, sin embargo, en el ágora encontramos a todo tipo de vendedoras, muy especialmente desde la segunda mitad del siglo V a.C. (Herfst, 1922: 96).

¿Por qué motivo habría mujeres que se dedicaban a la venta al por menor si, tal y como hemos visto, este tipo de ocupación gozaba de tan mala reputación en el mundo griego? ¿Y en qué medida este trabajo alteraba el ideal de mujer griega? Después de todo, el ágora no solo era un lugar público y masculino inconciliable con la aspiración de segregación sexual, sino que, además, el talante tranquilo y pacífico deseable en una mujer no era muy compatible con la vendedora<sup>571</sup> que, como sus homólogos masculinos, tendía a abordar al cliente en mitad de la calle intentando, casi con agresividad, persuadirlo para que comprara su mercancía.

Antes de comenzar con los casos de análisis específicos de las panaderas o vendedoras de pan (caso V) y las vendedoras de coronas (caso VI), se dedicará este apartado a explorar las características generales que se han detectado que compartían (o podían compartir) las vendedoras en el ágora.

---

<sup>569</sup> Las vertientes tanto política como económica del ágora están presentes en la terminología que comparte su misma raíz: el verbo ἀγοράομαι es utilizado por Homero en el sentido de “reunirse en asamblea”, “debatir”, “conversar”, y nunca alude al ámbito comercial lo que tiene sentido viendo el contexto en el que Homero escribe, como hemos visto al comienzo de este capítulo (LSJ, s.v. ἀγοράομαι); sin embargo, ἀγοραῖος puede significar tanto “que pertenece al ágora, que frecuenta el mercado” como referenciar la capacidad de un hombre para hablar en público o en los tribunales (LSJ, s.v. ἀγοραῖος); dependiendo del contexto, ἀγοράζω es el verbo que puede utilizarse para indicar “quien frecuenta el ágora” como referirse a “comprar” (LSJ, s.v. ἀγοράζω).

<sup>570</sup> Aunque en las fuentes literarias no hay muchas referencias de esclavas a las que se les encargue ir a comprar al ágora, tenemos una sobre la esclava doméstica de Eufileto: “la esclava que solía ir al mercado” (τὴν θεράπειναν τὴν εἰς τὴν ἀγορὰν (Lys. 1.8).

<sup>571</sup> Vid. apartados 2.1.1 y 2.1.3.

## Causas de la aparición de vendedoras

En general, el principal motivo que impulsaba a las mujeres a vender era la necesidad de mantener a sus familias. Esta necesidad podía haber sido generada (o reforzada) por crisis coyunturales del contexto histórico que les tocaba vivir, al margen de su situación familiar inicial. Un ejemplo de crisis coyunturales eran las guerras, en las que se sumaban las penalidades personales ocasionadas por el conflicto bélico<sup>572</sup> a los efectos generales que sufría la población en su conjunto<sup>573</sup>. Coincidencia o no, la aparición de mujeres dedicadas a diferentes oficios (y en especial a la venta al por menor) en las fuentes comienza con la etapa final de la Guerra del Peloponeso y se mantuvo desde entonces. Sin embargo, esa necesidad de mantener a sus familias podía no haber sido creada o reforzada por circunstancias coyunturales sino constituir el punto de partida de muchas de las vendedoras: la pobreza.

Se pregunta Aristóteles “[en una democracia] ¿cómo es posible impedir que salgan las mujeres de los pobres<sup>574</sup>?”. El término utilizado por el filósofo para referirse a los pobres es ἄποροι, utilizado tanto para señalar las personas “difíciles de tratar” como aquellas “necesitadas” (LSJ, s.v. ἄπορος). El otro término que las fuentes utilizan para designar al pobre es πενής, “aquel que tiene que trabajar diariamente para vivir”, como ya vimos en el Capítulo 2. Es decir: todo el mundo menos una minoría que podía vivir holgadamente sin ejercer un oficio porque vivía de sus rentas. Los griegos nunca concibieron una clase media con características propias, su división de la riqueza era binaria: se era rico o se era pobre<sup>575</sup>. Y como ya señaló Vincent Rosivach, pertenecer a uno de los dos grupos (al de los ricos o al de los pobres) no se debía tanto a una suma

---

<sup>572</sup> Como podía ser la pérdida del cabeza de familia, bien porque moría en el transcurso de las campañas, bien porque era hecho prisionero o incluso esclavizado. Un ejemplo del fallecimiento del marido que fuerza a su viuda a vender en el ágora en *Ar. Th.* 446-459.

<sup>573</sup> Como pudo ser, por ejemplo, la grave propagación de la peste del 429 a.C., a comienzos de la Guerra del Peloponeso, una epidemia cuyos efectos devastadores fueron potenciados por el hacinamiento humano en Atenas, consecuencia de la estrategia de Pericles de reunir a los atenienses tras los muros de la ciudad.

<sup>574</sup> πῶς γὰρ οἶόν τε κωλύειν ἐξιέναι τὰς τῶν ἀπόρων (Arist. 4.15.13= 1300a).

H. Rackham ha planteado que pueda referirse a “impedir que las mujeres de los pobres vayan a las procesiones”, pero en general los traductores han tomado el sentido de la imposibilidad de limitar la capacidad de movimiento de las mujeres de los pobres (un ejemplo es Baker, 1954: 197). Esta capacidad de movimiento podría estar relacionada con la necesidad de que estas realicen labores propias de “esclavos”, si ponemos este pasaje en relación con Arist. *Pol.* 6.8. 23 = 1323a.

<sup>575</sup> Y esta riqueza ni siquiera estaría relacionada con recursos monetarios (que se consideraba una riqueza “no visible”) sino con la tenencia de tierras (riqueza “visible”) *Ar. Ec.* 601-602.

concreta de riqueza sino que se trataba de una cuestión de doble percepción: de cómo se autopercibía el individuo y de cómo lo percibían los demás, la sociedad en su conjunto (Rosivach, 1991: 196-197). Así pues, lo que las fuentes denominan “pobres” podía abarcar desde familias al borde de la subsistencia como familias con recursos suficientes como para tener una situación no excesivamente holgada pero sí más estable.

La carencia de esclavos pudo haber sido un indicador significativo de esta percepción de lo que era “pobreza”. Y, como ya vimos en el Capítulo 2, casi dos tercios de la población ciudadana ateniense podían englobarse dentro de la categoría de “pobreza” al no disponer de ningún esclavo. Cuando Aristóteles dice: “(...) pues los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres y de los niños como servidores” (Arist. *Pol.* 6. 8. 23 = 1323a), está poniendo de manifiesto que la propia familia del ciudadano (y no ciudadano) podía servir de mano de obra. El caso más paradigmático sería el expresado por Jenofonte en *Memorabilia*. En la inestable Atenas del 403 a.C., Aristarco le cuenta a Sócrates que “se han concentrado en mi casa tantas hermanas, sobrinas y primas abandonadas que somos catorce sin contar con la servidumbre” (X. *Mem.* 2.7.2). A todas luces, la servidumbre no debía de ser suficiente para cubrir las necesidades de esas catorce mujeres extra. Cuando Sócrates sugiere que Aristarco ponga a trabajar a estas mujeres, él se muestra reticente y alude al hecho de son mujeres educadas como personas libres (X. *Mem.* 7. 3-4), pero finalmente el filósofo lo convence al señalar que, del mismo modo que Aristarco está descontento con tener que encargarse de ellas, sus familiares pueden sentir lo mismo al darse cuenta de que están agobiándolo: “En cambio, si les mandas algún trabajo, tú las estimarás al ver que son útiles para ti y ellas también te querrán al darse cuenta de que estás contento con ellas, (...)” (X. *Mem.* 2. 7. 9).

Como muchos investigadores ya han apuntado, el hecho de que las mujeres pobres a veces estuvieran forzadas a trabajar fuera de casa no contradecía el valor que se daba al ideal de segregación. De hecho, la capacidad de mantener a las mujeres en casa podría acabar siendo una muestra más de estatus ante la comunidad,<sup>576</sup> un ideal de origen aristocrático que, tampoco podemos olvidar, podía ser compartido (aunque no cumplido) por las familias de clase baja. Un ideal que también habría calado en las propias mujeres, siendo ellas mismas las primeras deseosas de poder dedicarse solo a las labores del hogar

---

<sup>576</sup> Una idea ya ha sido señalada por Schaps (1981: 62), Brock (1994: 346), Blundell (1995: 138) y Kosmopoulou (2001: 283, 303) en otros.

(Schaps, 1981: 63) en vez de estar en el ágora, espacio social y político masculino por excelencia, ejerciendo un negocio tan denostado socialmente como era vender, siendo también la constatación de que sus familias (como tantas otras) no podían permitirse mantenerlas en casa.

### *Por qué vender*

Sabiendo la mala consideración que sufría la figura del comerciante dentro del imaginario griego, ¿por qué había mujeres, y más concretamente ciudadanas, que escogían la venta como oficio? La razón se rastrea fácilmente haciendo un rápido repaso de los otros empleos a los que las mujeres tenían acceso: ya hemos visto en el caso I que para ser comadrona profesional y curandera se necesitaba experiencia y conocimientos médicos, fueran o no rudimentarios. En el caso II, las amas de leche precisaban que las trabajadoras tuvieran capacidad de dar de amamantar y no fueran muy mayores, mientras que en el caso de las ayas cuidar y criar a los niños era un trabajo que las ligaba a sus empleadores durante años. Como veremos en el capítulo 5, las artesanas debían haber adquirido un aprendizaje técnico previo (de su padre, de su marido o de ambos) que les permitiera llevar a cabo la actividad necesaria en el negocio familiar/taller. Similarmente, vimos en el caso IV que las heteras, las intérpretes musicales y las bailarinas necesitaban una instrucción educativa muy especializada (ya fuera retórica o musical), una educación de difícil acceso para gran parte de las mujeres griegas en general y casi totalmente inaccesible para todas las atenienses en particular. Y, en lo referente a la prostitución y al proxenetismo (caso III), aunque se pudo comprobar que fuera de los burdeles existió una prostitución de mujeres libres, esta no parece haber sido una alternativa preferible al comercio. Por muy mal vista que estuviera la venta al por menor y pese a que las vendedoras pudieran ser objeto de sobreentendidos sexuales (D'Ercole 2013, 61), no es descabellado considerar que en la mayor parte de las mujeres libres optaran por evitar la prostitución en la medida de lo posible<sup>577</sup>.

---

<sup>577</sup> Por otra parte, tampoco se puede descartar completamente la posibilidad de que, según las circunstancias, las mujeres libres (atenienses y metecas) optaran antes por la prostitución que por la venta al por menor si necesitaban ganar dinero rápidamente (siendo esta la principal ventaja de la prostitución). Tampoco se puede descartar que, ante los sobreentendidos sexuales a los que podían estar expuestas las vendedoras, alguna de ellas pudiera recurrir esporádicamente a ofrecer este tipo de servicio sexual si la necesidad de subsistencia era aguda porque las ventas iban mal.

Así pues, el abanico de trabajos no era muy amplio y las circunstancias podían llevar fácilmente a muchas mujeres al pequeño comercio, ya que consistía en algo tan básico como trasladar al exterior los productos resultantes de sus labores domésticas.

### **El sufijo –πωλις y tipos de vendedoras**

Tanto en las fuentes literarias como epigráficas, la manera más común de designar a una vendedora era añadiendo el sufijo –πωλις (o la variante –πωλητρια) al nombre del producto que vendían. Esta designación deriva de la formación en masculino, –πωλης, que parece construido a partir del verbo πωλέω “vender” (D’Ercole, 2013: 61). El hincapié que se hacía en el producto que se vendía concuerda muy bien con la división de espacio que hemos visto en el ágora, donde los diferentes mercados o secciones agrupaban el mismo producto de venta. A veces el grado de especialización de los productos que los vendedores y vendedoras ofrecían roza el absurdo, por lo que cuando se trata de comedias exige precaución, ya que algunos de esos supuestos vendedores y vendedoras que se mencionan en las obras cómicas pudieron ser una parodia de ese nivel de especificidad<sup>578</sup>.

Pieter Herfst divide los productos vendidos por mujeres<sup>579</sup> en tres tipos: alimentos, tejidos, y bienes de lujo y ornamento<sup>580</sup> (Herfest, 1922: 40-47).

La venta de productos alimentarios son los que más aparecen asociados a mujeres, si bien no se debe olvidar que todos los tipos de vendedoras que se van a consignar a

---

<sup>578</sup> A veces la parodia es obvia, como el caso del “vendedor de decretos” (ψηφισματοπώλης) en Ar. Av. 1037, o las σπερμαγοραιολεκιθολαχανοπώλιδες y σκοροδοπανδοκευτριάρτοπώλιδες de *Lisístrata*, que no dejan de ser dos enormes sintagmas que condensan varios trabajos de venta y servicios en solo dos alusiones (Ar. *Lys.* 457-458); otras veces, la parodia puede pasar desapercibida y las sospechas se acrecientan cuando la única referencia a ese tipo de vendedor procede de un solo autor, tal y como sucede con el “vendedor de cerdos” (χοιροπώλας), que únicamente aparece en Ar. *Ach.* 818.

<sup>579</sup> Tanto Herfst (1922) como D’Ercole (2013) y Harris (2002; 2016) consignan listados muy completos del amplio y variado repertorio de vendedoras que se han encontrado tanto en las fuentes literarias como epigráficas. Para este apartado en el que se tratan a las vendedoras al por menor en su conjunto, se ha hecho una selección de aquellos trabajos de cada categoría de Herfst que más abundantemente aparecen en las fuentes.

<sup>580</sup> Realmente las categorías de Herfst son cuatro, siendo la cuarta la que el holandés denominó “vendedoras de todo tipo de artículos”, que no deja de ser un “cajón de sastre” para todas aquellas vendedoras que no terminan de corresponderse con las tres primeras categorías. Así pues, a efectos prácticos, su división es principalmente tripartita. D’Ercole respetó casi en su totalidad esta clasificación y solo aplicó leves cambios, llamando “elementos de vestuario” a la de tejidos de Herfst y reduciendo a “cosméticos” los “bienes de lujo y ornamento”. (D’Ercole, 2013: 63-64).

continuación tienen su versión en masculino con la terminación *-πωλης*, es decir: que aunque el tipo de venta de alimentos puede corresponderse con sus labores femeninas, el trabajo de venderlo era originalmente masculino. Muchos de estos alimentos podrían proceder de huertos o jardines personales (*κήπος*<sup>581</sup>). Este podría ser el caso de la *λαχανόπωλης*, también llamada *λαχανοπωλήτρια*, la que, a juzgar por el tipo de productos que se cultivaban en los *κήποι*<sup>582</sup> podía traducirse como vendedora de “hierbas para condimentar” y “verduras”<sup>583</sup>, la *ἰσαδόπωλης* o vendedora de higos (Ar. *Lys.* 564), la *γελγόπωλης* / *σκοροδόπωλης* o vendedora de ajos (Cratino, *Fr.* 51 Kassel-Austin, Ar. *Lys.* 458), o la vendedora de sésamo (*σησαμόπωλης*<sup>584</sup>). Otros alimentos que las mujeres vendían eran sal (*άλοπῶλης*)<sup>585</sup>, y miel (*μελιτόπωλης*)<sup>586</sup>. Aunque también había quien vendía productos alimenticios ya preparados, como la vendedora de gachas (*λεκιθόπωλης*<sup>587</sup>) y la vendedora de pan (caso V).

---

<sup>581</sup> Los pájaros dicen alimentarse de sésamo, mirto, amapola y hierbabuena de los huertos (Ar. *Av.* 159-160); uno de los fragmentos de Strattis menciona *κήποι* en los cuales hay albahaca, lechugas y apio (Strattis, *Fr.* 71 Kassel-Austin); Teofraсто en *Caracteres* habla de higos del jardín del *Hombre Rácano* (Thphr. *Char.* 10.12-15) y del jardín/huerto lleno de suculentos vegetales del *Hombre Desagradable* (Thphr. *Char.* 20. 14-17). Iseo critica a uno de los acusados que comprase y destruyese la casa paterna para convertirla “en el jardín colindante a su casa de la ciudad” (Is. 5.11). Sobre los huertos y jardines urbanos, ver Ehrenberg, 1962:76-77; 85-86.

<sup>582</sup> Hay una asociación explícita entre el *λάχανον* y el *κήπος* en Demóstenes ὅστε μηδὲ *λάχανον γενέσθαι ἐν τῷ κήπῳ* (D. 50.61).

<sup>583</sup> Aristófanes suele referirse a la madre de Eurípides como “vendedora de hierbas/verduras”, directa (Ar. *Th.* 387) o indirectamente (Ar. *Ach.* 475-478; Ar. *Ra.* 840-843). Desconocemos si la madre de Eurípides pudo haberse dedicado a la venta al por menor de hierbas y verduras: si así fue, aunque fuera de manera temporal, quizás por eso Aristófanes se refiriera ella siempre como una *lathanopolis*, para que esa humillación no cayera en el olvido. O, por otra parte, es más probable que la madre de Eurípides nunca se dedicara a este tipo de venta y la asociación viniera por otro motivo. Lo que sí importa es que el comediógrafo eligiera a las *lathanopolides* para asociar a la madre de su rival con una, ya que tenemos referencias de este tipo de vendedora al margen de los insultos dirigidos a Eurípides, demostrando que era un tipo de vendedora no inventado por el poeta sino presente en la realidad cotidiana: ejemplo de ello es que Aristófanes utiliza a una *λαχανόπωλης* sin ninguna alusión a Eurípides en Ar. *V.* 497, e incluye a las *λαχανοπώλιδες* en el enorme sintagma en *Lisístrata* que parece referirse a vendedoras ciudadanas típicas en la ciudad (Ar. *Lys.* 457).

<sup>584</sup> IG II<sup>2</sup> 1554=SEG 28:36, una inscripción de esclavos manumitidos, s. IV a.C., vendedora de sésamo llamada Onésima (cara a, col. II, lín. 40); IG II<sup>2</sup> 1558 = IG II<sup>2</sup> 772b = SEG 28: 36, una inscripción de esclavos manumitidos, s. IV a.C., vendedora de sésamo llamada Atta (en la cara b, col. II, líneas 66-67); IG II<sup>2</sup> 1561, inscripción de esclavos manumitidos del siglo IV a.C., Soteris (lín. 26-27), vendedora de sésamo, junto a un tal Midas (lín. 22-23), también vendedor de sésamo y de la misma casa (Lefkowitz; Fant, 1982: 29).

<sup>585</sup> IG II<sup>2</sup> 12073, una estela de mármol datada a mediados del siglo IV a.C., donde solo figura el nombre de Mélita y su profesión, “vendedora de sal”.

<sup>586</sup> IG II<sup>2</sup> 1570, una inscripción de esclavos manumitidos, s. IV a.C., Filumene, vendedora de miel (col. II, línea 73). Este mismo trabajo lo consigna Pollux (7. 198). También en Pollux 7.198 el vendedor de miel (*μελιτοπώλης*), también citado en Ar. *Eq.* 853.

<sup>587</sup> En Ar. *Pl.* 427, y parte del sintagma nominal de *Lisístrata*, v. 457.

En la segunda categoría de Herfst, se encuentra la venta de tejidos. Recordemos que gran parte de la producción posiblemente se llevara a cabo en los talleres-burdeles como ya vimos en el caso III. No obstante, algunas mujeres pudieron haberse dedicado a vender los materiales ya preparados para la elaboración de tejidos, como es el caso presentado por Aristófanes de una mujer haciendo un ovillo de lino para venderlo al ágora<sup>588</sup> (Ar. *Ra.* 1340-1351). También parece que pudo haber una venta de ropa de segunda mano, que sería la ἱματιόπωλις o vendedora de *himationes*, presente en uno de los títulos de comedia de Apolodoro de Caristo (*apud.* Ath. 3.76a) y en la epigrafía<sup>589</sup>.

En la tercera categoría de Herfst relativa a los productos que considera “de lujo y ornamento”, destacan las μυροπώλιδες, vendedoras de perfumes<sup>590</sup>, que tienen bastante presencia en las fuentes literarias, quizás por el tópico de que era un trabajo muy femenino o “feminizante”. Hasta tal punto se consideraba la perfumería asunto de mujeres que Ferécates asegura que los hombres tenían prohibido ejercer como perfumistas: “Un hombre bajo una sombrilla vendiendo perfumes y charlando con los jóvenes que fueran a comprarle como si fuera una mujer sería ridículo, del mismo modo que nunca ha visto nadie una mujer carnicera o que venda pescado como si fuera un hombre” (Ferécates, *Fr.* 70 Kassel-Austin). No obstante, no sabemos hasta qué punto esta prohibición era real o si simplemente hacía patente que los hombres dedicados a este negocio producían cierta incomodidad en su entorno, ya que se dedicaban a una tarea más propia de mujeres que de hombres. Para Brock, la aseveración de Ferécates es falsa atendiendo a la línea 37 de la inscripción IG II<sup>2</sup> 1558, donde figuran hombres dedicados al negocio de la perfumería (Brock, 1994: 340). Para David Schaps esta inscripción demuestra que, más que jamás hubiera existido esta prohibición, a la altura del siglo IV a. C. ya no había ninguna ley vigente que prohibiera a los hombres vender perfumes (Schaps, 1981: 61). También tenemos constancia en una inscripción de mediados del siglo IV a.C. de una esclava manumitida que era λιβανωτόπωλις, vendedora de incienso (IG II<sup>2</sup> 1576, lín. 17 = IG II

---

<sup>588</sup> Brock (1994: 338) considera que en la inscripción IG II<sup>2</sup> 1672, líneas 70 y 71, la Thattale que ofrece *piloi* (telas) es una vendedora de ropa o de productos para hacer ropa: *πῆλοι τοῖς δημοσίοις παρὰ Θεττάλης*.

<sup>589</sup> IG II<sup>2</sup> 11254, estela de mármol de mediados del siglo IV a.C. dedicado a una tal Elefantis, vendedora de *himationes*.

<sup>590</sup> En Ar. *Ec.* 840-841. La inscripción recogida en el SEG 25:180, fechada en torno al 330 a.C., donde figura Habrosine, una vendedora de perfumes (col. I, lín 34), manumitida por el meteco Hipócrates de lo que parece ser una lista de los empleados esclavos de una tienda de perfumes (Lefkowitz; Fant, 1982: 29). La estela funeraria de mediados del siglo IV a.C., IG II<sup>2</sup> 11688, está dedicada a Tracia, una preparadora de perfumes/perfumista (μύρεψος).

776). También dentro de esta clasificación se encontrarían las στεφανόπωλιδες, las vendedoras de coronas, si bien la reducción de las coronas como meros objetos de lujo y ornamento por parte de Herfst no sería adecuado, tal y como se justificará en el apartado 4.1.4.

Al margen de la categorización de Herfst, un aspecto que parecen compartir buena parte de las vendedoras es que ellas mismas habían fabricado o preparado los artículos que vendían<sup>591</sup>, entrando en la categoría platónica del αὐτοπῶλης (Pl. *Soph.* 223c-d), aquel que vende los productos que él mismo había producido (D’Ercole, 2013: 65). En cambio, los casos que parecen menos frecuentes son aquellos en los que ellas compraban la mercancía que luego revendían<sup>592</sup>. El vender lo que una misma producía parece especialmente probable en los casos en los que las mujeres parecen haber ido por su cuenta y no formaban parte de un gran negocio mayor o taller, ya que en estos casos es difícil asegurar con certeza si la preparación o fabricación del producto corría a cargo de la mujer o solo su venta (como sería el caso de las vendedoras de perfume)<sup>593</sup>.

## Identidad

### *Edad y estado civil*

Salvo contadas ocasiones, es casi imposible conocer la edad de las vendedoras<sup>594</sup>, aunque sea de manera orientativa. Tal y como vimos en el capítulo 2, la vida de la mujer griega se reducía a dos etapas: *antes* de ser madre legítima (niñez y pubertad antes de casarse) y *después* de ser madre legítima (donde se incluían también las viudas en edad fértil que se volvían a casar), a lo que podríamos o no sumar una tercera etapa, la post-reproductiva, que englobaba a aquellas mujeres postmenopáusicas. En esta tercera etapa la mujer era considerada una “anciana” a los ojos de la comunidad, y al perder su capacidad reproductiva, desaparecía el riesgo de que se quedara embarazada de un hombre que no fuera su marido y por tanto podía moverse fuera del hogar con total

---

<sup>591</sup> En el caso de las vendedoras de hierbas y verduras, hay bastantes indicios de que vendían lo que ellas mismas cultivaban en sus huertos/jardines; las mujeres que venden hilos y ovillos son presentadas previamente preparando la lana para ese menester, como ya hemos visto.

<sup>592</sup> Sería el caso, sobre todo, de las mujeres que vendían ropa de segunda mano, y el de las vendedoras de vino/taberneras.

<sup>593</sup> *Vid.* nota al pie 590.

<sup>594</sup> Esas contadas ocasiones serían aquellas en las que se menciona explícitamente como el caso de la tienda de la vieja en Ar. *Lys.* 561-564.



libertad<sup>595</sup>. En este contexto entendemos la aseveración de Hiperides sobre aquella mujer “que sale de su casa debe hallarse en tal edad que los que la encuentren pregunten no de quién es mujer, sino de quién es madre”<sup>596</sup>, indicando que la edad de las mujeres *debería ser* un condicionante crucial para que se les permitiera estar en la calle.

Más que la edad, era el estado civil de las vendedoras, que fueran casadas o viudas, lo que debía ser determinante. Las niñas que todavía no se habían casado constituían una inversión para la familia, y podía darse el caso de que una joven sin casar vendiendo en el ágora pudiera ser rápidamente asociada con una prostituta dado que no podía ser identificada “como mujer de nadie”, poniendo en peligro tanto su reputación como su futuro casamiento. Sin embargo, ¿hasta qué punto esto podía ser un impedimento para aquellas familias de escasos recursos? Blundell plantea la posibilidad de que entre las jóvenes de clases más bajas la vigilancia pudo haber sido mucho menos estricta (Blundell, 1994: 132), pero por desgracia la capacidad y las oportunidades de estas jóvenes para evadir la segregación son difíciles de verificar en las fuentes.

### *Estatus*

La gran dificultad de determinar el estatus de las vendedoras en las fuentes disponibles se suma a la imposibilidad de determinar la proporción respecto a los varones<sup>597</sup> y cuántas serían ciudadanas, metecas y/o esclavas. Así pues, las aproximaciones que podamos hacer no dejan de ser en muchas ocasiones puramente especulativas, más cuando las fuentes disponibles tienen diferente grado de verosimilitud.

Gracias a la epigrafía, podemos afirmar con cierta seguridad que entre las vendedoras habría gran número de metecas, dado que muchas de ellas figuran en inscripciones de esclavas manumitidas<sup>598</sup> (adquiriendo, por tanto, su nuevo estatus meteco<sup>599</sup>), lo que nos llevaría a preguntarnos si ya se dedicaban a la venta al por menor cuando eran esclavas<sup>600</sup> o si eligieron la venta al por menor cuando obtuvieron la libertad

---

<sup>595</sup> Varios investigadores apuntan en esta dirección, especialmente Reeder, 1995: 21.

<sup>596</sup> δεῖ τὴν ἐκ τῆς οἰκίας ἐκπορευομένην ἐν τοιαύτῃ καταστάσει εἶναι τῆς ἡλικίας, ὥστε τοὺς ἀπαντῶντας πυνθάνεσθαι, μὴ τίνοσ ἐστὶ γυνή, ἀλλὰ τίνοσ μήτηρ (Hyp. Fr. 205 Jensen).

<sup>597</sup> Si las vendedoras representaban un sector muy testimonial pero llamativo en el ágora, o si su presencia correspondía a un porcentaje más o menos considerable (algo que, además, estaría sujeto a variaciones dependiendo del contexto sociopolítico de cada momento).

<sup>598</sup> Como por ejemplo: IG II<sup>2</sup> 1554=SEG 28:36; IG II<sup>2</sup> 1558 = IG II<sup>2</sup> 772b = SEG 28: 36; IG II<sup>2</sup> 1570; SEG 25:180.

<sup>599</sup> Vid. apartado 2.3.3

<sup>600</sup> Este parece el caso de Habrosine (SEG 25:180), una vendedora de perfumes manumitida junto a otros esclavos de una tienda de perfumes dirigida por un meteco. En este caso, por ejemplo,

como modo de ganarse la vida. A esto se suman las mujeres presentes en las estelas funerarias donde solo aparece su nombre y su profesión<sup>601</sup>, ya que parece poco probable que las ciudadanas fueran “honradas” en sus tumbas siendo asociadas con este tipo de trabajo<sup>602</sup>.

Sin embargo, tenemos suficientes referencias para afirmar que las ciudadanas pobres también podían haberse dedicado a la venta al por menor. La comedia es una fuente un tanto cuestionable como reflejo de la realidad (ya que tendía a deformarla con fines satíricos), pero las referencias de ciudadanas vendedoras parecen veraces puesto que, por un lado, cuando son presentadas el hecho de que sean ciudadanas no forma parte de la broma sino que es una pieza de información que nos llega de manera colateral. Por otro lado, la existencia de ciudadanas vendedoras se ve confirmada por la oratoria: como ya se ha mencionado, al igual que los hombres, las vendedoras atenienses contaban con la ventaja sustancial frente a otros vendedores de no tener que pagar el impuesto del mercado y estar protegidos contra el escarnio, o de tener su ciudadanía cuestionada por el hecho de vender en el ágora (τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων) (D. 57.30).

Una pregunta que cabría hacerse es si existía alguna relación entre la aparición masiva de vendedoras en el ágora en el tercer tercio del siglo V a.C. y la emigración del campo al centro urbano por parte de familias campesinas en el contexto de la guerra del Peloponeso. Blundell (1995, 137) supone que las mujeres del campo tenían más libertad de movimiento para salir de casa en el contexto de la campaña. Hasta el 431 a.C. la mayoría de la población ateniense vivía fuera del centro urbano, pero con el inicio de la guerra del Peloponeso hubo un traslado masivo a la ciudad. Así pues, Blundell especula sobre la posible frustración de estas mujeres campesinas viviendo en una ciudad masificada, donde se verían más constreñidas, que iría pareja con la necesidad creciente de que las mujeres salieran a trabajar.

---

es difícil asegurar que Habrosine contribuyera a la fabricación de los perfumes o si su función se limitaba a venderlos.

<sup>601</sup> Como por ejemplo, las ya mencionadas IG II<sup>2</sup> 11688; IG II<sup>2</sup> 11254; IG II<sup>2</sup> 12073.

<sup>602</sup> Es diferente en el caso de las *defixiones*, ya que la persona mencionada ni sus allegados que la quieren la califican ni la identifican, sino una mano enemiga, por lo que es más sencillo que desde fuera se la identifique con su trabajo, aunque ella misma pudiera no querer ser identificada así.

## Implicaciones sociales

Ya vimos en el capítulo 2 que la clave para entender la movilidad de una mujer fuera del hogar podía ser lo que David Cohen denomina “propósito legítimo” (Cohen, 1989: 11-12). Vender en el ágora para suplir las necesidades de subsistencia de la familia era un motivo que, aunque no deseado, explicaba su presencia en el ágora. Pero al mismo tiempo, aunque justificada, ¿hasta qué punto la presencia de mujeres en la venta al por menor pudo llegar a considerarse intrusiva? ¿Comprar de una mujer o vender junto a ella podía incomodar a los clientes y a otros vendedores?

Desde Pieter Herfst, los investigadores han descartado que existiera una supuesta segregación sexual entre vendedores y vendedoras (Herfst, 1922: 37). El “ágora de las mujeres” (γυναικεία ἀγορά) mencionada hasta dos veces en Teofrasto (*Char.* 2.25-26; 22.10) no era una zona asignada a las mujeres que vendían sino que el mercado donde, siguiendo la lógica del ágora en la que los diferentes productos de venta se agrupaban en diferentes secciones, se vendían artículos específicos de mujeres (ropa, cosméticos, etc.), tal y como explica Pollux en su *Onomasticon*<sup>603</sup> (D’Ercole, 2013: 66). Así pues, es más que probable que las mujeres vendieran junto a los hombres, tal y como se intuye a través de las comedias.

Edward Harris considera que lo que más les preocupaba a los atenienses al comprar era el κέρδος, es decir, el “negocio”, la “ganancia” resultante. Cuando buscaba algo que comprar, un ateniense podía mezclarse con esclavos, extranjeros y pobres en el ágora sin prestar mucha atención a la raza, estatus o sexo del comerciante. Todo lo que veía un hombre que entraba en el ágora era el coste de las cosas y nada más<sup>604</sup> (Harris, 2002: 76-77). D’Ercole también concuerda en este sentido, afirmando que la mala reputación de las vendedoras no se debía a su sexo sino a la actividad mercantil que desempeñaban (D’Ercole 2013, 61). Sin embargo, esto no tiene por qué implicar que hubiera un trato igualitario en la transacción ya que, si algo caracterizaba a las sociedades antiguas era que estaban muy alejadas de cualquier noción actual de igualdad<sup>605</sup>. Es más

---

<sup>603</sup> καὶ μὴν εἰ γυναικείαν ἀγορὰν τὸν τόπον οὗ τὰ σκεύη τὰ τοιαῦτα πιπράσκουσιν ἐθέλοις καλεῖν, (...) (Pollux. 10.18).

<sup>604</sup> Edward Harris justifica esta idea apoyándose en *cf.* Stob. 3.1.9.

<sup>605</sup> Esta idea fue planteada por Gonzalo Cruz Andreotti en los debates suscitados a raíz del IX Coloquio de Historia Antigua Universidad de Zaragoza: Xenofobia y Racismo en el Mundo Antiguo (14 y 15 de septiembre de 2017). El profesor Cruz señaló hasta qué punto preguntarse si las sociedades antiguas eran racistas o xenófobas cuando no tenían ninguna aspiración igualitaria de entrada y cuando dentro de sus interacciones sociales entraban en juego diferentes jerarquías

que probable que el sexo de la vendedora así como su edad, su origen, etc. pudieran ser objeto de increpaciones y ataques verbales por un cliente insatisfecho. El cliente que se sentía contento con el artículo que había comprado o con el trato recibido, no tendría ningún motivo real para cargar contra la persona que lo hubiera vendido, fuera hombre o mujer, libre o esclavo, extranjero o ateniense. Pero si un cliente tenía la impresión de que estaba siendo engañado por la persona que le vendía, rápidamente recurriría a todo el arsenal de prejuicios para denostarlo: su condición de esclavo, y/o de mujer, y/o su origen extranjero... o si ninguna de las circunstancias anteriores se cumplía, recurriría a insultar al vendedor en su calidad de vendedor. Porque la clave del menosprecio a las vendedoras se encuentra en el desempeño de la propia actividad comercial, profundamente denostada. Esto sin contar con que también podía darse la circunstancia de que una mujer libre ateniense estuviera vendiéndole a un esclavo, lo que podía dar a su vez a la vendedora un arsenal de insultos y descalificaciones hacia el comprador si la venta no funcionaba y ella descubría que el comprador era esclavo de alguien, algo que en Atenas podía llegar a no ser muy evidente [X.] *Ath.* 1. 10-12.

Además, Vanhaegendoren relaciona el trabajo como una actividad privada aunque se desarrollase cara a los demás, en contraposición con el ocio o descanso, que era la actividad pública del ciudadano que lo ponía en contacto con la comunidad y le permitía desempeñar sus deberes políticos. La razón estribaba en que el trabajo solo tenía un propósito: el económico, abastecer a la familia, lo que no beneficiaba al conjunto de la comunidad (Vanhaegendoren, 2007: 28). El trabajo de las mujeres en el ágora, pese a desarrollarse en el exterior y en el ágora, estaba totalmente desvinculado de la política y por tanto, carecía de interés. Quizás por este motivo podía no ser tan anómalo ver mujeres ganando dinero; dentro del imaginario griego había una asociación entre las mujeres y el dinero, una conexión que Sancho considera que se trataba de un lugar común en la literatura que reforzaba la imagen negativa de las mujeres: en su soliloquio reivindicativo, Praxágora clama que “para procurarse el dinero, la mujer es un ser ingeniosísimo (χρήματα πορίζειν εὐπορώτατον γυνή) y, si tuviera el poder, nunca se dejaría engañar, pues a engañar están acostumbradas” (Ar. *Ec.* 236-238). La vinculación mujer-dinero es criticada por Aristóteles en *Política* en referencia a las espartanas, que administraban las

---

(libres/esclavos, ciudadanos/no ciudadanos, ricos/pobres, hombres/mujeres, etc.), es un debate estéril.

posiciones familiares, siendo esa acumulación de dinero el abono perfecto para la codicia (Sancho, 2016: 154).

Se suele recurrir a la denominada “ley del medimno” para señalar las limitaciones que tenían las mujeres a la hora de manejar dinero por su cuenta, así como intentar señalar el margen orientativo de lo que una mujer podía ganar vendiendo en el ágora. Según esta ley, que nos llega a través de Iseo, la suma máxima con la que una mujer o un niño podían llevar a cabo una transacción monetaria en Atenas era un medimno de cebada<sup>606</sup>. Esta suma no es trivial: dependiendo de la época, el valor de un medimno oscilaba entre tres y seis dracmas (o dieciocho en períodos muy excepcionales), suma suficiente con la que se podía alimentar a una familia durante seis o siete días (Brock, 1994: 340-341). No obstante, es muy inferior a lo que podía ganar un trabajador no especializado a la altura del 320 a.C., que cobraba una dracma y media al día (Ober, 2010: 262-263).

El problema es que ni orientativamente esta ley constituye un buen criterio para determinar la ganancia potencial de las vendedoras. La gran carencia de datos relativos a precios y salarios en este campo impide evaluar la influencia y efectividad de la ley del medimno. Brock señala que tampoco sabemos los pormenores de esta ley: quizás podía hacer referencia a la que, hasta la cantidad de un medimno, no se precisaba del permiso del *kyrios* de la mujer o niño, y que a partir de esta cantidad, con el beneplácito del guardián, podían seguir manejando cantidades mayores (Brock, 1994: 341). Comparte esta visión Schaps (1998: 180) y Kamen (2013: 87), mientras que Harris plantea la posibilidad de que las mujeres mayores llevaran a cabo transacciones financieras que excedían y por mucho el límite especificado por Iseo (Harris, 2014: 198). Por otro lado, tampoco sabemos si esta limitación de un medimno solo se aplicaba a las ciudadanas, o si afectaba a las mujeres en general al margen de su estatus, lo que incluiría a las metecas (Brock, 1994: 341).

## Conclusiones

Todos estos factores descritos sobre la venta al por menor en general (desde la evolución del ágora, los moderadores del mercado, el uso del dinero, la visión negativa del comercio, los vendedores, etc.) y sobre las vendedoras en conjunto (causas que las llevaban a vender, identidad, la conexión entre labores femeninas y productos que

---

<sup>606</sup> ὁ γὰρ νόμος διαρρήδην κωλύει παιδί μὴ ἐξεῖναι συμβάλλειν μηδὲ γυναικὶ πέρα μεδίμνου κριθῶν (Is. 10.10)

vendían, implicaciones sociales, etc.), se sumarán a las características particulares que se pueden ver a continuación en los dos casos elegidos para un análisis más completo: el de las panaderas y vendedoras de pan (caso V) y el de las fabricantes y vendedoras de coronas (caso VI).

### 4.1.3. Caso V: Panaderas y vendedoras de pan

No es decoroso que los poetas se insulten como panaderas<sup>607</sup> (*Ar. Ran.* 857-858)

#### Fuentes y terminología

Como ya hemos visto, el sufijo-πωλις es el más común para designar a las vendedoras de cualquier producto. En el caso de las de pan (ἄρτος), solía expresarse como ἄρτόπωλις. Aunque existe otro término específico que designa “al que hace el pan” (ἄρτοποιός), con bastante probabilidad las vendedoras de pan eran las mismas que los habían fabricado. Por este motivo he designado como “panaderas y vendedoras de pan” a las ἄρτοπώλιδες, si bien he tendido a primar el uso de la traducción literal frente al de “panadera”, ya que ésta va inherentemente asociada a la idea de “panadería”, mientras que la designación “vendedora de pan” no descarta la venta ambulante.

La vendedora de pan no tiene una presencia cuantitativa en las fuentes sino más bien cualitativa: en *Avispas* de Aristófanes, la ἄρτόπωλις es mencionada, primero, como víctima de un robo (del molinillo) por parte de los protagonistas (*Ar. V.* 237-239), para más adelante aparecer en escena como un personaje secundario de cierta entidad que es objeto de vejaciones (*Ar. V.* 1388-1414). También tenemos otra ἄρτόπωλις como personaje secundario en uno de sus fragmentos, intentando atraer a gritos clientes potenciales (*Ar. Fr.* 129 Kassel-Austin). La caracterización de la vendedora de pan en *Ranas* es utilizada como insulto de uso común. En *Lisístrata*, la vendedora de pan es convocada junto con otras atenienses trabajadoras en forma de dos largos sintagmas (*Ar. Lys.* 457-458)<sup>608</sup>.

Además de Aristófanes, tenemos constancia de que otro poeta de comedia antigua, Hermipo, escribió una obra titulada Ἄρτοπώλιδες, de la que no han quedado más que seis

---

<sup>607</sup> λοιδορεῖσθαι δ' οὐ πρέπει ἄνδρας ποιητὰς ὥσπερ ἄρτοπώλιδας.

<sup>608</sup> σπερμαγοραιολεκιθολαχανοπώλιδες (“vendedoras de grano-y-de-legumbres-verduleras”), σκοροδοπανδοκευτρίαρτοπώλιδες (“vendedoras de ajos-posaderas-vendedoras de pan”).

fragmentos sin contexto. No obstante, sabiendo el carácter proverbial que tenían las panaderas en relación con la charlatanería y el insulto, podemos preguntarnos si el fragmento que nos ha llegado de la obra, que reza ὃ σαπρὰ καὶ πασιπόρνη καὶ κάπραινα (“tú, puerca gastada, puta de todos”) pudiera estar utilizando este lugar común de “insultarse como panaderas” que mencionaba Aristófanes en *Ranas*, y que este fragmento fuera una representación concreta de ese estereotipo en la obra (Hermipo, *Fr.* 9 Kassel-Austin).

La presencia de las vendedoras de pan en la epigrafía es aún más escasa. Tenemos un epígrafe de una tal Frigia, ἀρτόπωλις (IG I<sup>3</sup>, 546), en un pequeño escudo de bronce con una *gorgoneion*, una ofrenda votiva dedicada a Atenea, datada alrededor del 500 a.C. (Ridgway, 1987: 402). La segunda inscripción, IG II<sup>2</sup> 11077.2, ática, datada después de la segunda mitad del siglo IV a.C., es aún más complicada de analizar, ya que está parcialmente borrada. La lectura tradicional de Kirchner en *Inscriptiones Graecae* considera que es de una tal Demetria, pero solo identifica la terminación [-π]ῶλις que la identifica como vendedora, aunque no de qué. Sin embargo, de acuerdo con la lectura de W. Peek, el *Supplementum Epigraphicum Graecum* interpreta que el espacio coincidiría con la lectura de [ἀρτοπ] ῶλις (SEG 13:187).

Así pues, si su presencia en las fuentes es más bien limitada, ¿qué interés puede guardar estudiar el caso de las ἀρτοπώλιδες con carácter particular en vez de en general como las otras vendedoras? Por un lado, la importancia cultural que tenía el pan en el ámbito griego y su intrínseca relación con lo femenino. Por otro lado, la mencionada calidad de las apariciones de la vendedora de pan en la comedia, lo que la señalan como un elemento presente de la vida cotidiana.

## La labor femenina de hacer pan

En el *Económico*, Jenofonte valora el trabajo doméstico femenino señalando que la mujer teje la indumentaria de los miembros del hogar, produce y cría a los hijos, mantiene la casa limpia y en orden, dirige a sus esclavos, y se encarga de gestionar los bienes que el hombre lleva a casa<sup>609</sup>. Los alimentos constituían la parte esencial de esa

---

<sup>609</sup> El dinero llega a casa mediante el trabajo del hombre y se administra por la mujer (X. *Oec.* 3, 15). También referenciado en Aristófanes (Ar. *Lys.* 494-495 y Ar. *Ec.* 210-212). La importancia de la administración de bienes y el desglose de las tareas asociadas en X. *Oec.* 7, 35-36.

gestión porque las mujeres no sólo preparaban cada día la comida para alimentar a los miembros del hogar, sino que su tarea también incluía la conservación de los alimentos, lo que Jenofonte consideraba la aportación fundamental de la mujer en la agricultura, ya que la conservación de excedentes mediante técnicas como el adobo, la salazón, la fabricación de tortas secas, etc., permitía la acumulación de alimento para un consumo posterior<sup>610</sup> (X.*Oec.* 7. 20-22).

Dentro del imaginario griego antiguo, las dos representaciones de mujer más habituales y abundantes son la de la tejedora y la de la panificadora (Cantarella, 1991: 33). Ambas tareas parecen condensar con más fuerza lo que era considerado la “naturaleza femenina”. No es de extrañar que estas dos actividades tuvieran como representantes a dos de las diosas más respetadas del panteón olímpico, Atenea en el tejido, Démeter en el tratamiento de cereales<sup>611</sup>.

Por otro lado, la fabricación de pan como tema literario ya interesaba a los propios autores antiguos, tanto griegos como romanos. Este interés no solo queda reflejado en las fuentes literarias, sino que también disponemos de numerosas estatuillas beocias, las famosas tanagras, muchas de las cuales representan mujeres en alguna de las fases de elaboración de pan. El barro y la arcilla son materiales artesanos baratos y fáciles de conseguir, y una vez cocidos se preservan bien con el paso del tiempo, por lo que se han conservado gran número de figuras (Sparkes 1998, 228). Esta conservación es importante porque generalmente las figuritas o materiales votivos que han llegado a nosotros son de metales duraderos, lo que hace suponer que la persona que los ha adquirido tenía cierto nivel económico, mientras que las tanagras nos muestran un aspecto de la vida cotidiana de la clase baja<sup>612</sup>.

Siguiendo la clasificación de M<sup>a</sup> Dolores Mirón, las fases principales para la elaboración de pan son cuatro: la molienda, la colación, el amasado y el horneado (Mirón Pérez 2007, 274).

---

<sup>610</sup> Probablemente casi todas estas tareas también las desempeñarían las mujeres en el ámbito urbano, con la diferencia de que los alimentos que suministraba el marido los obtendría del mercado, no de sus propias tierras o del trueque de productos con los vecinos campesinos.

<sup>611</sup> Los dioses de la tierra de los agricultores (como Démeter) son más respetables que los dioses de los artesanos (Hefesto) (Vanhaegendoren, 2007: 12).

<sup>612</sup> +++ Uno de los primeros catálogos temáticos de las tanagras fue el realizado por Franz Winters (1903) del cual destaco las figurillas: TK 33, 9; TK 34, 2-5; TK 34, 9; TK 35, 10-12.



### ***Fase 1: molienda***

En el Mediterráneo antiguo, la técnica de preparación de cereales comenzaba con la reducción del cereal a harina. Esto se llevaba a cabo o bien moliendo el grano con un molino de mano (μύλη, μυλών<sup>613</sup>), o bien utilizando un mortero, ὄλμος (que es, precisamente, el instrumento que roban a la panadera en *Avispas*, 237-239). Ciertos tipos de cereal muy duros como el farro, la cebada o el trigo, eran muy difíciles de moler sin el paso previo del macerado, es decir, el separar el grano de la capa externa que lo envolvía (glumilla) (Peinado Espinosa 2011: 285).

En las familias campesinas, el grano procedía de los cultivos de sus tierras, y era responsabilidad de las mujeres asegurarse de que el grano se mantuviera seco y no se pudriera<sup>614</sup> (*X. Oec.* 7, 36). Podemos suponer que las familias “urbanas” sin tierras podemos suponer que el grano lo compraban a través de intermediarios que previamente lo habían adquirido, bien de un productor de la zona, bien de un comerciante (o especulador) que lo había obtenido de la ruta marítima.

Moler el grano era costoso físicamente y ocupaba bastante tiempo, por lo que no puede sorprender el comentario de que las mujeres solían cantar mientras molían para entretenerse (*Ar. Nu.* 1357-1358); cantar debía de ser algo que hacían con frecuencia en tareas largas, como por ejemplo, al tejer. Claro que, si tejer era un trabajo laborioso pero gratificante, moler constituía todo un suplicio. La molienda era tan dura físicamente que en las familias acomodadas se solía delegar esta faena en los esclavos, a veces como castigo por mal comportamiento<sup>615</sup>. No obstante, originalmente la tarea estaba vinculada a las mujeres, lo que explica que en el ámbito religioso se denominase *aletrides* o “molineras” a las jóvenes que preparaban las tortas especiales a la diosa Démeter<sup>616</sup>.

---

<sup>613</sup> El LSJ traduce μυλών como *mill-house*, mientras que μύλη lo asocia al molino de mano, señalando que en Homero está íntimamente ligado a la acción de las mujeres (*Hom. Od.* 7. 104; 20.106) (*apud.* LSJ, s.v. μύλη; μυλών).

<sup>614</sup> Por este motivo, los cuartos más secos de la casa eran destinados al almacenaje de trigo (*X. Oec.* 9, 3-4).

<sup>615</sup> Se menciona explícitamente el castigo de la molienda en *El escudo* de Menandro, cuando el personaje del Camarero (τραπεζοποιος), que es un esclavo tracio, se burla de Daos por ser frigio: “No valen nada [los frigios]. Eres un marica. Sólo nosotros, los tracios, somos hombres; los getas, por Apolo, ¡qué machos! Por eso, precisamente, los molinos están llenos de tíos como nosotros (τοιγαροῦν γέμουσιν οἱ μυλωνες ἡμῶν)” (*Men. Aspis*, 241-245).

<sup>616</sup> Vinculo esto con otras labores religiosas como la preparación del velo de Atenea en las Panateneas, o la costumbre de ir a la fuente de los Nueve Caños a por agua para llevar a cabo los ritos matrimoniales de la novia. Ir a por agua a la fuente es otra labor que habría sido delegada a los esclavos (y esclavas) en las familias acomodadas, no siendo así, presumiblemente, en los hogares pobres.

### ***Fase 2: colación***

La harina resultante de la molienda estaba sujeta a las limitaciones impuestas por el instrumental utilizado. Era inevitable que junto al polvo fino aparecieran trozos más gruesos de cereal que no había podido ser totalmente reducido. Por este motivo, se necesitaba colar la harina con un cedazo o harnero<sup>617</sup> a fin de obtener la finura mínima para poder amasar (Mirón Pérez, 2007: 274). Tenemos constancia en las fuentes tanto de molineros<sup>618</sup> como de comerciantes de harina<sup>619</sup>, por lo que se deduce que algunas familias adquirirían directamente la harina ya pasada por mortero y colada. Es posible que las familias que vivían en la ciudad y que eran de estatus más modesto (sin esclavos, a veces sin el propio mortero con el que moler) serían las principales consumidoras de esa harina preparada. De hecho, para Peinado, con la mayor presencia de los molinos y de las “panaderías” en las ciudades, los morteros irían poco a poco perdiendo esa función originaria de preparación de cereal mientras mantendrían otros usos (Peinado Espinosa, 2011: 285).

### ***Fase 3: amasado***

Para el amasado, las mujeres se valían de la consabida artesa, μάκτρα, que podía estar hecha de madera o cerámica. Durante el amasado generalmente se le añadía levadura (ζύμη), que ya se utilizaba en el mundo grecolatino, y se rociaba con un poco de agua y sal (Thurston Peck, 1967: 1268). Si bien amasar no era una actividad tan dura ni desagradecida como lo era la molienda de grano, amasar suponía una inversión de tiempo y esfuerzo considerable, hasta el punto que Jenofonte llegó a considerarlo un buen ejercicio físico para que las mujeres se mantuvieran sanas en casa (X. *Oec.* 10, 11.). Aunque como apreciación era bienintencionada, Gillian Clark desmintió su fundamento al señalar que se utilizan muy pocos grupos de músculos como para que tengan algún efecto en la forma física de las mujeres (Clark, 1989: 11). Resulta complicado identificar correctamente la representación del amasado en las estatuillas tanagras ya que se

---

<sup>617</sup> Representación del colado de la harina en Winters (TK 34, 2-3).

<sup>618</sup> Es el caso de la *defixio* DTA 68 donde se maldice a Fileas el molinero (Φιλέαν τὸν μυλωθρὸν).

<sup>619</sup> Se mencionan a los ἀλφιτοπώλαις en Nicofonte, *Fr.* 10 Kassel-Austin; con un sentido ligeramente diferente es ἀλφιταμοιβός, el “negociante de harina” (Ar. *Av.* 491); sobre el pórtico donde se vende la harina (ἐς τὴν στοιὰν χωρεῖν τὴν ἀλφιτόπωλιν) en Ar. *Ec.* 686.

confunden fácilmente con las de la molienda. La clasificación en un grupo o en otro depende de la interpretación de la escena que haga cada investigador<sup>620</sup>.

#### ***Fase 4: horneado***

El último estadio de la elaboración de pan era el horneado del mismo. La masa preparada se encajaba dentro de un molde (πλάθανον, ἀρτόπτης) o directamente se adhería a las paredes del horno (ἰπνός), que podía estar hecho de barro o metal (Clark 1989, 14). Sabemos qué forma y tamaño tenían los hornos gracias a las figuras tanagras<sup>621</sup>, lo que permitió a Brian Sparkes identificar lo que parece ser la única representación que nos ha llegado en pintura cerámica de una mujer haciendo pan en un horno<sup>622</sup>. En el ya mencionado Yambo 7 de Semónides, el fracaso como buena esposa de la mujer-yegua (vv. 57-70), viene dado por su pereza y vanidad: es vaga porque no muele el grano ni criba la harina (κούτ' ἄν μύλης ψάψειεν οὔτε κόσκινον ἄρειεν) (vv. 59-60) y por mantenerse limpia y guapa evita sentarse junto al horno y controlar la cocción de pan, como es su deber, a fin de evitar el hollín (οὔτε πρὸς ἰπνὸν ασβόλην ἀλευμένη)<sup>623</sup> (v. 61). Claro que no todas las familias dispondrían de horno en el hogar. Esto supondría que el pan no tenía por qué ser horneado en casa sino que habría hornos públicos<sup>624</sup> (de los que tenemos constancia en el mundo romano) o bien que el pan directamente se adquiriría ya hecho, lo que justificaría la existencia de la venta de pan. En ese sentido, la necesidad de comprar el pan no se vincularía tanto a la carencia de esclavos, como considera Herfst (1922: 29), sino que sería la carencia de medios materiales (la falta de mortero y/o de horno) la que determinaría la capacidad de hacer pan en casa o la necesidad de comprarlo.

#### **Vender pan en el mercado**

No disponemos de mucha información creíble sobre los precios de los panes. En *Avispas* de Aristófanes (representada alrededor del 422 a.C.), la vendedora de pan se

---

<sup>620</sup> La interpretación mayoritaria tiende a ver estas figuras como representaciones de la molienda. Sin embargo, las figurillas antes citadas (*vid.* nota 612) también pueden verse como escenas de amasado (TK 33, 9; TK 34, 2-5; TK 34, 9; TK 35, 10-12.)

<sup>621</sup> TK, 35, 10-12; 1966, 0328.22 British Museum (circa 500 a.C.)

<sup>622</sup> Pieza ática de figuras rojas, París, Louvre, G 476 (Sparkes 1981, 172-178). Según la interpretación de Sparkes, la pintura representa a la señora de la casa, asistida por dos esclavos, que está horneando las tartas que van a ser consumidas en el simposio de la escena anterior del vaso (Sparkes, 1981: 176).

<sup>623</sup> Esto también nos hace recordar la escasa ventilación que tenían las casas griegas. Para más información sobre este Yambo de Semónides, *vid.* apartado 2.1.2.

<sup>624</sup> Clark, 1989: 14; Mirón Pérez, 2007: 274-275.

queja de que le han tirado al suelo panes de cuatro y de diez óbolos<sup>625</sup> (Ar. V. 1388-1391). Si entendemos que el precio de cada pieza de pan variaba entre cuatro a diez óbolos, estamos sin duda ante el recurso típico de la comedia de exagerar los precios<sup>626</sup>. Basta con contrastar estos precios con los tres óbolos que ganaba al día un juez heliasta en la época en la que se representaba la obra<sup>627</sup>, o con los tres óbolos que casi treinta años después iban a recibir los primeros seis mil ciudadanos que asistieran a la Asamblea<sup>628</sup>, o los tres óbolos al día que solían cobrar los trabajadores no especializados, marineros y soldados<sup>629</sup>, frente a la holgada remuneración de una dracma (seis óbolos) que recibían los trabajadores especializados (Loomis, 1998: 32 y ss.). Visto así, es difícil imaginarse panes por valor de más de un día (y de hasta tres días) de trabajo.

Sin embargo, si entendemos que el precio al que el personaje de la vendedora se refiere no es el de cada pan sino al conjunto de panes de su cesta, entonces la exageración no es tan evidente aunque siga estando presente, ya que ¿cuántos panes podían caber en ese cesto para que juntos casi triplicasen el salario normal de un hombre? ¿Y a cuánto lo vendía?

Los panes debían de tener un precio asequible, lo que también explica la introducción de las mujeres en este oficio. Sobre la ley del medimno, ya mencionada en el apartado 4.1.2., David Schaps calcula que el valor del medimno de trigo fluctuaba de tres a seis dracmas (es decir, de dieciocho a treinta y seis óbolos), llegando a veces hasta dieciocho dracmas en tiempos de escasez (Schaps, 1981: 61). Aunque no sabemos con

---

<sup>625</sup> κάξέβαλεν ἐντευθενὶ ἄρτους δέκ' ὀβολῶν καπιθήκην τέτταρας.

<sup>626</sup> William Loomis advierte de las informaciones sobre salarios y precios contenidas en la comedia, ya que suelen exagerar las cantidades (al alza o a la baja) a fin de causar la carcajada. Cuando no hay otra fuente con la que comparar esas cantidades, como mucho podemos plantear que su credibilidad es dudosa (Loomis, 1998: 6).

<sup>627</sup> El pago a los dikastas lo introdujo Pericles a finales del 460 a.C. La cantidad se desconoce, pero Loomis contempla que pudo ser un óbolo, y que en algún momento entre el 450 al 429 llegó a ser dos óbolos, ya que en el 425 a.C., cuatro años después de la muerte de Pericles, el pago se subió de dos a tres óbolos. Este pago se mantuvo hasta el 322 a.C. con la excepción del 411 a.C., en el que los pagos públicos fueron suspendidos por los Cinco Mil, si bien la retribución debió ser restaurada tan pronto como se restauró la democracia a finales de ese año (Loomis, 1998: 9-10, 16-17, 20, 35).

<sup>628</sup> El pago a los asistentes a la Asamblea se introdujo por primera vez después de restaurarse la democracia en el 403/2 a.C., siendo inicialmente un óbolo al día. Entre finales del siglo V a.C. y el 393 a.C. se debió de subir a dos óbolos, para, finalmente en el 393 a.C., llegar a tres óbolos al día por sesión. Esto se hizo a fin de obtener el suficiente *quorum*. Más adelante, entre el 355 al 322 a.C. aprox., el pago por asistir a la Asamblea llegó a un dracma al día (Loomis, 1998: 20-24), llegando incluso a los nueve óbolos en las asambleas *kyriai* cuando se trataban los problemas de abastecimiento de cereal, defensa de territorio y las *eisangeliai* (Sancho, 2012b: 42).

<sup>629</sup> Estos datos corresponderían al período 409-407 a.C. (Möller 2008, 380).

seguridad los precios de los panes, parece complicado que, por muchos que vendieran, pudieran alcanzar esa cantidad total<sup>630</sup>.

Cabe mencionar que hablamos de un tipo de panes muy específicos, frecuentemente redondos y de grano de trigo, no de cebada. Las *μαζαι*, o tortas de cebada, también se consumían con regularidad, pero no parecen ser producto de venta principal de las panaderas. Todo parece indicar que ellas vendían pan de trigo: tanto en *Afecciones* (Hp. *Aff.* 52) como en *Medicina antigua* (Hp. *VM* 8), Hipócrates diferencia entre el pan de trigo y el pan/torta de cebada tanto en términos de tratamiento como de propiedades inherentes para la salud del enfermo:

“El pan de harina pura de trigo (ὁ ἄρτος καθαρῶν τῶν ἀλεύρων) es más provechoso para el fortalecimiento y el restablecimiento que el no pulverizado, y el reciente más que el de la víspera, y mejor de harina reciente que de más antigua. (...), y el pan de cebada, si está previamente amasado, (ἡ μᾶζα προπεφυρημένη) es más nutritivo que si no lo está”. (Hp. *Aff.* 52)

El pan que se vendía variaba de calidad dependiendo del tipo de harina utilizada. El de Atenas de los siglos V y IV a.C. procedía, principalmente, del comercio del Ponto. Sitta von Reden señala que el pan de trigo hasta entonces había sido de difícil acceso, un lujo, muy especialmente para la población rural puesto que la mayor parte del cereal cultivado en Ática era cebada. Si bien es cierto que los atenienses hacían crecer el trigo en pequeñas cantidades, era de una variedad que no era conveniente para hacer pan, porque el trigo panificable no crecía bien en Grecia (von Reden, 2008: 404). Así pues, el trigo, el buen trigo, solo podía ser importado. A finales del siglo V a.C., con la población y las ocupaciones urbanas expandiéndose, hubo en Atenas una importación masiva de comida y un crecimiento generalizado en los estándares de vida, las actitudes hacia la práctica del consumo del cereal probablemente cambiaron<sup>631</sup>. Von Reden plantea la posibilidad de que un amplio espectro social de atenienses se acostumbrase al pan de alta calidad hecho de trigo importado, un pan que empezó a ser preferido y demandado por encima de las tortas sin levadura hechas de granos locales, que se asociaban con un gusto

---

<sup>630</sup> No obstante, MacDowell se apoya en Demóstenes (34.37) donde menciona hogazas de pan por “un óbolo” en el siglo IV a.C., lo que a su juicio implica que un pan por valor de un óbolo era una pequeña cantidad y que el valor del óbolo había decrecido (MacDowell, 1971: 312).

<sup>631</sup> El precio del trigo sufría grandes variaciones y un gran control estatal como ya hemos visto. Moreno supone que la cebada, cuyo precio era igualmente tan variable como el del trigo, solía costar la mitad (Moreno, 2007: 326).

“pueblerino”<sup>632</sup>. Esta democratización del pan de alta calidad va ligada con la idea misma de que comprar la comida en el ágora era un signo de democracia. No obstante, cabe recordar que la excepcionalidad de la democracia ateniense no fue el hecho de importar grano (práctica común en otras *poleis* grandes) sino la enorme cantidad de trigo que adquiriría (Moreno 2007, 309; 315).

### ***Venta ambulante frente a establecimientos fijos***

Aristófanes aporta un par de datos obre la venta de pan en establecimientos fijos, ἀρτοποιίον, lo que podríamos traducir como “panaderías”: en uno de sus fragmentos, se refiere al ἀρτοποιίον de un tal Thearión (Ar. *Fr.* 1 Kassel Austin). Cuando Dioniso marcha al inframundo, dentro del largo listado de los lugares de paso obligado figuran las “panaderías” (ἀρτοποιία), mencionadas junto a albergues, puertos, prostíbulos y caminos (Ar. *Ran.* 112).

Es muy posible que el ἀρτοποιίον no se tratara de un edificio con entidad propia, tal y como entendemos las panaderías en la actualidad, sino con toda probabilidad formaba parte de la casa del panadero o panadera. Es posible en estos casos que la venta de pan fuera el negocio familiar y que, por tanto, los dos esposos se dedicasen al mismo<sup>633</sup>.

Por otro lado, en *Avispas*, la vendedora de pan deambula con una cesta. Este caso es especialmente sugerente: en la escena, los protagonistas que se encuentran con ella acaban de salir de un simposio y todavía llevan antorchas. Esto nos hace pensar que la fiesta se ha prolongado hasta bien entrada la madrugada y ha coincidido con el momento en que la *artopolis* iba de camino al ágora a vender su mercancía. Esta es la opción más verosímil, aunque también cabe la posibilidad de que la fiesta no haya durado tanto, no sea tan tarde, y la mujer les haya estado esperando a la salida de la casa donde se celebraba la fiesta, informada previamente de que se celebraba un simposio allí, preparada para vender un par de panes a los que emprenden el regreso a casa<sup>634</sup>.

Aunque en las fuentes que han llegado hasta nosotros no aparece una mención específica a una zona exclusiva de venta de panes como sí la había en relación con otros

---

<sup>632</sup> “*Rural boorishness*” (von Reden, 2008: 404).

<sup>633</sup> Vid. apartado 5.1.2.

<sup>634</sup> Según Herfst, Wilhelm A. Becker en *Charikles. Bilder Atlgriechischer sitte, zur genaueren kennntniss. Des Griechischen Privatlebens (1877)*, p. 206, ya hipotetizó sobre la posibilidad de que las vendedoras de pan llevaran los panes a las casas de sus clientes, pero esta hipótesis no había sido confirmada (Herfst, 1922: 42). Casi cien años después, sigue sin haber nuevos datos que puedan reforzar esta hipótesis.

productos<sup>635</sup>, dada la importancia del pan en la cultura ateniense, es más que probable que el pan contara con su propio sector en el ágora. Además, tampoco podemos perder de vista que dentro de las competencias que atribuye Jenofonte a los *agoranomoi* una era el control de los precios del pan (aunque no del grano): “Sin duda tus piernas parecen tan cerca de ser iguales que imagino que si fueras a los *agoranomoi* y pusieras tu ropa interior en una escala contra tu otra ropa en la otra, como si fueran panes, ellos te dejarían ir sin multa” (X. *Smp.* 2. 10). Más allá de que esta alusión a los *agoranomoi* como supervisores del pan pudiera ser una referencia a sus funciones originales, no las del siglo IV a.C. (Rhodes, 1981: 576), esta escena pone de manifiesto que la venta de pan en el ágora era habitual, ya fuera en un tenderete o deambulando con un cesto.

### **Identidad de las vendedoras de pan**

En el caso específico de las vendedoras de pan, los datos que disponemos para intentar establecer su identidad son, cuanto menos, insuficientes, tanto cuantitativa como cualitativamente: de los tres casos de los que tenemos medios para intentar inferir su identidad, dos de ellos proceden de la comedia aristofánica (lo que lo hace susceptible de distorsiones) y solo uno procede de la epigrafía.

El nombre de Frigia, la ἀρτόπωλις de la inscripción IG I<sup>3</sup>, 546 presente en el escudo votivo, es un etnónimo (natural de Frigia). Su caso podría representar el de una liberta extranjera<sup>636</sup>, por lo que nos indicaría que en el negocio del pan podría haber metecas (ya que las esclavas liberadas entraban en esa categoría).

En el caso de *Lisístrata*, las ἀρτοπόλιδες son mencionadas dentro de un largo sintagma junto a otras vendedoras. Lo interesante es el contexto que rodea estos dos sintagmas, ya que se da en el momento de la obra en el que Lisístrata llama aliadas a las mujeres y pide la ayuda de todo tipo de vendedoras al por menor para echar al Comisario y a los hombres (Ar. *Lys.* 457-458). Poco después, Lisístrata, enorgullecida por la ayuda de las demás mujeres, le dice al Comisario: “Pero, ¿qué pensabas? ¿Creías que venías contra esclavas (δούλας)?” (Ar. *Lys.* 463-465), marcando una importante diferencia de percepción (las esclavas no son mujeres, ellas son mujeres). El contexto de la escena

---

<sup>635</sup> Vid. apartados 4.1.1 y 4.1.2.

<sup>636</sup> No obstante, esta aseveración debería ser tomada con precaución, no solo siguiendo los consejos de Vlassopoulos, sino también por su propio análisis del nombre de Frigia (Vlassopoulos, 2010: 143).

parece indicar que estas vendedoras a las que llama son las que Lisístrata considera sus iguales, es decir, atenienses.

En el caso de *Avispas*, la vendedora de pan que es atacada y que pierde su mercancía se identifica como una mujer ciudadana llamada Mirtia. En su comentario de la obra, Sommerstein apunta cómo Mirtia nombra a sus dos padres para probar que es una ciudadana (de una manera similar a la que haría Euxiteo en D. 57.67-68) y que por tanto no debe ser insultada ni agredida (D. 57.30), aunque también apunta Sommerstein la posible burla que subyace en los nombres que ella da, Sóstrate y Ancilión: si bien Sóstrate es un nombre típico en la comedia para una ciudadana casada, el nombre de Ancilión en las comedias del siglo IV a.C. (como las de Eubulo y Alexis) estaba relacionado con un “semi-legendary reprobate who beat or otherwise ill-used his mother”. Sommerstein señala que cuando Mirtia reivindica a Ancilión como su padre, tratando de reforzar su respetabilidad la está socavando (Sommerstein, 1983: 240).

Así pues, las vendedoras de pan podrían ser mayoritariamente mujeres de estatus libre de familias pobres (ciudadanas, metecas o libertas). Su estado civil sería principalmente el de mujeres casadas o viudas, aunque existe la posibilidad de que las libertas recientes dedicadas a la venta estuvieran solteras. Sin embargo, tampoco podemos descartar la presencia de esclavas. Aunque hasta ahora no disponemos de datos que sustenten una suerte de “industria” del pan como sí tenemos constancia en el caso romano a partir del s. II a.C.<sup>637</sup>, no podemos perder de vista la posibilidad de que hubiera hogares dedicados a la fabricación y venta de pan que pudieran permitirse tener un esclavo o esclava que fuera al que mandaran al ágora a vender. Por desgracia, esta circunstancia es muy difícil de detectar en las fuentes, tal y como analizaremos en el capítulo 5.

Sin duda las ἀρτοποιίδες habían producido ellas mismas el pan que vendían. Esto parece sintomático del comercio al por menor ejercido por mujeres, como ya hemos comprobado, pero en el caso específico de la venta de pan, la posesión de un mortero

---

<sup>637</sup> Sin embargo, en el Museo del Louvre se encuentra una terracota beocia, procedente de Tebas y datada entre el 525 y el 475 a.C., donde se muestra a un grupo de mujeres (seguramente esclavas) amasando o moliendo al son de una flauta. El problema es que no hay nada en esta terracota que la ligue a la venta al por menor de pan, y la escena no parece ir más allá que mostrar una escena cotidiana de preparación de alimentos en un *oikos* pudiente. Por otro lado, Ehrenberg (1962: 126) planteó la posibilidad de que en las tiendas de pan hubiera esclavos realizando la fase del amasado y que por eso llevaban unos collares especiales, *pausikape*, que evitaban que se llevaran trozos de masa a la boca. Las referencias sobre las que Ehrenberg se apoya en principio no vinculan la labor esclava en la elaboración de pan con su venta posterior.



parece indispensable a la hora de identificar al panadero y a la panadera, lo cual nos lleva a pensar que en general las vendedoras de pan llevaban a cabo las cuatro fases de fabricación de pan ya mencionadas (moler, cribar, amasar, hornear). En principio, podría ser que la harina ya preparada o el trigo molido no estuvieran destinados para la venta de pan<sup>638</sup>.

### **Cientela habitual y valoración social**

Podemos afirmar casi con total seguridad que la clientela de las vendedoras de pan estaba compuesta exclusivamente por hombres. Ya hemos mencionado la hipótesis de David Cohen de que las mujeres atenienses tenían margen de movimiento siempre y cuando tuvieran un propósito legítimo para moverse. Vender para asegurar la subsistencia de la familia era un propósito legítimo. Ir a comprar pan, en mi opinión, no lo era, entre otras cosas, porque uno de sus deberes como mujeres, como ya hemos visto, era precisamente fabricarlo. Por un lado, los hombres pobres debían de adquirir el pan para sus familias si carecían de medios para hacer pan (horno, mortero o ambos)<sup>639</sup>. Por otro, los ciudadanos “de bien”, que tenían el deber de pasar el día fuera de casa cultivando las relaciones sociales con otros ciudadanos, viendo y siendo vistos por la comunidad en el ágora, epicentro de Atenas, no solo económico, sino también político y social<sup>640</sup>, podían querer comer pan a lo largo del largo día. Claro que esta misma circunstancia, la de pasar el día fuera y almorzar, era una situación compartida por cualquier hombre que pasara el

---

<sup>638</sup> También cabría plantearse si el atajo de comprar el grano ya molido en forma de harina y hacer panes para venderlos podría ser considerado una adulteración de la calidad que se le presuponía. Que la vendedora no tenía por qué revelar o decir la verdad sobre cómo se había hecho el pan entraría dentro de la “asimetría de la información” planteada por Bresson (*vid.* apartado 4.1.1).

<sup>639</sup> En el mundo romano, la opción de los habitantes de las *insulae* de adquirir el pan ya hecho o la harina de los distintos molinos era lo más habitual (Peinado Espinosa, 2011: 285). Desde finales del siglo V y con más seguridad en el s. IV a.C., fueron apareciendo en Atenas los “bloques de casas” o viviendas colectivas, las *synoikía* mencionadas por Esquines (Flacelière 1989, 33).

<sup>640</sup> Por supuesto, no todos los hombres disponían de tiempo para comprar. La compra como actividad lúdica y social sería realizada por hombres que tenían posibilidad de hacerla porque no trabajaban; esto sería posible solo porque otras personas a su cargo estarían procurando su subsistencia. Estas personas bien podían ser esclavos o esclavas, o miembros libres de su familia (mujer, hijos, hijas). Todo dependería del nivel adquisitivo familiar.

día en el ágora, ya porque fueran viajeros extranjeros de paso, campesinos que habían acudido a la ciudad, o incluso trabajadores de alquiler<sup>641</sup>.

Los principales compradores de pan podrían ser hombres pobres de escasos recursos que lo compraban para alimentar a sus familias ya que estas no poseían los medios para elaborar el pan (horno o mortero). Los hombres ricos no compraban pan para sus familias puesto que en casa disponían de los materiales necesarios y de mano de obra esclava, suficiente para que la esposa gestionase la producción de pan para consumo interno.

Sin embargo, los ciudadanos acomodados que podían permitirse pasar el día en el ágora comerían presumiblemente fuera de casa y adquirirían pan en alguna de estas tiendas, del mismo modo que podrían hacer los viajeros de paso (extranjeros o campesinos en la ciudad) o los trabajadores de alquiler. A raíz de la guerra del Peloponeso, el número de vendedoras en Atenas debió de aumentar de forma considerable en comparación con el tiempo de paz precedente, si bien ya debían de estar presentes desde mediados del s. V a.C.

En cuanto a la valoración de las vendedoras de pan, la comedia aristofánica da a entender que tenían fama de ser especialmente agresivas con su clientela. La aseveración con la que dábamos pie al estudio de este caso “no es decoroso que los poetas se insulten como panaderas” (Ar. *Ran.* 857-858), da la sensación de que había un tópico construido sobre el caso particular de la agresividad de las panaderas, aunque, como en el caso de *Avispas*, la ὑπόπολις tuviera razones justificadas para esta agresividad. MacDowell considera que la representación de la vendedora de pan en *Avispas* tuvo mucho éxito porque evocaba una escena cotidiana bastante familiar para el público. Este éxito pudo ser el que le animó a escribir una escena similar para su obra *La vejez*, de la que nos ha llegado solo tres versos a través de Ateneo (109f) muestran a una vendedora de pan muy indignada cuando le han robado sus hogazas de pan (MacDowell, 1971: 311):

(Panadera): ¿Pero qué ha pasado? (τουτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα;)

(B): ¡Los calientes, hija! (θερμούς, ὦ τέκνον.)

(Panadera): ¿Pero es que estás loco? (ἀλλ' ἦ παραφρονεῖς)

(B): ¡Panecillos, hija! (κριβανίτας, ὦ τέκνον.)

---

<sup>641</sup> Los campesinos del Ática también acudían como compradores y vendedores a la vez, y en la época de grandes festivales religiosos, muchos extranjeros procedentes de las ciudades griegas tributarias de Atenas también irían (Flacelière, 1989: 24).

(Panadera): ¿Cómo que panes de hornillo? (τί κριβανίτας;)

(B): ¡Y muy blancos, hija! (πάνυ δὲ λευκούς, ὦ τέκνον).

(Ar. *Fr.* 129 Kassel-Austin).

También en Aristófanes se presenta a la posadera y a la tabernera como mujeres agresivas que maltratan a su clientela a base de gritos, increpaciones y mala educación, por lo que, posiblemente, la presentación de la vendedora de pan fuera más representativo de cómo se veía a las vendedoras al por menor que específico. Como veremos en los puntos 5.2.1 y 5.2.2., la visibilidad cara al público que tenía el trabajo de las posaderas y taberneras pudo haber hecho proliferar los estereotipos negativos sobre ellas. Es muy posible que entre las vendedoras, las panaderas fueran las más visibles y tuvieran más clientela, lo que conllevara que, a la hora de injuriar a las vendedoras, fueran las que más fácilmente acudieran a la mente del público.

#### 4.1.3. Caso VI: Vendedoras de coronas

Como los bárbaros se cubren con las pieles de sus animales en vez de con sus lanas, así me parece que, los que tejen las coronas con las hojas en lugar de con las flores, emplean las plantas sin lógica. Esta es, pues, mi contribución a la venta de coronas (*Plu. Mor.* 646e)

#### Fuentes y terminología

La venta de coronas en Atenas es uno de los oficios femeninos constatados en las fuentes griegas que los historiadores actuales más mencionan de pasada a la hora de referenciar alguno de los trabajos que las ciudadanas pobres desempeñaban en época clásica. Nunca, sin embargo, se han llegado a analizar los pormenores de este oficio en profundidad.

Ya se ha mencionado la distribución que hace Pieter Herfst de las vendedoras del ágora en tres categorías dependiendo de la manufactura o producto que vendían (punto 4.1.2). En su esquema, las vendedoras de coronas entran dentro de la tercera categoría, correspondiente a las vendedoras de artículos de lujo y sacrificio, una categorización que se ha mantenido hasta nuestros días<sup>642</sup>. Esta categorización ha contribuido a perpetuar la idea de que la venta de coronas era un bien un tanto superfluo con el que algunas mujeres

---

<sup>642</sup> D'Ercole, 2013: 62; Brock, 1994: 340.

pobres subsistían en señaladas épocas del año. Nada más lejos de la realidad: las coronas de plantas y flores eran mucho más que una manufactura excepcional, ya que estaban presentes en la vida cotidiana tanto de griegos como de romanos debido a su gran valor estético, simbólico y su enorme funcionalidad (Guillaume-Coirier, 1995: 1093).

De entrada, establecer una cronología para la venta de coronas es tarea complicada, dado que estas menciones están muy dispersas en las fuentes y aparecen en algunos casos vinculadas a relatos de un tiempo anterior, lo que dificulta la designación de una fecha. Además, al ser elementos que se han venido utilizando con bastante asiduidad en el ámbito mediterráneo desde siempre y las similitudes entre los usos de coronas y flores en el mundo griego, etrusco y romano, el posible origen de estas prácticas queda aún más desdibujado.

El término griego στέφανος está ampliamente atestiguado en las fuentes para referirse al objeto que invariablemente traducimos como “corona” o “guirnalda”. Los antiguos griegos no parecían distinguir terminológicamente el στέφανος que se llevaba puesto en la cabeza como una corona de aquel que abierto decoraba las paredes de una casa o las fachadas de los edificios públicos. En parte, esto puede deberse al propio origen etimológico de la palabra, ligado al verbo στέφω, “rodear”<sup>643</sup>. Todo parece indicar que la forma del στέφανος no era una cuestión de mucha importancia para los griegos. Por este motivo a la hora de traducir se utilizará tanto guirnalda como corona, dependiendo del contexto (guirnalda para decoración mural, corona para los arreglos llevados en la cabeza).

La terminología utilizada sobre las personas que hacían guirnaldas ofrece tres variantes: στεφανοποιός, “el que hace coronas” (literalmente), en masculino, poco habitual en las fuentes, στεφανηπλόκος “el o la que trenza coronas”, también aludiendo a la fabricación y más corriente en las fuentes; y la terminología que aparece más frecuentemente en los textos: el o la que vende coronas, marcado por los sufijos habituales –πωλης en masculino (στεφανοπώλης) –πωλις en femenino (στεφανόπωλις). De hecho, la versión femenina es la que más aparece en el ámbito cronológico en el que nos movemos (siglos V y IV a.C.).

La fuente más antigua donde aparece el testimonio de una persona vendiendo coronas en Atenas procede de la mencionada obra *Las tesmoforiantes* de Aristófanes

---

<sup>643</sup> Ver LSJ, s.v. στέφανος ; s.v. στέφω.

(446-458). Aunque la obra fue representada a finales del siglo V a.C., Roger Brock apunta que el personaje de la vendedora viuda, cuando dice que perdió a su marido en Chipre, alude a un suceso anterior al 450 a.C.<sup>644</sup> Una situación similar se da con el episodio narrado en la *Constitución de Atenas* aristotélica (14.4), donde se cuenta cómo Pisístrato disfrazó a una joven como Atenea a fin de mostrar que contaba con el favor de la diosa patrona de la ciudad. Heródoto también narra este episodio e identifica a la joven disfrazada como Fía, una ateniense del demo Peania (Hdt. 1. 60, 4). Sin embargo, la *Constitución de Atenas* contradice la versión de Heródoto y menciona otras fuentes que identifican a la joven no como ateniense sino como vendedora de coronas tracia (στεφανόπωλιν Θρητταν) (Arist. *Ath.Pol.* 14.4). Ateneo de Naucratis refiere una versión de la historia muy parecida: dentro de su catálogo de mujeres hermosas incluye a la hermosa vendedora de coronas que tomó parte en la estratagema de Pisístrato (Ath. 13.609), si bien no hace ninguna mención a su origen. Rhodes considera que la versión que maneja Ateneo no proviene de la *Constitución de Atenas* sino de la del historiador Filarco (siglo III a.C.), al que Ateneo menciona poco antes.

Nos encontramos con que el hecho al que se alude procede de una época muy anterior (segunda mitad del s. VI a.C.) a los dos autores que nos lo transmiten. Heródoto, de las dos fuentes la más próxima al suceso, escribe en la segunda mitad del s. V a.C., mientras que el autor de la *Constitución de Atenas* escribe en la segunda mitad del siglo IV a.C., dos siglos después del suceso que narra. Sin conocer cuáles son esos otros testimonios a los que la *Constitución de Atenas* aristotélica se refiere no tenemos forma de saber si el rumor de que la muchacha fuera una vendedora tracia existió desde el primer momento en el siglo VI a.C. Y una vez más, habría que preguntarse, ¿cómo de posterior? ¿Heródoto no alude a este detalle porque no la conoce o porque todavía no existe? La diferencia es fundamental, no tanto porque la verdadera identidad de la joven sea crucial sino porque señalaría que en la época en la que se fabrica el rumor, el oficio ya existía y resultaba suficientemente cotidiano. Rhodes, siguiendo el razonamiento de Jacoby, plantea que con probabilidad la “vendedora de coronas tracia” que aparece en la *Constitución de Atenas* es una inserción que pudo provenir, inicialmente, de una nota

---

<sup>644</sup> Brock pone de ejemplo este caso para alertar del peligro metodológico que supone el reduccionismo de que todo trabajo femenino fuera causado por la Guerra del Peloponeso o como consecuencia de la misma. Por supuesto el conflicto fue determinante para forzar a algunas mujeres a trabajar fuera del hogar, pero Brock también advierte que las evidencias de trabajos femeninos son tan diversas como bien distribuidas en el tiempo, especialmente en el caso de la comedia (Brock, 1994: 344).

marginal en el texto, si bien tampoco descarta que la intencionalidad del autor fuera rebajar el estatus de Fía a conciencia, degradándola con la sola alusión de que vendía coronas (Rhodes, 1981: 205).

En cualquier caso, apareciera o no este oficio antes del siglo V a.C., lo que está claro es que ya en el siglo IV a.C. constituía una ocupación lo suficientemente cotidiana en el ágora como para que Eubulo pusiera de título a una de sus obras, *Στεφανοπόλιδες*<sup>645</sup> y para que la vendedora de coronas se consolidase como un auténtico tema artístico. El ejemplo más elocuente era la historia de amor entre Pausias, pintor del siglo IV a.C., y una joven que vendía guirnaldas, Glycera, a la que el pintor retrató en uno de sus cuadros más famosos (Plin. *HN*. 21.3)<sup>646</sup>. Otro ejemplo de la vendedora de coronas como objeto de amor es el ofrecido por Plutarco, quien en su listado de animales enamorados de humanas, consigna el caso de un elefante, rival amoroso de Aristófanes el Gramático (ss. III-II a.C.) con quien competía por la atención de una vendedora de guirnaldas (Plu. *Mor.* 972d). La importancia de la pericia de las vendedoras de coronas es un tema del que Plutarco ya había hablado en capítulos anteriores (Plu. *Mor.* 646e).

También encontramos una *στεφανόπωλις* en un grafito de época ptolemaica (Abydos 291), y ya en época de dominación romana, en una inscripción en griego, fechada en el siglo I a.C., en la que se hace mención de una tal Clodia *στεφανόπωλις* (IG V, 1 209, lín. 32), y una maldición sobre tablilla de plomo dirigida contra Karpime Babbia, una trenzadora de coronas (*στεφανηπλόκος*), fechada entre el 72/3 al siglo II d.C. (Stroud n°125, 126)<sup>647</sup>.

## Características de la venta de coronas

Antes de pasar a analizar las características de venta de coronas es necesario que entendamos primero la importancia del *στέφανος* en la vida cotidiana: como elemento

---

<sup>645</sup> La comedia, perdida, nos ha llegado muy fragmentariamente a través de Ath. 15 690e.

<sup>646</sup> Plinio usa el equivalente latino *coronaria* para hablar de la profesión de Glycera. Sin embargo, cuando habla del cuadro, que debía de ser bastante famoso, transcribe a alfabeto latino el título de la obra por el que era conocida: *Stephaneplocos*. Según la datación olímpica que el autor latino nos ofrece, el cuadro debió de pintarse entre el 380-376 a.C. Ya en época de Plinio el cuadro había desaparecido.

<sup>647</sup> Ronald Stroud traduce de la siguiente manera: “For destruction and for working a spell I deposit (this?) with you avenging gods and avenging goddesses so that you may [make] Karpime Babbia, weaver of garlands, phi[- -]” (Stroud, 2013: 101-115). Irene Salvo realiza un análisis pormenorizado de esta *defixio* señalando la posibilidad de que la maldición la realizara otra mujer con la intención de perjudicar a su contrincante dentro de la comunidad, ya que iba dirigida contra su capacidad reproductiva (Salvo, 2017: 133-135).

decorativo es extraordinariamente habitual en las fuentes. Coronas y guirnaldas aparecen representadas tanto en pintura cerámica como en la arquitectura y en la escultura; aparecen escritas en epigrafía, en la literatura cómica y trágica,<sup>648</sup> en ensayos y discursos. Esto se debía, en buena parte, a la versatilidad de sus usos. Contemplar analíticamente los numerosos usos que tenían las coronas dependiendo del contexto en el que se utilizaban, permitirá, en primer lugar, entender el nivel de demanda que este producto podía tener en la comunidad y, en segundo lugar, comprender cómo un sector de la población (mayoritariamente femenino) optó por dedicarse a fabricarlas y venderlas.

### *Uso religioso de las coronas*

Los propios antiguos percibían que el uso principal de las coronas era de tipo religioso. No en balde, la vendedora de coronas en las *Tesmoforiantes* de Aristófanes se queja de Eurípides porque con sus tragedias “ha convencido a los hombres de que los dioses no existen, de forma que ya no vendemos ni la mitad [de coronas]” (Ar. *Th.* 449-452). Para que el chiste fuera efectivo e hiciera reír al público, la broma debía sustentarse en una realidad cotidiana: que las coronas y guirnaldas fueran elementos fuertemente asociados con la religión cívica. A continuación vamos a ver cómo eran fabricadas o adquiridas para hacer de ofrenda a los dioses, y cómo en la literatura griega servían para identificar a las propias deidades. Las coronas y guirnaldas podían actuar como objetos que, mediante protección divina, salvaguardaban de la agresión, y al mismo tiempo, prohibían el uso de la violencia contra quien las llevaba puestas. Los festivales que ocupaban una buena parte del calendario ateniense no se podían concebir sin las guirnaldas que marcaban visualmente la época de fiestas, así como tampoco se entendían los sacrificios cruentos sin honrar debidamente a la víctima animal con coronas o cintas.

Las guirnaldas y las cintas (ταινία) constituían ofrendas bastante comunes que se dedicaban a las divinidades, preferentemente a sus representaciones escultóricas<sup>649</sup>. La elección de estos objetos como ofrendas se debía, en parte, a cómo los antiguos valoraban

---

<sup>648</sup> Un ejemplo bastante elocuente lo encontramos en Aristófanes, ya que de sus once obras conservadas tenemos hasta 43 menciones directas y 2 alusiones indirectas a coronas de diverso tipo.

<sup>649</sup> Como es el caso de las hermas, representaciones escultóricas de los dioses (principalmente de Hermes, de donde proviene su nombre) que se podían encontrar en las calles atenienses. Un ejemplo de herma que está siendo decorado lo encontramos en una escena pintada en el *oinochoe* ático B627 (datado en *ca.* 500-480 a.C., British Museum). La misma escena de engalanar una herma la hallamos en la estatua de terracota 2276 de época helenística (*ca.* 100 a.C.) que representa a Afrodita coronando un herma de Dioniso (British Museum).

estos ornamentos, ya que “aquello que tiene más flores es más atractivo para los dioses (...) y nosotros no les ofrecemos nada imperfecto”<sup>650</sup>. Y puesto que la perfección identifica a los dioses, las representaciones de divinidades también aparecían coronadas, a veces con flores o plantas específicas, siendo las más comunes las de Apolo con la corona de laurel, Afrodita con la corona de violetas, Dioniso y las hojas de parra, etc.<sup>651</sup> No obstante, esta designación de plantas y dioses no estaba rígidamente estipulada y podía variar dependiendo del contexto<sup>652</sup>.

Otro aspecto que vinculaba a dioses con hombres a través de las coronas era su carácter sacro según el contexto en el que se utilizaban estos adornos. Un ejemplo es cómo, en determinadas ocasiones (tales como la visita al santuario délfico), la corona señalizaba la protección divina que gozaba quien la llevaba puesta, y de este modo garantizaba la inviolabilidad de su persona durante el regreso a casa.<sup>653</sup> Por otro lado, quien llevaba la corona tampoco podía derramar la sangre de otro ser humano sin incurrir en un grave caso de profanación y ruptura con los dioses<sup>654</sup>. A esa pérdida del favor divino alude jocosamente Aristófanes cuando se refiere a la guirnalda que los dioses

---

<sup>650</sup> La cita procede de Ath. 15. 674e-f, que cuenta que Safo recomienda que la gente que haga sacrificios lleve guirnaldas “porque todo lo que tenga más flores es más atractivo para los dioses”, seguida de otra cita, Aristóteles (Fr. 101 Rose) donde hace notar que nosotros no ofrecemos a los dioses nada imperfecto y que el acto mismo de poner guirnaldas implica una cierta plenitud.

<sup>651</sup> Algunos ejemplos, Apolo y el laurel: Ar. *Pax* 1043-1044. El ánfora B259, figuras negras (ca. 510-500 a.C.), aparece con Dioniso representado con guirnaldas de hiedra, como es habitual. Afrodita y las violetas: Ar. *Ach.* 637; Sol. 7D; Thgn. II, 1304, 1339. Incluso la diosa Hera tiene la convención literaria que a veces la identifican como “la de la bella corona” (Tyr. 2D).

<sup>652</sup> Aunque “coronada de violetas” es un epíteto de Cipris/Afrodita, en Ar. *Eq.* 1323-1329 se relaciona con la diosa Atenea, y en Thgn. I, 250-251, se refiere a las musas coronadas de violetas. En Thgn. II 1332, se habla de Citerea/Afrodita, la de “hermosa corona”, aunque este sea el epíteto habitual de Hera.

<sup>653</sup> Ar. *Pl.* 18-21: la comedia arranca con la llegada de Crémilo y su esclavo a casa tras visitar el oráculo de Delfos. El esclavo, que todavía lleva puesta la guirnalda de laurel santificada por el dios délfico, aprovecha su inviolabilidad para echarle en cara a su amo todo lo que piensa y así lo expresa de forma explícita: “Pues bien, no habrá forma de que me calle, y si no me explicas de una condenada vez por qué seguimos a este, te seguiré dando la tabarra, ya que no me pegarás con la guirnalda puesta”.

<sup>654</sup> El orador Licurgo alude a un suceso ocurrido en el contexto de las Guerras Médicas donde se muestra muy bien esta idea: los miembros del Consejo, que solían llevar coronas de mirto en la cabeza durante sus sesiones, se las quitaron para matar con sus propias manos a un hombre que había traicionado “de palabra” a la ciudad (Lycurg. *Leoc.* 122).



“arrancaron” a su acérrimo enemigo Hipérbolo cuando iba de delegado al santuario de Delfos.<sup>655</sup>

Quizás el uso de guirnaldas y cintas como decoración de fachadas de edificios durante festivales religiosos nos resulte más familiar, dado que esta costumbre se ha mantenido hasta nuestros días. En Atenas, una treintena de fiestas componían el calendario religioso a lo largo del año, ocupando cada una de estas festividades dos o tres días sucesivos (Bruit-Zaidman, 1991: 376), lo que, sumado a las fiestas que se celebraban cada mes los días 1, 2, 3, 4, 6 y 8, hacían un total de 120 días feriados al año (Bruit-Zaidman, 2002:88-90). Por supuesto no habría el mismo grado de preparación para fiestas que se celebraban cada cuatro años (las Grandes Panateneas) que para las que se celebraban anualmente (Dionisias, Antesterias, Panateneas), ni estas con las que se repetían los primeros días de cada mes y, sin embargo, los propios griegos consideraban que parte del ambiente lúdico y los preparativos propios de la fiesta consistían en organizar la comida y trenzar coronas.<sup>656</sup> También las coronas y guirnaldas desempeñaban un papel en el sacrificio, momento estrella de cualquier festival, ya que tanto el animal como los participantes iban engalanados con coronas, cintas o guirnaldas.<sup>657</sup>

Analizado este primer uso fundamental de las coronas y guirnaldas como elemento religioso, se comprende mejor la asociación cómica que hace la vendedora de coronas de Aristófanes respecto a la caída de ventas en su negocio, pues a menor piedad religiosa, menos oportunidades de utilizar estos elementos con cierta asiduidad por un motivo religioso o por otro, llevando inevitablemente a una menor adquisición.

### ***Usos en los ritos de ámbito familiar***

Al margen de los usos en el contexto religioso, también encontramos el *στέφανος* utilizado en ritos circunscritos al ámbito familiar. En primer lugar, del mismo modo que

---

<sup>655</sup> Ar. *Nu.* 625. Tal y como señala Luis Gil Fernández en su traducción (BCG), es posible que Aristófanes se ría de que a Hipérbolo se le volara la corona por culpa de una ráfaga de viento, de ahí la asociación cómica de que los dioses le han retirado su favor.

<sup>656</sup> Ar. *Ach.* 1006; *Ec.* 843. Guirnaldas como elemento que denota el ambiente festivo: Ar. *Ec.* 690-692; *Ach.* 551, 1091.

<sup>657</sup> Ánfora de figuras rojas E284 (British Museum), origen ático, ca. 450 a.C.: muestra a dos mujeres preparando dos toros para el sacrificio, decorándolos con *stemmata* (otro término para guirnaldas). En la cratera de figuras rojas MFA 95-25 (ca. 400 a.C., Boston), vemos a los hombres encargados de hacer el sacrificio en el momento previo, mientras les traen el animal. Todos los hombres llevan una corona en la cabeza. En cuanto a las referencias del uso de coronas en sacrificios domésticos tenemos Ar. *Pl.* 820; *Pax*, 948-949

las guirnaldas estaban presentes en los sacrificios en festivales públicos, también se utilizaban en los sacrificios domésticos. Las razones para celebrar un sacrificio doméstico eran muy variadas: nacimientos o bodas por los que alegrarse, festejar una buena noticia<sup>658</sup>, o por pura piedad religiosa de la familia con los dioses. Este último ejemplo llevado al extremo es el que nos muestra Teofrasto con el Hombre Supersticioso, que el cuarto y séptimo día de cada mes ordena calentar vino y sale a comprar mirto para luego pasarse todo el día llenando de guirnaldas los hermafroditas (estatuas) (Thphr. *Char.* 15, 20-23).

Otros acontecimientos familiares donde los στεφάνοι eran indispensables como símbolo de alegría eran las bodas. La flor con la que se fabricaban las coronas que llevaban los novios solía ser el mirto<sup>659</sup> y es posible que los mismos comensales después del sacrificio y banquete también las llevaran.

Como norma general, las coronas y guirnaldas eran objetos cotidianos que representaban la alegría y la bienaventuranza. Por este motivo su ausencia era una señal de duelo y de lamento que los vivos rendían al fallecido durante los ritos funerarios.<sup>660</sup> La ausencia de cualquier ornamento festivo entre los vivos contrastaba con el aspecto del fallecido, ya que él era el único que podía ir ataviado bien con coronas, bien con cintas, por la misma razón que hemos apuntado antes: “no ofrecemos a los dioses nada imperfecto”, y eso los incluía a los muertos.<sup>661</sup> En este contexto, la recurrente broma de Aristófanes que alude al uso de coronas y guirnaldas en el ámbito funerario viene representada en dos de sus obras: en *Lisístrata*, donde los magistrados atenienses intentan echar a las mujeres que se han hecho con el control de la Acrópolis. Es en esta tesitura cuando Lisístrata pide amablemente al magistrado que “se caiga muerto” mientras le tiende una corona funeraria (Ar. *Lys.* 602-604). Una corona funeraria es utilizada en uno

---

<sup>658</sup> Ar. *Pl.* 820 (el amo coronado sacrifica un cerdo); *Pax.* 948-949 (*stemma*).

<sup>659</sup> Hunter identifica la temática de las *Stephanopolides* de Eubulo con la preparación de una boda. Las guirnaldas de mirto tienen especial relevancia en el *Fr.* 104 (Hunter, 1983: 191-198)

<sup>660</sup> De hecho, llama la atención que la única comedia conservada de Aristófanes en la que las coronas y las guirnaldas parecen totalmente ausentes sea *Ranas*, obra cuya temática principal es el descenso del dios Dioniso y su esclavo al Hades, el reino de los muertos.

<sup>661</sup> Durante el día o dos en los que se producía la *prothesis* o exposición del muerto, los familiares y amigos del fallecido acudían al recibidor de su casa a rendir un último tributo al muerto, vestido de blanco y engalanado con flores y coronas (Lissarrague, 1991: 200). El uso de flores en coronas o como lecho floral, y el de los perfumes podía estar muy ligado a solventar una necesidad práctica más que a una razón estética: luchar contra el mal olor de cadáver durante su exposición durante un par de días (Ginouvé, 1962: 240).

de sus fragmentos como broma para señalar la vejez del personaje al que se le ofrece<sup>662</sup>. Una broma similar a las anteriores se utiliza en *La asamblea de las mujeres* cuando Praxágora roba la túnica de su esposo a fin de infiltrarse en la Asamblea disfrazada de ciudadano ateniense. Cuando regresa a casa, su marido la acusa de “haberlo dejado como un muerto, desnudo sobre la cama, a la espera de la corona funeraria y los perfumes” (Ar. *Ec.* 536-538). En otro de sus fragmentos, Aristófanes parece mezclar el uso funerario de las coronas con el del simposio (con la mención de beber rápidamente para evitar que la fiesta se convierta en funeral)<sup>663</sup>.

Una vez inhumado o incinerado el cuerpo y pasado el tiempo de luto, se rendían ofrendas a la memoria del muerto en fechas determinadas. Estas ofrendas, muy representadas en lecitos de fondo blanco, iban desde alimentos o vasos de perfume a decorar la estela con guirnaldas y cintas.<sup>664</sup>

### *Uso en los simposios*

Sin embargo, apartándonos todavía más de la connotación religiosa y reforzando el carácter lúdico con el que se asociaban las coronas, el otro uso que tenían iba ligado a los simposios, uno de los medios de sociabilización masculina más importantes. Tras la cena, justo antes de comenzar el simposio, era muy habitual que los esclavos del anfitrión repartieran coronas de flores entre los asistentes<sup>665</sup> mientras se ultimaba la preparación de la bebida. Parece además que estas coronas tenían una forma y una composición particular, orientadas a estimular los sentidos (el olfato, frescura en el tacto, visualmente hermosas) lo que las hacía objeto de placer (Plu. *Mor.* 646b-d) y no aptas para mostrar la piedad religiosa. De hecho, parece que todas esas características sensoriales además de

---

<sup>662</sup> “Ponte ya tu corona funeraria, ya eres lo suficientemente viejo” ἀλλὰ στεφάνωσαι. καὶ γὰρ ἡλικίαν ἔχεις ἀποχρῶσαν ἤδη (Ar. *Fr.* 508 Kassel-Austin).

<sup>663</sup> (...) οὕτω † στεφανωμένοι προῦκείμεθ', οὐδ' ἂν † κατακεκρinoμένοι †, εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει (Ar. *Fr.* 504 Kassel-Austin).

<sup>664</sup> Algunos ejemplos: D75, 420-400 a.C. (British Museum) y D85, 420-400 a.C. (British Museum) muestran a una mujer encargándose de las ofrendas y las estelas decoradas con cintas; en la hidria de figuras rojas F212, datada entre 350-320 a.C. (British Museum), la estela está también decorada con guirnaldas, así como la hidria F354 de Apulia, también de figuras rojas datada en la segunda mitad del s. IV a.C. (British Museum).

<sup>665</sup> Se prepara la segunda mesa con los aperitivos y se reparte entre los invitados perfumes y guirnaldas (Ath. 15. 685c-d). Thgn. I, 1001-1002: el deseo de que una hermosa muchacha lacedemonia con sus delicadas manos les ponga coronas. Ar. *Av.* 462-464, Pistetero pide a un esclavo que le traiga una guirnalda. La imagen de los simposiastas con sus coronas disfrutando de la velada es bastante común en cerámica, como por ejemplo el ánfora B615 (ca. 500 a. C.) de figuras negras (British Museum) o la copa E68 de figuras rojas, datada a comienzos del s. V a.C. (British Museum).

estar destinadas al disfrute tenían una finalidad terapéutica: según Plutarco, el buen olor impedía que los bebedores se emborracharan, e incluso les podía aliviar durante la resaca (Plu. *Mor.* 647c y ss.). Ateneo consideraba que el secreto de las coronas residía en que, al atarse en torno a la cabeza, presionaban sobre el cerebro del bebedor y lo despejaban (Ath. 15. 674b y ss). Es posible que estas sensaciones tan positivas no fueran más que efecto placebo.

En cualquier caso, por un motivo o por otro, la utilización de coronas y guirnaldas parecía ser fundamental, hasta el punto de que, junto con las antorchas, acabaron siendo los elementos esenciales que caracterizaban al simposiasta que regresaba ebrio a casa de madrugada<sup>666</sup>.

### ***Uso para dar la palabra o como homenaje a la comunidad***

El tercer ámbito en el que se utilizaban las coronas era político: en el Consejo y en la Asamblea. Que los consejeros iban con coronas es algo que ya hemos leído en Licurgo (*Leoc.* 122) y que se menciona de manera explícita en uno de los fragmentos de Aristófanes (Fr. 127 Kassel-Austin) donde se habla del que lleva la mesa (Τραπεζοφόρον) donde se colocan las coronas de mirto para los arcontes (ἐπὶ τοῦ τὴν τράπεζαν φέροντος, ἢ ἐπῆσαν τοῖς ἄρχουσιν αἱ μυρρίναι).

En Atenas, durante las sesiones de la Asamblea, quien tomaba la palabra intentaba distinguirse del resto y obtener la atención de los asistentes. Una de las maneras de hacerse notar podía ser ponerse una corona, y por esta razón, cuando las mujeres en las obras de Aristófanes tratan de imitar a los hombres, marcan su turno de palabra con una corona que se van pasando<sup>667</sup>. En este punto cabe mencionar la importancia que tenía el contexto donde se usaba una corona a la hora de determinar su uso simbólico. Aristófanes era un especialista en alterar contextos y simbología en sus obras para desatar la risa espontánea. Compara, por ejemplo, a los oradores en la Asamblea con los borrachos coronados que participaban en los simposios ya que ambos, a juicio del comediógrafo, tomaban pésimas decisiones (Ar. *Ec.* 131-136).

Finalmente, de gran importancia por su carácter excepcional y muestra de apoyo de toda la comunidad que lo otorgaba, las coronas constituían en sí mismas un premio de

---

<sup>666</sup> “Sin desayuno y sin haber comido nada, pero todavía llevando una corona”, Eupolis, *Fr.* 77 Kassel-Austin. Un joven que aparece coronado y con antorcha, probablemente volviendo de una fiesta (Ar. *Pl.* 1040-1041).

<sup>667</sup> Ar. *Ec.* 122, 131, 133, 148, 163.

carácter cívico, bien a los atletas<sup>668</sup>, bien al ganador de cualquier otra competición (musical o teatral), bien como honor a los generales victoriosos en batalla o a un ciudadano que hubiera contribuido notablemente al bien común de la ciudad<sup>669</sup>.

### ***Materiales y fabricación de las coronas***

Ramas, hojas y flores constituían los elementos básicos para la fabricación de coronas. La combinación de estos elementos y la elección del tipo de plantas, hojas y flores que debían adornar la corona dependían, como ya hemos visto, del contexto para el que iban a ser utilizadas, así como de los gustos específicos de cada cultura<sup>670</sup>. Tanto por su flor como por sus hojas, el mirto es la planta que aparece asociada directamente con el mercado de στεφανοι en Atenas. Como ya vimos en el apartado 4.1.2., es bastante posible que aquellos que se dedicaran profesionalmente al negocio de las plantas y flores dispusieran de un pequeño huerto/jardín (κῆπος) dentro de los muros de la ciudad, donde cultivaban las flores y arbustos cuyos materiales utilizarían para la fabricación de coronas.

Al ser un producto de vida efímera y de difícil conservación, en general y salvo en contadas excepciones<sup>671</sup> solo conservamos la forma de las coronas a través de su imagen iconográfica en pinturas, esculturas y motivos arquitectónicos. Gracias al interés que suscitaban las plantas y las flores en los autores antiguos como Teofrasto, Plinio y Ateneo, disponemos de amplias descripciones sobre los diferentes tipos de árboles, plantas y flores, de sus formas y usos<sup>672</sup>. Sin embargo, en lo que se refiere al proceso de

---

<sup>668</sup> El caso más conocido era el de la corona de olivo adornada con bandas que se entregaba a los atletas victoriosos el sexto y séptimo día de los Juegos Olímpicos (Bruit-Zaidman, 2002: 102). El ánfora panatenaica B138 de figuras negras muestra la coronación del atleta ganador (*ca.* 500 a.C., British Museum). Plu. *Per.* 28, 5: Pericles al descender de la tribuna, es saludado por las mujeres que le ponen en la cabeza una corona y cintas “como un atleta victorioso”.

<sup>669</sup> Plu. *Mor.* 843c (*V.XOr* (*Lyk.*): “Fue coronado muchas veces por el pueblo y obtuvo estatuas”. Hyp. *Lyc.* 13. 16: “(...) he sido coronado debido a mi bravura por todos los caballeros y colegas de cargo”. Quitarle la corona para dársela a quien se lo merece de verdad (como reconocimiento más que premio): Ar. *Eq.* 1127-1128. Lycurg, *Leoc.* 50: corona usada para honrar el sacrificio de una manera metafórica: “Con ello pusieron de manifiesto ante todos, que no combatían por propio interés, sino que se exponían a los peligros por la libertad común. En consecuencia, señores, no me avergonzaría de decir que las almas de aquellos son corona de la patria (στεφανον τῆς πατρίδος)”. También Aeschin. *Contra Ctesifonte*; D. 18 (*Sobre la corona*).

<sup>670</sup> Un lenguaje que, además, no era universal en absoluto: los griegos mezclaban flores de diferentes tipos y colores, algo que resultaba inaudito para el gusto romano (reacio a ese tipo de mezclas extravagantes), y que a la altura del siglo I d.C. todavía sorprendía a los autores latinos (Guillaume-Coirier, 1999: 369).

<sup>671</sup> De las poquísimas y muy notables excepciones se halla la corona funeraria romana conservada que fue encontrada en Egipto, datada entre los siglos II y III, hecha de siemprevivas (nº 1890,0519.7, British Museum).

<sup>672</sup> Thphr. *HP*; Plin. *HN*, 21; Ath. 15.

fabricación de coronas, la información que encontramos es mínima. Salvo referencias incidentales, los autores mencionados no se detienen a describir la preparación de guirnaldas. Por fortuna, la técnica de hacer coronas se mantuvo prácticamente igual durante la Antigüedad y ha llegado a nuestros días con muy pocas variaciones<sup>673</sup>.

Guillaume-Coirier distingue tres etapas básicas para la fabricación de cualquier corona. La primera es la creación del armazón principal. Este podía estar constituido por una sola rama curvada o doblada, o por dos ramas opuestas unidas con algún tipo de cuerda (Guillaume-Coirier, 1999: 333). Por otro lado, el armazón principal podía tratarse simplemente de un cable fibroso vegetal donde se ensartaban delicadamente las flores formando una “cadena” (Guillaume-Coirier, 1999: 353). No obstante, el trenzado de tallos y fibras vegetales como armazón principal también debía de ser bastante habitual si atendemos a la etimología con la que las fuentes griegas se refieren a los fabricantes de coronas: στεφανηπλόκος (trenza-coronas)<sup>674</sup>.

La segunda fase en la fabricación del στέφανος se centra en la preparación de los elementos que se acoplarán más tarde en el armazón. Esta operación es compleja y laboriosa porque se requiere la preparación aislada de cada elemento de la planta - pétalo, flor, hoja- de tal manera que luego se integre adecuadamente en la composición (Guillaume-Coirier, 1999: 351-353).

La última etapa sería la instalación final de estos adornos. El cómo van a estar interconectados unos con otros dependería de la imagen final que se quisiera dar: si el de una corona ligera en ornamentos o una densamente decorada en toda su superficie (Guillaume-Coirier, 1999: 333). Parece que esta fase es la que representan dos frescos pompeyanos donde cuatro Amores aparecen sentados en torno a una mesa donde se encuentran los pétalos de flores que utilizan para introducirlos en las guirnaldas que cuelgan de una estructura de madera sobre ellos<sup>675</sup>. El otro fresco muestra una escena parecida, pero con los Amores trabajando de pie en vez de sentados (Roux; Barré, 1870:

---

<sup>673</sup> Los materiales artificiales que podemos usar actualmente para hacer coronas florales facilitan la tarea de sujeción de las composiciones, pero esta sujeción ya se daba con los productos naturales (Guillaume-Coirier, 1999: 333, 344).

<sup>674</sup> Ar. Th. 446-458: se gana la vida trenzando guirnaldas; Plin. HN, XXI, 3; Stroud, 2013, nº 125, 126. Mientras que el término στεφανόπωλις hace hincapié en la venta de coronas, στεφανηπλόκος subraya su fabricación, pero ambos aluden a la misma persona, puesto que en el mundo griego lo habitual era la venta de manufacturas que uno mismo hubiera fabricado. Sobre el trenzado de coronas, identificado con los artesanos griegos (Guillaume-Coirier, 1999: 357).

<sup>675</sup> Real Museo Borbonico, IV, Nápoles 1827, pl. XLVII

2840, pl. 146). Si bien la cronología de estos frescos se aleja mucho de la Atenas de los siglos V y IV a.C., marco de nuestro estudio, podemos pensar que la técnica de fabricar coronas es bastante básica y se mantuvo con pocos cambios durante toda la Antigüedad.

### ***Establecimiento de venta y precios***

Ya hemos visto que el ágora estaba dividida en sectores según el producto de venta. Sabiendo la importancia de un objeto tan cotidiano como el de las coronas, no es de extrañar que la venta de flores y de coronas tuviera su propia sección en el ágora, denominada indistintamente como “de las coronas” o “del mirto”<sup>676</sup>. No sabemos si las mujeres hacían sus coronas y guirnaldas allí mismo, en sus tiendas o puestecillos, o si las hacían en casa y luego acudían a ese punto a venderlas. Es posible que la venta tuviera cierta movilidad y si aprovechaban determinados festivales religiosos y la gran afluencia de gente para acudir a las inmediaciones a vender: Bresson señala que había muchos mercados temporales situados cerca de los accesos de un santuario, y pone de ejemplo el decreto sobre la organización de las fiestas de Artemisia en Eretria. Datado en el siglo IV a.C., este decreto conocido como LSCG 92<sup>677</sup>, en las líneas 32 a la 35 dan a los vendedores el derecho de vender en el santuario, lo que Bresson interpreta que, para el vendedor, su coste se reducía al coste solo del transporte de sus bienes hasta el mercado y al pago del impuesto del mercado<sup>678</sup> (ἐπώνιον) (Bresson, 2008: 20-21). Dada la importancia de las coronas en festivales religiosos y en ritos personales y públicos, no sería descabellado pensar que una parte de los vendedores que acudieran a estos festivales fueran personas dedicadas a la venta de coronas.

En lo concerniente a los precios de las coronas, no se ha encontrado ninguna referencia en las fuentes al respecto. Podemos sospechar que los precios podrían depender de la cantidad de coronas y guirnaldas que había que hacer en un corto espacio de tiempo

---

<sup>676</sup> De las coronas: Ar. *Ec.* 305; Ath.15, 685a, 685b. Del mirto: Ar. *Th.* 448; Thphr. *Char.* 16, 22.

<sup>677</sup> Por las iniciales de la obra *Lois Sacrées des Cités Grecques* de Sokolowski (Sokolowski, 1969). Corresponde a su vez al IG XII 9, 189 del compendio de *Inscriptiones Graecae*.

<sup>678</sup> (32) (...) πωλεῖν δὲ ἐν τοῖ ἱεροῖ τὸμ βολόμενον ὅτι [ᾗ]μ βόληται ἀτελέα μὴ τιθέντα τέλος μηδέν, μηδὲ πρ-[ῆ]ττεσθαι τοὺς ἱεροποιούς μηδὲν τοὺς πωλέοντ-(35) ας. (Sokolowski, 1969: 181-182).

(ej: Ar. *Th.* 449-452), de la especialización del arreglo o de la época del año (ej: hacer coronas de violetas en pleno invierno<sup>679</sup>, Ar. *Fr.* 581 Kassel-Austin), etc.

### **Datos sobre la identidad de las vendedoras de coronas**

Una nueva dificultad a la hora de analizar la figura de la στεφανόπωλις es la tarea casi imposible de intentar determinar su estatus jurídico. La imposibilidad viene dada tanto por la escasez de referencias y su dispersión en el tiempo, como por la dificultad que supone extraer información cuando la mayor parte de las veces no tenemos ni los nombres. Y ni siquiera los nombres pueden muchas veces ayudarnos a distinguir a las mujeres atenienses de las extranjeras, a las metecas establecidas con sus familias de las asentadas por cuenta propia, ni a todas las anteriores de las esclavas manumitidas<sup>680</sup>. La imposibilidad de distinguir entre libres y esclavos en las calles de Atenas era una realidad asumida aunque a regañadientes por los grupos de la élite social ([X.] *Ath.* 1. 10-12). En el caso de las vendedoras de coronas, podemos dividir las en dos grandes grupos de mujeres: las atenienses por un lado, todas las demás en el otro.

#### ***De origen ateniense***

Ya hemos visto, los y las vendedoras atenienses contaban con la ventaja sustancial frente a otros vendedores de no tener que pagar la ξενικά y de estar protegidos contra los insultos y que se pusiera en duda su ciudadanía por el hecho de vender en el ágora. Una de las referencias que apoyan la participación de mujeres atenienses en la venta de coronas y guirnaldas es la de la mujer viuda de la comedia las *Tesmoforiantes* de Aristófanes. La obra gira en torno a la conspiración que llevan a cabo las mujeres atenienses contra Eurípides, hartas de que el poeta “muestre” las maldades de su sexo. Las Tesmoforias era uno de los festivales exclusivamente femeninos más importantes del mundo griego. En cada región diferían algunos aspectos del festival, si bien todos tenían en común que la participación masculina estaba estrictamente prohibida. En el caso de Atenas, solo las mujeres atenienses casadas podían participar en el festival. Participar en él sin ser una ateniense casada suponía una grave ofensa a la comunidad por varios motivos: por un lado podía invalidar la serie de rituales que se realizaban durante esos

---

<sup>679</sup> Si bien las violetas son perennes, su floración se da a finales de invierno-principios de primavera. Es posible, a juzgar por las múltiples referencias de este fragmento, que la mención de las violetas en pleno invierno se deban a que se traen de otras zonas menos frías que el ática.

<sup>680</sup> *Vid.* apartado 4.1.2.



tres días de celebración y afectar gravemente a la relación entre Atenas y los dioses<sup>681</sup> (en este caso, las diosas Tesmoforas, Démeter y Koré); por otro lado, participar en las Tesmoforias podía presentarse en los tribunales como una prueba más de legitimidad ciudadana de las mujeres que participaban o como un agravante en el que caso de que hubiera serias dudas de su verdadero estatus<sup>682</sup>.

El personaje de la viuda que vende coronas obviamente no era real, pero debía de responder a una realidad creíble o Aristófanes no la hubiera introducido en la escena. El conflicto principal de la obra gira en torno al desdichado familiar de Eurípides que se hace pasar por mujer para hablar bien del poeta entre las mujeres. Ellas sospechan rápidamente de él por diversos motivos, lo que nos puede resultar más llamativo es que no “la” reconocen de otros años en el festival (Ar. *Th.* 626ss). No tendría ningún sentido argumental introducir a un personaje cuya legitimidad pudiera ser puesta en entredicho por parte del público asistente a la obra, sino todo lo contrario: la existencia de las atenienses dedicadas a la venta de coronas, muchas quizás viudas, debía de ser una circunstancia bastante corriente en la Atenas del siglo V a.C.

### ***Las no atenienses***

Vimos en el capítulo 2 que además de familias metecas tenemos constancia de individuos que se habían asentado en Atenas y pagaban la residencia permanente. Entre estos individuos también había mujeres, que al estar “solas” se las asociaba rápidamente con prostitutas o heteras. Es posible que cierto porcentaje de estos individuos asentados solos hubieran sido anteriormente esclavos que, al ganar su libertad, entraban a formar

---

<sup>681</sup> Es por ejemplo el caso de Neera, a quien Apolodoro acusa de haber participado en “sacrificios secretos en nombre de la ciudad, vio lo que no hubiera debido ver ella, pues era extranjera (...) y aun siendo tal, entró donde ningún otro de los atenienses, que tan numerosos son, entra, salvo la mujer del rey y tomó juramento a las venerables que sirven en los sacrificios, fue entregada a Dioniso como mujer” en [D.] 57. 73. Para la importancia esencial de la participación de las mujeres atenienses en la religión para el mantenimiento de la paz de la ciudad con los dioses, ver Sourvinou-Inwood, 1995: 111-120.

<sup>682</sup> No obstante, D. Noy argumenta que realmente las pruebas de legitimidad de una mujer eran aportadas por vecinos y *frateres* u hombres del mismo demo que ella, familiares, su *genos*, etc. Las menciones a ritos y sacrificios que solo podían ser llevados a cabo por mujeres atenienses, más que probar el estatus de la mujer en cuestión, eran un instrumento más de la acusación para desdibujar el carácter de la acusada, al poner de manifiesto su mal proceder en el caso de que las acusaciones fueran ciertas (Noy, 2009: 403-404).

En [D.] 57. 110-111: “¿Qué podría decir cada uno de vosotros cuando vaya ante su mujer, hija o madre, después de que haya absuelto a ésta [Neera] (...) Ellas, cuando os hayan oído, preguntarán ‘¿Qué, pues, hicisteis?’ y vosotros responderéis: ‘La hemos absuelto’. Sin duda ya las más sensatas de las mujeres se indignarán con vosotros, porque juzgasteis justo que igual que ellas ésta participase de los derechos de la ciudad y de sus sacrificios; (...)”.

parte del grupo de los metecos. Este podría ser el caso de aquellas vendedoras a las que las fuentes señalan, como algo distintivo, su origen tracio. Los tracios tendían a ser asociados con esclavos, tanto por sus tatuajes como porque realmente eran esclavizados por piratas o como botín de guerra<sup>683</sup>. Es por este motivo que la vendedora de coronas tracia mencionada por la *Constitución de los atenienses* aristotélica —refleje una realidad cotidiana de época arcaica o más próxima al siglo IV a.C. — mostraría que había mujeres de origen extranjero dedicadas a la venta de estos objetos y de otros relacionados con ellos, ya que tenemos otro caso de una tracia, vendedora de cintas, formando parte de la obra de Eupolis.<sup>684</sup> Que hubieran llegado a Atenas como personas libres o esclavas es difícil de saber, aunque probablemente se tratara de lo segundo.

Otra cuestión a tener en cuenta en este apartado va vinculada a la posibilidad de que las esclavas se dedicaran a la venta de coronas. En Atenas la venta de coronas no pareció generar un negocio de tal magnitud que diera lugar a la creación de algún taller o industria en los que se usara mano de obra esclava como sí pasaba en otros negocios (talleres de corazas y cascos). Como ya hemos visto, parece que la carencia de esclavos era el indicio de pobreza, que forzaba a las mujeres a trabajar como vendedoras.

Se podría argumentar que ciertas familias atenienses ricas y algunas procedentes de la aristocracia como la de Pericles podrían haber participado en el negocio de las coronas. Sin embargo, cuando Plutarco se refiere a la ganancia de Pericles se refiere a las materias primas de la producción agrícola (grano, vino, ganadería, etc.), y no a excedentes manufacturados (Plu. *Per.* 16). Además, las coronas tenían la particularidad de que no formaban parte del conjunto de productos que las mujeres libres y esclavas del hogar fabricaban diariamente para la casa como sí lo eran los tejidos, el pan, o la preparación de conservas alimentarias. Al tratarse de adornos, se hacían *ex profeso* para una finalidad concreta (ya fuera religiosa, funeraria, de celebración, etc.), así que difícilmente las familias adineradas iban a destinar sus preciados esclavos a un negocio tan modestamente remunerado como era el de la venta de coronas, más si les resultaba más fácil encargárselas a la *στεφανόπωλις* de turno cuando les hiciera falta.

---

<sup>683</sup> Vid. apartado 2.3.1.

<sup>684</sup> La cita nos es transmitida por Ateneo (326a), quien aprovecha el ejemplo para diferenciar la *tainia*, un tipo de comida con pescado, de las *tainia*, telas y cinturones “que se ciñen las mujeres”, lo que parece indicar que además de decoración de estatuas, tumbas y elementos festivos, las cintas eran también objetos de consumo práctico.

### ***Hombres vendiendo coronas y negocios familiares***

En comparación, las referencias griegas a hombres vendiendo coronas (στεφανοπώλης) aparecen en menor número y su origen es aún más difuso. La más antigua que hemos encontrado hasta ahora proviene de Teofrasto, siglo IV a.C., donde habla del tipo de flores que los fabricantes de coronas suelen usar, utilizando para ello el nombre en masculino (Thphr. *HP* 6. 8. 1). También en el siglo IV a.C., Aristóteles pone en relación a los fabricantes de coronas (στεφανοποιοι) con los cocineros y perfumistas como trabajadores dedicados a la producción de placer; los tres grupos de trabajadores aparecen en masculino<sup>685</sup>.

Encontramos referencias de mujeres vendiendo coronas ya en el siglo V a.C. (o incluso antes)<sup>686</sup> mientras que en el caso de los hombres no tenemos referencias en las fuentes hasta bien entrado el siglo IV a.C. Hay diversas maneras de explicar este fenómeno, comenzando por la primera y más evidente: no tendríamos constancia de hombres vendiendo guirnalda en el siglo V a.C. por la sencilla razón de que no nos habrían llegado las fuentes donde aparecían, lo que no significa que no existieran.

Otro motivo podría ser que los vendedores de coronas no interesaran tanto como tema literario como sí lo hacían las mujeres dedicadas a este mismo oficio: el amor de Pausias por Glycera, la rivalidad amorosa entre Aristófanes el Gramático y un elefante por la vendedora de coronas, la joven de las guirnalda disfrazada de diosa... En todas estas historias, la mujer cumple un papel pasivo, bien como el objeto amoroso de alguien, bien siendo el vehículo de un engaño. El que estas mujeres se dedicaran a la venta de guirnalda constituía un toque literario que potenciaba su atractivo debido a la vinculación con la belleza sensorial de las flores.<sup>687</sup> Desde el punto de vista de los escritores antiguos, los hombres no podían cumplir con esta función poética, pues al quedar reducidos a meros objetos ante el deseo ajeno, su naturaleza masculina se perdía.

---

<sup>685</sup> [Arist.] *Magn. Mor.* 2. 7. 26 = 1206a7: menciona a los cocineros, fabricantes de coronas y perfumistas como dedicados al negocio de la producción de placer. *Stephanopoles* como término a desarrollar procedente de la compilación bizantina de la Suda, descrito sucintamente como “vendedor de coronas”, también en masculino.

<sup>686</sup> Dependiendo de si, como ya se ha apuntado, la anécdota de la *stephanopolis* de Pisístrato se basaba en un rumor de la época o de décadas posteriores.

<sup>687</sup> Hasta tal punto resulta inspiradora a los artistas esta temática que la historia de amor entre el pintor y la vendedora ha llegado a nosotros, recreada en una pintura de P. P. Rubens (*Pausias und Glycera*, 1615), retomada de nuevo por Johann Heinrich Ramberg (*Der neue Pausias und sein Blumenmädchen*, 1820) y por Egide Godfried Guffens (*Der Mater Pausias und das Blumenmädchen Glykere*, 1868).

Sin embargo, quizás debamos plantearnos si la venta de coronas en Grecia podía haber sido, al menos originalmente, una ocupación femenina. La idea está relacionada en buena medida con la manipulación de las flores, algo que, según uno de los asistentes del banquete que narra Plutarco, era motivo de burla para un hombre ya que las coronas de flores, incluso en el contexto de un simposio, podían considerarse “femeninas” y más propias de doncellas y de mujeres que de hombres cultivados (Plu. *Mor.* 645d). Que la venta de ciertos productos fuera monopolizada por mujeres, aunque no muy habitual, estaba ya constatado en el caso del comercio del perfume, lo que no impide que también hubiera hombres dedicados al mismo, como ya vimos con cierto detalle en el apartado 4.1.2. El caso del στεφανοπώλης podía haber sido similar y hubiera existido o no alguna restricción social, a la altura del siglo IV a.C. ya no se imponía.

Otra idea que cabría considerar sería que a la venta de coronas se dedicara una familia al completo. Aunque por desgracia no tenemos ninguna referencia que apunte en esa dirección en el caso de las guirnaldas, sí disponemos de una prueba de la venta de cintas (ταινία) por parte de Euxitheo y su madre ([D.] 57. 31. 35). Dado que muchos de los usos de las cintas eran parejos y complementarios al de las coronas en lo que a ofrendas a los dioses, festivos, sacrificios públicos o domésticos y culto a las estelas de los fallecidos se refiere, no es descabellado plantearse si, habitual o no, también podía haber familias dedicadas al negocio de la fabricación y venta de guirnaldas<sup>688</sup>.

## Clientela

Obviamente, no siempre que se necesitaba una corona de flores se compraba. La técnica más básica de fabricación de coronas era aprendida por las niñas durante la infancia, y es muy posible que la mayoría de las familias en Atenas se hiciera sus propias coronas para pequeñas celebraciones familiares.<sup>689</sup> No obstante, sí que tenemos constancia explícita en las fuentes de numerosas ocasiones en las que no se fabricaba una corona sino que se *compraba*. Y no solo eso: en ciertos contextos (como los festivos o cerca de los santuarios), esta venta de coronas de flores pudo llegar a estar regulada por ley<sup>690</sup>.

---

<sup>688</sup> Vid. capítulo 5.

<sup>689</sup> Trenzar para preparar una fiesta: Ar. *Ec.* 843; Ar. *Ach.* 1006. De una mujer que trenza una corona se dice que está enamorada: Ar. *Th.* 400-401.

<sup>690</sup> Es lo que parece extraerse de la inscripción IG V.1 1390. Esta inscripción de Andania (Mesenia), aunque bastante tardía para nuestra cronología (92/1 a.C.) muestra la importancia de

La primera razón que impulsaba la compra de coronas era que se necesitaran en cierta cantidad para una celebración. Este es el caso de bodas y simposios, para los que tenemos constatada la compra de coronas.<sup>691</sup> En ambas circunstancias parece que primaba el encargo con un día de antelación, principalmente por la rapidez con la que los elementos de una corona se deterioraban (muy en especial en el caso de las flores). No debía de causar buena impresión que algunos invitados recibieran coronas con flores mustias que se deshacían, por este motivo el encargo aseguraba que estuvieran hechas a tiempo para la celebración.

Una segunda razón que impulsaba la adquisición de coronas iba muy ligada a la simbología de estatus. La muestra de piedad excesiva que critica Teofrasto por parte del *Hombre Supersticioso*, que el cuarto y el séptimo día del mes ordena calentar vino y sale de casa a comprar coronas de mirto, perfumes y tartas, y a su vuelta está todo el día llenando de guirnaldas los Hermafroditas (Thphr. *Char.* 16, 20-23), no se diferencia mucho de la que hace al *Hombre de Ambición Mezquina*, al que critica que haga un sacrificio doméstico con un buey y que cuelgue el cráneo del animal en la puerta de su casa, adornado con larguísimas cintas para que todos sus vecinos lo vean (Thphr. *Char.* 21, 7). Hasta tal punto los στέφανοι eran elementos de valor que constituían un perfecto soborno sin necesidad de que estuvieran realizados con materiales preciosos (como el oro y la plata): en *Avispas* de Aristófanes, las coronas junto con el vino, las alfombras, almohadas, queso, miel, collares, etc. constituyen un soborno (675-677), lo que parece indicar que al margen de su funcionalidad, tenían un valor intrínseco para los antiguos<sup>692</sup>.

Por último, tampoco debemos olvidar que aunque la creación de coronas y guirnaldas no era un proceso técnicamente complejo, se requería materia prima más o menos abundante, y el resultado final de las composiciones variaba enormemente

---

este tipo de comercio que incluso llega a necesitar una legislación específica. Stroud considera esta ley como una manera de control e incluso de prohibición de la venta de coronas en las Tesmoforias por deferencia a Demeter (Stroud, 2013: 109).

<sup>691</sup> De ambiente de boda en Eubulo (Fr. 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105 Hunter); de simposio: Ar. *Th.* 457-458: “Pero ahora me voy al mercado, pues debo trenzar para veinte hombres las coronas que me han encargado”. En su traducción, Gil Fernández (BCG) considera que la mención específica de veinte hombres se refiere con bastante seguridad a la celebración de un banquete.

<sup>692</sup> “Coronas de todo tipo” (στεφάνοισιν παντοδαποῖσιν) como signo de riqueza: Ar. *V.* 710; corona como símbolo de la energía vital del individuo: Ar. *Eq.* 531-534.

dependiendo del buen gusto, la imaginación y la pericia de la persona que las hacía<sup>693</sup> (Guillaume-Coirier, 1999: 353, 370).

Desde la clasificación de Herfst, las coronas y guirnaldas tienden a ser identificadas dentro del grupo de productos de bienes superfluos de lujo y de sacrificio. Aunque es comprensible la razón de esta clasificación (más funcional que valorativa), considero que en parte infravalora y enmascara la importancia real de las coronas y guirnaldas en la Antigüedad, dándonos la difusa idea de que estos bienes eran prescindibles. Esta percepción entra en conflicto con lo que los propios autores y artistas antiguos nos transmiten, tal y como hemos ido analizando en las páginas anteriores, y que podríamos sintetizar en esta aseveración que hace Praxágora: “Porque nadie obrará por pobreza, ya que todos tendrán todo: panes, pescado, tortas, mantos, vino, coronas, garbanzos” (Ar. *Ec.* 605-607). Praxágora sitúa las coronas en la lista de bienes importantes a los que todo ciudadano debería tener acceso, junto a la ropa, la comida y la bebida. Las coronas y guirnaldas eran esenciales dentro de la vida cotidiana en Atenas como hemos visto. La multitud de usos que tenían los στέφανοι, su variada simbología que dependía fuertemente del contexto donde se exhibían, explica que hubiera un negocio con una demanda más o menos constante.

En el caso griego, entre los siglos VI y IV a.C., las personas dedicadas al negocio eran principalmente mujeres tanto atenienses como no atenienses que guardaban dos características comunes: la primera, que se trataban de mujeres libres o que habían ganado su libertad; la segunda, que con independencia de su origen, formaban parte del gran número de personas humildes en Atenas que debían trabajar diariamente para subsistir. Dado que la creación de motivos florales se consideraba una labor distintiva de mujeres, no resulta extraño que optaran por utilizar esta habilidad para vender sus creaciones aprovechando las muy variadas ocasiones por las que su clientela podía necesitar una corona.

Así pues, podemos asumir la existencia de un mercado bastante estable de coronas y guirnaldas. Quizás la venta de estos objetos no enriqueciera a la vendedora, pero desde luego si era mañosa y tenía buen gusto con las composiciones florales, la mantenía con una clientela más o menos regular durante todo el año ateniense.

---

<sup>693</sup> Ateneo menciona “guirnaldas groseramente trenzadas” (τῶν δὲ χυδαίων στεφάνων, Ath. 15. 686a), en referencia a Alexis, Fr. 54 Kassel-Austin: στεφάνων τε τούτων <τῶν>χύδην πεπλεγμένων.

## 4.2. Venta de bienes y servicios

La segunda parte de este capítulo se centra en los trabajos dedicados a la venta de servicios y los bienes materiales asociados a la prestación de estos servicios. Los dos casos que serán objeto de análisis profundo serán: el de las posaderas (caso VII) y el de las taberneras (caso VIII). Roger Brock ya señaló que tanto la *pandokeutria* como la *kapelis* no hacían más que poner en práctica una serie de destrezas que habían adquirido en el desempeño de sus labores domésticas en el *oikos* y que se transferían a otro lugar: la posada, la taberna (Brock, 1994: 341). A veces, incluso, la posada y la taberna podían ser parte de su propio hogar.

### 4.2.1. Caso VII: Posaderas

“¡Plátane, Plátane, ven aquí, es el golfo ese que entró una vez en la posada y se zampó dieciséis de nuestros panes!” (Ar. *Ra.* 549-551).

#### Fuentes y terminología

Hay cierta variedad de términos que durante la Antigüedad griega podían hacer referencia a algún tipo de alojamiento temporal al viajero (tales como *λεσχη*, *κατάλυσις*, *κατάλυμα*, etc.), pero la cronología y el contexto en el que aparecen estos términos no parecen aludir a un negocio organizado centrado en la prestación de un servicio (dar alojamiento) a cambio de un pago estipulado, con otros servicios extraordinarios (comida, bebida, iluminación, etc.) que se pagaban (o no) aparte. En pocas palabras: las menciones en las fuentes sobre refugio y alojamiento no se refieren necesariamente a una posada.

Lynn Kraynak considera que los principales términos que aludían a una posada durante la Antigüedad griega eran tres: πανδοκεῖον, καταγώγιον<sup>694</sup> y ξενοδοχεῖον<sup>695</sup> (Kraynak, 1984: 10). De estos tres, nos centraremos principalmente en πανδοκεῖον, del que derivan πανδοκεύς (posadero) y πανδοκεύτρια (posadera), ya que son las palabras que con más frecuencia aparece en las fuentes desde el siglo V a.C.

Tanto πανδοκεῖον como la variante πανδοκεία (“negocio de la hostería”) suelen hacer referencia a la posada profesionalizada, y tienen una gran presencia tanto en las fuentes literarias como en las epigráficas<sup>696</sup>. Según el escoliasta de *Pluto* de Aristófanes, etimológicamente πανδοκεύτρια deriva de la idea de “recibir” (δέχεσθαι) de “todo el mundo” (πάντας)<sup>697</sup>.

Sin embargo, el gran número de veces que aparece πανδοκεῖον en las fuentes literarias entre los siglos V y IV a.C. no se corresponde con las denominaciones de los dueños del negocio: el πανδοκεύς (posadero) y la πανδοκεύτρια (posadera). Sin ir más lejos, πανδοκεύς no lo encontramos en las fuentes literarias hasta ya empezado el siglo IV a.C.: en *República* de Platón (380-370 a.C.), en *Poliorcética* de Eneas el Táctico (circa 360 a.C.) y en *Leyes* de Platón (357-347 a.C.)<sup>698</sup>.

En el caso de las posaderas, su aparición en las fuentes literarias disponibles es anterior a la del posadero: ya en el siglo V a.C. en uno de los fragmentos de Eupolis, menciona a un hombre de ojos llorosos que está casado con la πανδοκεύτρια<sup>699</sup>. En Aristófanes, estrictamente hablando, el término aparece por primera vez en *Avispas* (422 a.C.) como φάλαινα πανδοκεύτρια, si bien no se refiere a la posadera sino a una

---

<sup>694</sup> Lynn Kraynak elaboró un utilísimo listado en su *Appendix A* donde recoge todas las referencias en las fuentes desde el siglo VIII a.C. hasta el X d.C., ordenadas cronológicamente. Dentro de este listado, las referencias a καταγώγιον fechadas entre los siglos V y IV a.C. se encuentran en Thuc. 3.68 (426 a.C.); X. *Vect.* 3.12 (ca. 355 a.C.); Antífanos, *Fr.* 16 y 54 Kassel-Austin; Pl. *Phdr.* 259a (mediados del siglo IV a.C.) (Kraynak, 1984: 206-265).

<sup>695</sup> No empezó a cobrar relevancia y a usarse con más asiduidad hasta época de Adriano, en torno al siglo II d.C. (Kraynak, 1984: 10).

<sup>696</sup> Una selección de las referencias entre los siglos V y IV a.C. que apunta Kraynak en su *Appendix A* sobre πανδοκεῖον (posada): Ar. *Ra.* 548-552 (405 a.C.); IG II<sup>2</sup> 1638 a (lín. 30-31) (Delos, 354/3 a.C.); Aeschin. 2. 97-98 (343 a.C.); D. 19.158 (343 a.C.); Thphr. *Char.* 20.9 (319 a.C.); *pandokeíon* como metáfora en Filípides 25.2-3 (ss. IV-III a.C.).

Referencias sobre πανδοκεία (negocio de la posada): Aen. *Tact.* 10.9-10 (360-356 a.C.); Pl. *Leg.* 842d, 918d-919b (357-347 a.C.); Thphr. *Char.* 6.5 (319 a.C.) (Kraynak, 1984: 206-265).

<sup>697</sup> (ἀντὶ τοῦ «καπηλίν» 426 a = Chantry) ἐτυμολογεῖται «πανδοκεύτρια» παρὰ τὸ «δέχεσθαι πάντας» (*Scholiam in Plutum (A)*, 426 b = Chantry).

<sup>698</sup> Pl. *Rep.* 580a; Aen. *Tact.* 10.9-10; Pl. *Leg.* 918b-c. No obstante, después del siglo III a.C. en adelante cobra más presencia en las fuentes (cf. Kraynak, 1984: 206-265).

<sup>699</sup> τὴν πανδοκεύτριαν γὰρ ὁ γλάμων ἔχει. (Eupolis *Fr.* 9 Kassel-Austin)



ballena/monstruo marino (φάλαινα) “que se lleva todo dentro” (πανδοκεύτρια), es decir, que lo devora todo<sup>700</sup> (Ar. V. 35). Aunque no hace referencia directa a la posadera se ha optado por incluir esta mención ya que, como apunta Sommerstein, no es casual que a la hora de hacer la metáfora del monstruo-ballena (que claramente representa a Cleón) se utilice el término habitualmente asociado a las posaderas, “since women innkeepers had the reputation of being evil-tempered and foul-tongued it is probably being suggested that Cleon resembles them in this” (Sommerstein, 1983: 155; 1999: 205).

Además, en la representación de *Lisístrata* en el 411 a.C., encontramos a la πανδοκεύτρια “adosada” dentro de uno de los largos sintagmas nominales que aparecen en la obra aludiendo a mujeres atenienses trabajadoras<sup>701</sup> (Ar. *Lys.* 458).

Pocos años más tarde, Aristófanes recurre hasta dos veces a la figura de la πανδοκεύτρια en su representación de *Ranas* (406/5 a.C.): la primera vez cuando, al comienzo de la obra, Dioniso abre un largo listado de lugares de paso obligado cuando se hace cualquier viaje (incluso si este viaje se hace por el inframundo) (Ar. *Ra.* 108-115). Este listado está construido a través de un asíneton, a fin de transmitir la sensación de bullicio y movimiento de los lugares que alude (Dover, 1993: 204-205). El remate final de este listado lo conforma la frase “πανδοκευτριάς, ὅπου κόρεις ὀλίγιστοι” (Ar. *Ra.* 114), que tiene una doble lectura: por un lado, podemos interpretar, que πανδοκεύτρια no hace referencia aquí a “posaderas” sino a las posadas que regentan (ya que dentro del listado es la única personificación del lugar al que se alude), y que la traducción sería “y posadas, donde haya menos chinches”; por otro lado, siguiendo el comentario Dario Del Corno, la otra interpretación sería que las posaderas son las que están infestadas de molestos huéspedes (que para ellas serían como chinches), siendo esta ambigüedad el remate final del *gag* cómico (Del Corno, 1985: 162).

En la misma obra, ya en el inframundo, tenemos la segunda aparición de la πανδοκευτρία, esta vez como personaje principal, asistida por una segunda mujer, Plátane, con la que parece que rige el negocio (Ar. *Ra.* 549-574).

Casi veinte años después, en *Pluto* (388 a.C.), el protagonista confunde a la Pobreza con una posadera o una vendedora de gachas por su mala actitud (Ar. *Pl.* 426-428).

---

<sup>700</sup> LSJ s. v. φάλαινα = φάλλαινα (acepciones 1 y 2); s.v. πανδοκεύτρια como metáfora

<sup>701</sup> Que ya tratamos en el caso V las panaderas: σκοροδο(πανδοκευτρια)ρτοπόλιδες (“vendedoras de ajos-posaderas-vendedoras de pan”).

Aristófanes fue uno de los comediógrafos que supo sacar más partido a la figura de la posadera con fines cómicos. Por desgracia, el resto de referencias literarias son mucho más tardías. Aquí se presenta el problema: a diferencia de otros trabajos ejercidos por mujeres en los que tenemos indicios de que se mantuvieron con escasos cambios durante el paso de los siglos (*i.e.* comadronas, nodrizas, vendedoras de coronas...), el servicio que se prestaba en las posadas estaba condicionado en buena medida por el establecimiento físico (edificio) y por el contexto del negocio, que permitía una mayor o menor afluencia de viajeros (afluencia que, sin duda, no tuvo parangón en época romana). La utilización de fuentes tardías es bastante problemática: sería el caso de Plutarco (*Mor.* 412c) que presenta a una posadera consultando a un oráculo en el siglo I-II d.C. U otros casos del siglo II d.C. como Frínico el Árabe, que se centra en explicar la correcta pronunciación de las palabras (con *kappa*) (*Epítome* 276) o Pollux (7.16), que parece añadir otras competencias a los posaderos y posaderas que “venden de todo”<sup>702</sup>. Ya entre los siglos II-III d.C. tenemos una caracterización de las posaderas por parte de Dion Casio que es totalmente opuesta a la realizada por Aristófanes (Kraynak, 1984: 238).

En cuanto a las fuentes epigráficas, solo encontramos una mención en una inscripción localizada en Siracusa, sin datar, que reza Δεκομία Συρίσκα πανδόκια χρηστὰ χαῖρε “Dekomía, la siria, una buena posadera, adiós” (IG XIV 24). El término empleado aquí para posadera, πανδόκια no es el que hallamos habitualmente y podría ser más bien tardío<sup>703</sup>.

A la hora de analizar este trabajo, he optado por traducir como “posada” todos aquellos términos que sean o puedan ser indicativos de un negocio particular dedicado a la hospedería. Generalmente, estos términos serán πανδοκεῖον y los relacionados, si bien en los casos donde καταγώγιον parece aludir a un negocio privado también lo he traducido como “posada”, consignando la palabra en griego. Por el contrario, he decidido traducir como “albergue” cuando la utilización del concepto de alojar parezca más relacionado con un negocio de una entidad pública (es decir, un santuario o una *polis*). En aquellos casos en los que he querido mantener la posibilidad de que se pueda aludir a ambas

---

<sup>702</sup> οἱ μὲν δὴ πάντα πιπράσκοντες καλοῖντ’ ἂν πανδοκεῖς καὶ πανδοκεύτριαι, καὶ τὸ χωρίον πανδοκεῖον, καὶ τὸ πρᾶγμα πανδοκεία. οἱ δ’ εἰς τὰ πανδοκεῖα καταγόμενοι κατάκται ἂν λέγοιντο. (Pollux 7.16)

<sup>703</sup> El LSJ la considera una variante de πανδόκεια, que aparece en Herodiano (Hdn. Gr. 1.248) (LSJ, s.v. πανδόκεια). Así pues, la inscripción podría ser bastante tardía para el contexto en el que nos manejamos.

realidades (negocio de un particular y negocio de un no particular) he optado por utilizar una terminología más amplia (hospedería, hostería).

## La posada

### *Posibles orígenes y evolución*

Antes de la época clásica, la realidad que se detecta en las fuentes arcaicas parece más centrada en presentar el hospedaje desde un prisma aristocrático de hospitalidad entre iguales, lo que Casson denomina “private hospitality” (Casson, 1979: 87), lo que no excluye que entre los siglos VIII y VI a.C. ya existieran lugares donde las personas sin lazos de hospitalidad pudieran alojarse<sup>704</sup>. De hecho, Firebaugh consideró que λέσχη había sido la precedente natural de lo que luego serían las posadas griegas (Firebaugh, 1928: 31-36). La λέσχη aparece en la *Odisea* haciendo referencia a algún tipo de albergue o cobijo, cuando la joven Melanto increpa a Odiseo (al que no reconoce porque va disfrazado de mendigo): “miserable extranjero, estás mal de la mollera: no quieres ir la noche a pasar al calor de la fragua (χαλκήϊον ἐς δόμον) ni buscas el albergue común (ἐς λέσχην) (...)” (Hom. *Od.* 18. 328-329). Si bien la realidad presentada aquí podía ser reflejo de la Grecia de la época micénica, Kraynak, muy acertadamente, compara estos versos con la alusión que hace Hesíodo en *Trabajos y días*: “No vayas a la fragua (χάλκειον θῶκον) ni a la cálida estancia (ἐπαλέα λέσχην)<sup>705</sup> del herrero durante el invierno” (Hes. *Op.* 493-494). Que ambos extractos mencionen la casa del herrero como lugar cálido al resguardo del frío<sup>706</sup> a la par que λέσχη, llevan a Kraynak a concluir que el pasaje de la *Odisea* podría estar describiendo condiciones y convenciones de la época en la que la obra homérica por fin se puso por escrito, es decir, del siglo VI a.C. (Kraynak, 1984: 4-5).

No obstante, todavía sería pronto para hablar de negocios de hospedaje. Si bien las λέσχη podían funcionar como lugares donde alojar viajeros o personas pobres (del mismo modo que la herrería), esta no parecía ser su función principal (del mismo modo que dar cobijo no era la función principal del herrero). Kraynak apunta que la función

---

<sup>704</sup> Más cuando en la mentalidad antigua la hospitalidad estaba protegida por los propios dioses, como Zeus Xenios (Firebaugh, 1928: 43).

<sup>705</sup> He variado la traducción de Gredos “cálida tertulia junto al hogar” por “cálida estancia”, siguiendo la traducción que la LSJ asigna a este fragmento (*lounge*) (LSJ, s.v. λέσχη).

<sup>706</sup> Parece que la convención a la altura del siglo IV a.C. podía ser que los pobres acudieran a las casas de baño a resguardarse del frío en invierno, por los braseros (Ar. Pl. 535).

primaria de las *λέσχει* pudiera ser de carácter lúdico, un lugar de sociabilización (*clubhouse*) (Kraynak, 1984: 6), y no tanto una posada, lo que parece reforzar la idea de que todavía en la época arcaica no se había profesionalizado el sector como sí pasaría en la época clásica y postclásica (Kraynak, 1984: 154), donde casualmente *λέσχη* deja de usarse en el ámbito ático<sup>707</sup>.

En las fuentes la raíz *πανδοκ*– aparece por primera vez en uno de los fragmentos líricos de Timocreón recogido por Plutarco<sup>708</sup>: en el fragmento, el poeta describe mordazmente las actividades de Temístocles como las de un posadero (478/7 a.C.) con una intención claramente denigratoria. Si bien no hace referencia explícita al acomodamiento para pasar la noche, sí dirige sus ataques a la comida que supuestamente Temístocles-posadero sirve y su teórica clientela insatisfecha:

“[Aristides es el mejor hombre] porque odia a Temístocles Latona por embustero, injusto y alevoso (...) Ahora en el Istmo, hecho mesonero (*ἐπανδόκευε*), fiambre vende, y los que lo prueban hacen plegarias porque el fin del año el avaro Temístocles no vea.” (Timocreón *Fr.* 1 Page).

La segunda referencia que detecta Kraynak es en las *Coéforas* de Esquilo (458 a.C.), cuando Orestes acucia al criado que le abre la puerta para que se dé prisa en anunciarle a sus señores (Clitemnestra y el usurpador), porque ya está anocheciendo: “y ya es hora de que el viajero eche el ancla en la casa en que acogen a huéspedes (*δόμος πανδόκος*)” (A. *Ch.* 662). Kraynak plantea que en esta primera mitad del siglo V a.C. ya empezaban a configurarse las hospederías como negocios bien establecidos y enteramente dedicados a la hostería (posadas) (Kraynak, 1984: 7-9).

Aunque Tucídides no usa ningún término con la raíz *πανδοκ*– sino que emplea *καταγώγιον* en el 426 a.C. para hablar de la construcción de un albergue en Platea (Thuc. 3. 68.3), Kraynak considera que la descripción que hace el historiador no hace más que apoyar su hipótesis de que las hosterías aparecieron por primera vez en el siglo V a.C., ya que se han identificado construcciones en yacimientos arqueológicos gracias a esa descripción (como el de Olinto, Olimpia, Nemea, Corinto, Zoster, Epidauro, etc.) (Kraynak, 1984: 159-160).

---

<sup>707</sup> *λέσχη* sí se seguirá utilizando en Esparta y toda el área de influencia doria (LSJ, s.v. *λέσχη*). Fuentes más tardías (como Proclo, Pausanias, Plutarco, Luciano, etc.) utilizarán este término para referirse tanto a edificios públicos como lugares de albergue (Kraynak, 1984: 5-6).

<sup>708</sup> Plu. *VP Them.* 21. 3

Parece que a finales del siglo V a.C. la posada y los que las regentaban tienen tanta presencia que Aristófanes no dudará en dedicarle todo un personaje en *Ranas*, el de la πανδοκείτρια, para que el público ateniense se ría al ver exageradas una serie de vicisitudes habituales para aquellos que viajaban y tenían que alojarse por el camino (Kraynak, 1984: 8-9). Y ya en la primera mitad del siglo IV a.C. el negocio debía de ser tan indiscutible que dentro de las especificaciones que hace Eneas el Táctico sobre las medidas que la polis debe adoptar ante una guerra, señala que los extranjeros que lleguen a la ciudad deben llevar las armas al descubierto y preparadas para que se las confisquen, y que nadie:

“ni siquiera los posaderos (μηδὲ τοὺς πανδοκέας) deben acogerlos sin la presencia de magistrados, quienes, cuando se hospeden, los inscribirán en un registro, junto a las personas con quienes se encuentran (ὅταν κατάγωνται). Durante la noche, las posadas deben ser cerradas desde fuera por los magistrados (τὰς δὲ νύκτας ὑπὸ τῶν ἀρχόντων τὰ πανδοκεῖα ἔξωθεν κλείεσθαι)” (Aen. Tact. 10.9-10).

### ***Localización de las posadas***

Para Casson, aquellos que no tenían acceso a la hospitalidad privada tenían que ir por fuerza a un albergue. En el siglo V a.C. se podía encontrar posadas a lo largo de los caminos más transitados y en la mayor parte de las poblaciones, así como se concentrarían en buen número en los puertos y en los centros de grandes ciudades (Casson, 1979: 87).

Por tierra, el viaje en la Antigüedad no estaba exento de complicaciones logísticas. Dependiendo de la ruta, la distancia, y el tiempo estimado para recorrerlo, el viajero podía encontrarse fácilmente varios días de camino ante él. Dependiendo también de si hacía el camino acompañado de una mula u otro animal de carga, de un esclavo<sup>709</sup>, o si viajaba solo, transportaría sólo los enseres que fueran imprescindibles para el viaje (Kraynak, 1984: 29). El cálculo aproximado del tiempo que podía llevar ir de puntos habitados a otros era esencial, sobre todo a la hora de buscar el inevitable alojamiento antes del anochecer.

---

<sup>709</sup> Kraynak recuerda que en *Ranas* Dioniso viaja a pie con su esclavo y un burro que lleva parte del equipaje (Ar. *Ran.* 1-34); también, que Esquines cuenta cómo Demóstenes viajaba con dos esclavos que le llevaban los sacos de dormir (Aeschin. 2.99), y que Jenofonte menciona un viaje a Olimpia en cinco o seis días y a un esclavo llevando el equipaje, incluidas las mantas (X. *Mem.* 3.13. 5-6) (Kraynak, 1984: 174).

Uno de esos puntos de interés para buscar alojamiento por la noche eran los santuarios, especialmente los dedicados a curar<sup>710</sup> o los relacionados con deidades oraculares, ya que su alto flujo de peregrinos habría generado la construcción de lugares para alojarlos. Del mismo modo, también debían de estar preparados aquellos santuarios que durante los festivales más importantes del año reunían gran número de visitantes. Es por este motivo que muchos de estos albergues colindantes pertenecían a los propios santuarios, como pudiera ser el de Apolo en Delos, aunque pudiera haber en las inmediaciones posadas particulares (Kraynak, 1984: 24, 30-32).

No obstante, podía pasar que, pese a sus previsiones, el viajero se encontrara con que estaba anocheciendo a mitad de su ruta. Si iba preparado y el tiempo lo permitía, podía pasar la noche a la intemperie (especialmente en época estival). Si no, podía rogar para encontrar rápido un hostel en el camino donde pasar la noche. La situación de necesidad que llevaba a los viajeros a las posadas de los caminos solitarios jugaba a favor y en beneficio de los posaderos y posaderas que los regentaban. Es una circunstancia que Platón critica en *Leyes*, cuando habla de aquellos que, “con fines comerciales (τις καπηλείας ἕνεκα), establecen moradas en lugares desiertos con extensos caminos en todas direcciones (ἔχοντας ὁδῶν ἰδρυσάμενος οἰκήσεις)” (Pl. *Leg.* 919a). La principal crítica del filósofo es la imposibilidad que genera este nuevo modo de hospedaje de agradecer la hospitalidad ofrecida en un momento de necesidad a la manera tradicional (con un obsequio) sino que los viajeros se ven en la tesitura de tener que pagar “tratados como enemigos que hubieran sido capturados, [el posadero] los deja en libertad por los rescates más grandes” (Pl. *Leg.* 919b). Presumiblemente, en los caminos más transitados habría más de una posada compitiendo por posibles huéspedes: Kraynak interpreta el pasaje de Esquines *Sobre la segunda embajada* (2. 97-98) como que hay suficientes posadas en el camino de Atenas a Pella para que los miembros de dicha embajada puedan evitar alojarse con Demóstenes (Kraynak, 1984: 24).

Una vez en su destino, dependiendo de los motivos que habían llevado al viajero a la ciudad, si no contaba con un lugar donde alojarse (familia, amistad, conocido), el viajero recurriría a una posada. Las fuentes literarias no dicen prácticamente nada sobre la situación de las posadas dentro de las ciudades griegas. A juzgar por los testimonios del período romano, Kraynak sostiene que las posadas en las *poleis* podían situarse cerca

---

<sup>710</sup> Pluto es llevado a un santuario para que se le cure la ceguera en Ar. *Pl.* 665 y ss.

de las murallas y las puertas de la ciudad, así como, posiblemente, cerca del ágora y del teatro<sup>711</sup> (Kraynak, 1984: 26-27).

Por otro lado, tampoco podemos olvidar los puertos de estas ciudades, ya que el enorme flujo comercial por mar hacía de estos los lugares ideales donde establecer una posada. Si bien los comerciantes al por mayor (*emporoi*), que solían navegar por las mismas rutas, seguramente contarán con alojamiento en casa de sus socios comerciales, y sin descartar que incluso los marineros más humildes pudieran tener un lazo similar en los puertos donde atracaban (Casson, 1979: 87), gran número de navegantes y viajeros con pasaje necesitarán un alojamiento en la polis donde atracaban<sup>712</sup>. Por este motivo Jenofonte dice:

“Cuando hay recursos, resulta bueno y hermoso para los armadores construir posadas (καταγώγια) alrededor de los puertos (περὶ λιμένας), además de las existentes; bueno también para los comerciantes construir albergues públicos (δὲ δημόσια καταγώγια) en lugares adecuados para la compra y la venta y para los visitantes” (X. *Vect.* 3. 12).

En el caso de Atenas tendríamos la suma de varios de los factores presentados aquí: siendo una polis de tamaño considerable, eje de la Liga Delio-Ática durante la época clásica, recibía un flujo constante de viajeros (tanto de atenienses del Ática como de extranjeros griegos y no griegos), que llegarían tanto por los caminos terrestres como por mar. Si no contaban con familia o lazos de amistad en la ciudad, tenían que pasar la noche en algún sitio, por lo que debía de haber suficientes posadas como para hacer frente a tal demanda (muchas de ellas, presumiblemente, concentradas en el puerto del Pireo). Dicha demanda se incrementaría especialmente durante los grandes festivales atenienses, momento en el cual el flujo de visitantes aumentaba de forma considerable.

### ***La posada como edificio***

En el contexto de la Guerra del Peloponeso Tucídides cuenta cómo en Platea, un año después de estar ocupada por los megarenses exiliados y los plateos que estaban de

---

<sup>711</sup> Las posadas actúan como punto de referencia (no sabemos si en un camino o en la propia ciudad) en *La posesía* de Menandro: “Se puede hacer la prueba. Porque, si de verdad está poseída por un dios, se pondrá ahora a pegar saltos aquí delante. De la madre de los dioses más que de los coribantes... toca tú la flauta. Ponte aquí a la puerta de la posada (παράστα δ’ ἐνθαδὶ πρὸς τὰς θύρας τοῦ πανδοκείου)” (Men. *Theo.* 28-29).

<sup>712</sup> Entre los cuales Firebaugh contempla artistas, pequeños negociantes y hombres buscando trabajo (Firebaugh, 1928: 56).

acuerdo con la causa lacedemonia, se construye con la piedra rapiñada de la muralla y otros edificios un albergue (καταγώγιον) junto al templo de Hera en el 426/5 a.C. Este albergue tenía “doscientos pies por cada lado, con habitaciones todo alrededor, tanto en la planta baja como en el piso superior utilizaron los techos y las puertas de los plateos”, (Thuc. 3. 68.3). Además, Tucídides cuenta que usaron el bronce y de hierro encontrado en las murallas para fabricar camas consagradas a Hera (a la que le construyeron un templo de mármol de cien pies de largo). Para Kraynak, sería claramente la descripción de un albergue controlado por el santuario, teoría reforzada por la correspondencia arqueológica de las edificaciones excavadas (Kraynak, 1984: 8, 26). No obstante, desconocemos si esta tipología constructiva era específica de los albergues de los santuarios<sup>713</sup> o si también pudo ser característica de las posadas como negocios privados.

Pensar en el caso narrado por Tucídides como paradigmático (en el que un hospicio es construido *ex profeso* para albergar visitantes) es un error conceptual. En Grecia, las características constructivas del edificio no iban necesariamente unidas a la función que el inmueble iba a desempeñar. Lo que definía al edificio era el uso que se hacía de él: “Ni los alojamientos ni las viviendas proporcionan las denominaciones a los que viven dentro, sino que los que viven dentro suministran a los lugares las denominaciones de las actividades particulares”<sup>714</sup> (Aeschin. 1. 123-124). Una posada lo era porque esa era la función que se le daba al edificio, que podía haber sido en el pasado (o ser en un futuro) otro tipo de negocio diferente dependiendo del inquilino que la ocupase. El tipo de edificio que mejor representa esta concepción es la συνοικία:

Donde muchos pagando un alquiler (πολλοὶ μισθωσάμενοι) ocupan una misma vivienda tras repartirla, lo llamamos casa de vecindad (συνοικίαν καλοῦμεν); y donde uno solo vive dentro, casa particular (οικίαν). Y si a uno de estos talleres que

---

<sup>713</sup> Parte del debate se centraría en si entendemos καταγώγιον y πανδοκεῖον como realidades sinónimas o no. Kraynak señala que, por un lado, cuando καταγώγιον aparece en las fuentes es, generalmente, bajo una luz positiva, y que los usos más tempranos del término parecen indicar que era utilizado, sobre todo, para referirse a los albergues estatales, como es el caso de la referencia de Tucídides junto al santuario (3. 68) y la de Jenofonte en los puertos (*Vect.* 3.12). Sin embargo, Kraynak advierte que tanto πανδοκεῖον como ξενοδοχεῖον también se utilizarían para referirse a albergues estatales. Fuentes más tardías utilizan καταγώγιον y πανδοκεῖον como sinónimos (es el caso de Elio Aristides, Kraynak, 1984: 241-244). La conclusión a la que llega Kraynak es que el uso indistinto y sinónimo πανδοκεῖον y καταγώγιον de época romana es indicativo de un uso indistinto y sinónimo en el período griego (Kraynak, 1984: 14-15).

<sup>714</sup> οὐ γὰρ τὰ οἰκήματα οὐδ' αἱ οἰκίσεις τὰς ἐπωνυμίας τοῖς ἐνοικήσασιν παρέχουσιν, ἀλλ' οἱ ἐνοικήσαντες τὰς τῶν ἰδίων ἐπιτηδευμάτων ἐπιτηδευμάτων ἐπωνυμίας τοῖς τόποις παρασκευάζουσιν.



hay en las calles (ταῖς ὁδοῖς ἐργαστηρίων) viene a instalarse efectivamente un médico, se le llama clínica (ἰατρεῖον); pero si la desaloja, y a ese mismo taller viene a instalarse un herrero, se le llama herrería (χαλκεῖον); y si un batanero, batán (κναφεῖον); y si un carpintero, carpintería (τεκτονεῖον); y si un burdelero y unas prostitutas, por la propia actividad se le llama prostíbulo (πορνεῖον)<sup>715</sup>. (Aeschin. 1. 124)

Para Morgan, este pasaje indica que un individuo no tenía por qué alquilar toda una propiedad sino que podía pagar por una o varias habitaciones. En ese sentido las *synoikiai* ofrecían tal amplitud de posibilidades tanto comerciales, industriales o residenciales, que podían traducirse en pingües beneficios (Morgan, 2010: 102). Esto nos plantea la posibilidad de que algunas *synoikiai* o casas vecinales pudieran haber sido posadas: Esquines parece apuntar en esta dirección cuando critica que Timarco estuviera ausente de los preparativos de la procesión del festival, y que cuando lo buscaron lo encontraron “en una casa de vecindad en compañía de unos extranjeros compartiendo el almuerzo” (ἐν συνοικίᾳ μετὰ ξένων τινῶν συναριστῶντα) (Aeschin. 1. 44). Aunque Esquines no hace mención específica del hospedaje, muestra la *synoikia* como un lugar donde alojaban a viajeros que pasaban tiempos prolongados en Atenas, y si bien Kraynak considera la posibilidad de que pudiera estar actuando como una posada, no se puede confirmar arqueológicamente<sup>716</sup> (Kraynak, 1984: 20, 163).

Una posada podría ser unas habitaciones concretadas de una *synoikia* o todo el complejo, las habitaciones de una casa particular al uso, etc. Esto nos llevaría a tener en cuenta otro factor a la hora de plantearnos la posada como edificio: si el posadero o la posadera poseía el edificio de su negocio o si lo utilizaba en alquiler. El asunto no es baladí, ya que solo un ateniense podía ser propietario de tierras y eran los que podían hacer dinero alquilando propiedades inmobiliarias y tierras<sup>717</sup> (Morgan, 2010: 101). Pero una vez más, no tenemos datos suficientes para hacer más que plantear esa cuestión.

---

<sup>715</sup> Es el caso de la *synoikia* del Pireo que menciona Iseo (6.19-21) como bien supo ver Morgan, 2010, 55-56.

<sup>716</sup> De nuevo, si el edificio lo define el uso que hacen de él los inquilinos pero los objetos que pudieran darnos pistas sobre ese uso no llegan a nosotros porque son de materiales perecederos (maderas, telas, lechos, etc.) difícilmente podremos saber más.

<sup>717</sup> Podríamos interpretar de esta manera la aseveración de Calias en el *Banquete*: “¿No ves que hay también muchos carpinteros y constructores que hacen casas para los demás pero no pueden hacerlas por sí mismos, sino que viven en régimen de alquiler (ἀλλ’ ἐν μισθωταῖς οἰκοῦσι)?” (X. *Smp.* 4.4).

Algo semejante ocurre con los establos, que son muy difíciles de encontrar y de identificar como tales en arqueología (Anderson, 1961: 89), y no disponemos de ningún testimonio literario que relacione establos con posadas, si bien Kraynak indica que los que viajaban con un animal de carga o un carro llevado por una mula debían de precisar de algún tipo de estabulación, ya fuera para proteger a los animales de las inclemencias del tiempo o para, en ciudades grandes, evitar que se los robaran. Kraynak plantea además, apoyándose en Plutarco (*Mor.* 304e-f) que en los casos en los que hubiera mujeres y niños en el grupo de viaje, la necesidad de ir con carro sería mayor<sup>718</sup> (Kraynak, 1984: 29).

### Servicios prestados en la posada

Prestar un alojamiento era la función principal de la posada y de las posaderas. Estrictamente esto implicaba facilitar un espacio y algún tipo de lecho donde el cliente pasara la noche. Casson considera bastante probable que las habitaciones de las posadas fueran compartidas, más cuando el flujo de viajeros era alto. Estas habitaciones seguramente no tendrían ningún mueble (quizás algún orinal) y serían bastante oscuras, con una o ninguna ventana, preparadas casi exclusivamente para dormir (Casson, 1979: 88).

El lecho que la posada facilitaba podía tratarse de una cama o algo menos elaborado, un simple ψίαθος, una especie de estera donde dormir, que podía colocarse directamente sobre el suelo<sup>719</sup> o sobre un soporte elevado (una cama). La posadera de *Ranas* acusa a Heracles de haberle robado hasta las estereras (*Ar. Ra.* 567), un objeto que podría ser bastante común y fácil de adquirir<sup>720</sup>. Presumiblemente al dormir sobre una estera se usaba una especie de almohada (προσκεφάλαιον) donde apoyar la cabeza y la

---

<sup>718</sup> El uso de los carros de viaje que podían tener los granjeros fue identificado y analizado por Lorimer a través un fragmento de una pintura en un vaso de la Calcídica del British Museum y una figura chipriota de terracota. Si los carros iban cubiertos, servían como lugar de cobijo donde pasar la noche si hacía buen tiempo (Lorimer, 1903: 139-141).

<sup>719</sup> En el suelo se sobreentiende de la escena de exteriores de *Lisístrata* en la que aparece (916y ss.). En *Historia de los animales* Aristóteles relaciona explícitamente suelo y estera: τὴν ψίαθον εἰς τὴν γῆν (559b3).

Los materiales de los que estaban hechas las estereras podían ser variados, y dependerían de la abundancia de la madera o tela de la zona: Teofrastró menciona como rasgos exóticos que en Egipto se hicieran ψίαθος con papiro (Thphr. *HP* 4.8.4) y en zonas del Próximo Oriente estereras tejidas con hojas de palmera (Thphr. *HP* 9.4.4).

<sup>720</sup> El Beocio de *Acarnienses* vende estereras, además de comida y lámparas (*Ar. Ach.* 874).

típica manta (σιρύρα)<sup>721</sup>. Sin embargo, no sabemos con seguridad si se esperaba que la posada proveyera también de estos complementos o si era el viajero el que improvisaría estos elementos con un ovillo de ropa y con la capa de viaje.

Kraynak considera que cualquier otro servicio más allá del techo y cama podía ser susceptible de aumentar el precio de la estancia. El viajero preparado llevaría sus propias lámparas (indispensables para moverse por la noche), su propia manta e incluso comida<sup>722</sup>; el viajero poco previsor tendría que adquirir estos elementos que, a juicio de la arqueóloga, no debían salir baratos, más cuando la posada se encontraba lejos de cualquier centro urbano, en mitad de un camino (Kraynak, 1984: 28). De los elementos mencionados, la comida era la que fácilmente cualquier viajero que llevara unos días de viaje iba a necesitar. La oferta de comida estaba intrínsecamente unida a la posada por lo que hemos visto<sup>723</sup>: el Temístocles-posadero vende carne fría (ψυχρὰ τὰ κρεῖα παρίσχω) (Timocreón, *Fr.* 1 Page). La posadera del inframundo en *Ranas* se queja de que Heracles devorase veinte raciones de carne cocida de medio óbolo la pieza (Ar. *Ra.* 553-554), lo que podría ser un precio razonable, aunque procediendo de una comedia, el documento se hace dudoso<sup>724</sup>, solo de que ese servicio sí se pagaba aparte. Otros alimentos que Heracles había sustraído eran dieciséis panes (Ar. *Ra.* 549-551), la mayor parte de los ajos (σκόροδα τὰ πολλά, v. 555) y grandes cantidades de salazón (τὸ πολὺ τάριχος, v. 557-558) y queso fresco (τὸν τυρόν γε τὸν χλωρόν, vv. 559-560), siendo este último la excepción del listado de alimentos con una duración media-larga. No obstante, también era factible que se sirvieran otros alimentos frescos como la verdura y frutas: la

---

<sup>721</sup> En *Lisístrata*, Mirrina hace tiempo para no acostarse con su marido y no quebrantar la huelga sexual, al tiempo que lo va instando a que vote a favor de firmar la paz (Ar. *Lys.* 916-933). La primera cosa que Mirrina pide a su marido a fin de que se acuesten es un lecho (κλινίδιον) (v. 916) que ella misma va a buscar, trayendo en su lugar un ψίαθος (v. 921) que a juzgar por la rápida negativa de su marido a usarlo (v. 922) y el comentario de ella (νή τήν Ἄρτεμιν, αἰσχρὸν γὰρ ἐπὶ τόνου γε) (922-923) la estera debía tener un aspecto medio deshecho y desagradable. Los siguientes elementos con los que Mirrina gana tiempo es pidiendo una almohada (v. 926) y una manta (v. 933).

<sup>722</sup> Una de las máximas espartanas recoge la anécdota de un hombre que para en una posada (πανδοκεῖόν) y le da un trozo de carne (ᾠψον) al posadero para que la prepare (τὸ πανδοκεῖ σκευάσι) (Plu. *Mor.* 234ef).

<sup>723</sup> Casson considera que las posadas eran poco más que un lugar para dormir y que la comida se tenía que adquirir en otro sitio (Casson, 1979: 89), pero esta idea parece contradecir las referencias encontradas citadas arriba.

<sup>724</sup> Por desgracia, el trabajo de Loomis sobre precios, costes y salarios en el apartado de transporte y costos de un viaje se centra en los embajadores de una polis a otra, ya que son los que son consignados epigráficamente. Loomis menciona el alojamiento en albergues o posadas de pasada (Loomis, 1998).

casa del *Hombre Desagradable* (que Teofraсто relaciona malintencionadamente con una posada) tiene una cisterna de agua fría en el patio<sup>725</sup> (ψυχρὸν ὕδωρ) y un jardín lleno de muchos vegetales suculentos (κῆπος λάχανα πολλὰ) con los que prepara un buen plato (Thphr. *Char.* 20. 9).

Otro servicio que parece unido al de la comida sería la bebida alcohólica, si bien en las escasas referencias que disponemos el vino no aparece en los contextos en los que aparece el *pandokeîon*. Sabemos por referencias que en algunas tabernas (*kapeleîon*) se ofertaba comida además de vino; la posibilidad de que en las posadas también se vendiera vino podría explicar parte del debate en la historiografía sobre si la posada y la taberna eran, *de facto*, la misma cosa<sup>726</sup>. Kraynak da con la clave al apuntar que los defensores de que la posada y la taberna eran la misma entidad se apoyan en referencias donde el *kapeleîon* está actuando como refugio donde esconderse, pedir ayuda o esperar, no tratado como una hospedería. Ninguna referencia en el período griego muestra de manera concluyente que el *kapeleîon* se utilizara para describir el negocio de la hostería. De hecho, Kraynak se apoya en que Platón (Pl. *Leg.* 918d), que distingue un negocio del otro mostrándolos como dos áreas de negocio diferenciadas, y concluye “the root, kapel-, described retail trade, not the provision of services, while words formed from the root,

---

<sup>725</sup> James Diggle añade en su comentario de la obra que las fuentes interiores comienzan a ser reemplazadas en el siglo IV a.C. por cisternas con forma de botella (*bottle-shaped cisterns*), enterradas en los patios (para mantener el frescor), diseñadas para recolectar y almacenar agua de lluvia que caía de los tejados (Diggle, 2004: 401-402).

<sup>726</sup> Francisque Michel mezcla el *kapeleîon* y el *pandokeîon* (Michel, 1851: 23), hasta el punto que interpretó un pasaje de Heródoto (1.94) como que el griego apuntaba a los lidios como los creadores del *kapeleîon*, es decir: la “posada” (Michel, 1851: 23). No obstante, tal y como señala Kraynak, la raíz *kapel*—y sus variantes (*kapelos* y *kapeleîa*) tienen una complicada traducción, debida a su variada polisemia, (tal y como analizaremos con detenimiento en el siguiente apartado 4.2.2), pero en el caso de la referencia de Heródoto, parece que *kapeleîa* tomaría el significado de “venta al por menor” y que por tanto, Heródoto está diciendo que los lidios fueron los creadores del pequeño comercio (Kraynak, 1984: 169-170).

Rostovtzeff, por su parte, considera que el *kapelos* en el Egipto Ptolemaico venía a significar, no tanto vendedor al por menor, “but dealer in certain foodstuffs and caterer, keeper of an inn, of a tavern, of a wineshop” (Rostovtzeff, 1941: 1628). Apoyándose en dos referencias del *Tebtunis Papyri* de finales del siglo II a.C. señala cómo en una de ellas se menciona que se está cenando en un *kapeleîon* (P.Teb. 43) y en otra cómo los criminales solían pasar un largo tiempo en el *kapeleîon* del pueblo antes de ser arrestados (P. Teb. 230) (Rostovtzeff, 1941: 1628).

Sin embargo, podríamos considerar que el debate historiográfico es incluso anterior: en la Suda (finales del s. X d.C.): se define a la *pandokeutria* como *kapelis* “porque recibe de todo el mundo (...) y corrompe los posos de vino” (Suda, s.v. πανδοκεύτρια). Por otro lado, en el siglo XII d.C., el escoliasta Juan Tzetzes desmiente esta afirmación en uno de sus escolios de Pluto de Aristófanes, especificando no sólo la manera correcta de pronunciar *pandokeutria*, sino señalando que llamar *kapelis* a la *pandokeutria* es usar mal el lenguaje (*Scholio B, Aristophanes Plutus*, 426, *apud.* Koster, 1962).

pandok-, described establishments and their proprietors whose primary purpose was the provision of lodging for travellers” (Kraynak, 1984: 11-13). Sin embargo, podían estar íntimamente relacionados ya que se proveían mutuamente de clientela: en el *Banquete de los eruditos* se le dice a uno de los simposiastas llamado Mirtilo, que el poeta Mirtilo pasaba el tiempo ἐν τοῖς καπηλείοις καὶ τοῖς πανδοκείοις, como alternando de un lugar a otro (Ath. 566e).

Algo parecido podía pasar con el negocio del sexo, con el que también parece que se relacionaban las posadas griegas en mayor o menor medida: cuando Teofrastro habla del *Hombre que ha perdido la cabeza* lo caracteriza por su mala reputación, su forma de ser vulgar y su disposición de hacer cualquier cosa (Thphr. *Char.* 6. 1-2). Esta forma de ser lo hacen apto para regentar “una posada o un burdel, o ser recaudador de impuestos (καὶ πανδοκεῦσαι καὶ πορνοβοσκῆσαι καὶ τελωνῆσαι)” (Thphr. *Char.* 6.5-6), lo que sin duda pone al mismo nivel negativo las tres ocupaciones al mismo tiempo que establece un nexo de unión: el dinero. Si bien es posible que las personas dedicadas a la prostitución (libres por cuenta propia o esclavas de burdel) se acercaran por su cuenta a la posada a buscar clientes (o fueran directamente requeridas por los inquilinos), no hay datos suficientes que puedan probar que la conexión *pandokeîon-porneîon* viniera por algo más que la mala reputación de ambos<sup>727</sup>, reforzada en los casos en los que la posada era regentada por una mujer sin el marido, ya que estaría dedicándose a un oficio donde acoge en (su) casa a multitud de hombres desconocidos, circunstancia que se suele relacionar estrechamente con la prostitución<sup>728</sup>.

## Identidad de las posaderas

La presencia de las posaderas en las fuentes entre los siglos V y IV a.C. parece indicar que la participación de las mujeres en el negocio era bastante habitual. Careciendo del contexto en el que se enmarca el fragmento 9 de Eupolis, es poco aconsejable

---

<sup>727</sup> He descartado incluir la mención de *pandokeîon* presente en los versos de Filípides (IV-III a.C.), *apud* Plu. *Vit. Dem.* 26.1.3-5: los versos de Filípides atacan a Estratocles, que consiguió que nadie se opusiera a la participación de Demetrio en los cultos atenienses. Cuando dice “El que tomó la acrópolis sagrada en residencia e introdujo sus heteras en el Partenón” ὁ τὴν ἀκρόπολιν πανδοκεῖον ὑπολαβὼν καὶ τὰς ἐταίρας εἰσαγαγὼν τῇ παρθένῳ (Filípides Fr. 25 Kassel-Austin), no está haciendo referencia a una posada sino a una tienda de campaña. Por este motivo se ha excluido esta mención de la argumentación principal, ya que solo aporta indicios, nuevamente, de que la función y uso que da un hombre de su casa/alojamiento reconvierte el lugar donde se aloja.

<sup>728</sup> *Vid.* apartado 3.2.1

aventurarse demasiado a la hora de hacer hipótesis, pero llama la atención que, frente a la manera más común de identificar a una mujer, que era a través de la identidad (o la ocupación laboral) de su marido<sup>729</sup>. Es el marido, “el hombre de ojos llorosos” el que es identificado por la ocupación laboral de su esposa (πανδοκεύτρια). Esta inversión de roles masculino-femenino se acentúa cuando nos paramos a pensar que el estar casado con una posadera implicaría que, de *facto*, el hombre de ojos llorosos era posadero también, y que la posada era el negocio familiar de ambos. Quizás el hecho tan anómalo de que fuera la mujer quien actuara de identificador del hombre en vez de al revés fuera parte del *gag* cómico, mostrar a un hombre emasculado (con ojos llorosos) por su mujer posadera y su mal carácter proverbial, pero lo cierto es que sin el contexto de la obra de Eupolis no podemos más que hacer conjeturas<sup>730</sup>.

Y es que, una vez más, uno de los aspectos más problemáticos del estudio del perfil de las posaderas es que la información sobre su identidad procede, principalmente, de la comedia, y de una única autoría, Aristófanes. Por este motivo, aunque la cautela es aconsejable, también es importante considerar la información que nos facilita; Del Corno concede credibilidad a la información de la vida cotidiana que comedias como *Ranas* nos pueden ofrecer ya que, dejando a un lado la topografía fantástica en la que se ambienta la obra (el inframundo) la escena de Plátane y la posadera es tratada con un realismo lleno de detalles que muy posiblemente quisieran ser un reflejo de la Atenas de su tiempo (Del Corno, 1985: 187).

### ***Estatus y estado civil***

Ninguno de los datos que disponemos hace alusión a la edad de las posaderas, pero sí a su estado civil: en el fragmento de Eupolis se alude explícitamente a su condición de casada (Fr. 9 Kassel-Austin), mientras que en la referencia de *Lisístrata* la alusión es implícita, ya que la protagonista está convocando a las mujeres participantes en la huelga sexual, es decir, a las casadas (Ar. *Lys.* 458). Esta misma obra también nos da una información complementaria: las mujeres a las que Lisístrata está llamando a actuar son atenienses, así que al nombrar entre ellas a una posadera, se podría entender que entre las posaderas habría “ciudadanas” atenienses.

---

<sup>729</sup> Vid. capítulo 5.

<sup>730</sup> El escoliasta de *Avispas*, de donde procede la referencia, no recoge nada más que esa frase que procede de la obra Αἰξίτιν de Eupolis (*Scholiam in Vespas*, 902 b Koster).

Otras posaderas debían de ser metecas, como se ve en *Ranas*. Esta obra presenta una situación un tanto anómala en las fuentes: dos mujeres que, en apariencia, están manejando conjuntamente un negocio<sup>731</sup>. Estas dos mujeres (una llamada Plátane<sup>732</sup>, la otra simplemente Posadera) sabemos que son metecas porque a la hora de defenderse de los agravios que ha cometido Heracles en su posada, amenazan con llamar cada una a su respectivo *prostates*<sup>733</sup>, es decir, al representante legal que como metecas necesitaban para que velara por sus intereses en un juicio<sup>734</sup>, que no son otros que los fallecidos Cleón (el demagogo) e Hipérbolo<sup>735</sup>.

El apartado más subjetivo del análisis sería el de entender que las dos están dirigiendo conjuntamente el negocio o no. Si entendemos que sí, esta escena podría ser el reflejo de una realidad cotidiana en la que algunas metecas que se encontraran solas en Atenas (porque habían enviudado, les faltaban apoyos familiares, o porque habían sido esclavas, ahora manumitidas) podían acabar asociándose entre sí. Esta idea, si bien atractiva, parece menos factible que considerar, simplemente, que en el contexto de esta obra la posada que regentan está en el inframundo (lo que quiere decir además que las dos están muertas) así que no necesariamente está representando una escena cotidiana. Otra posibilidad sería que una de ellas, la Posadera, es la única de las dos que realmente se dedica al negocio y que Plátane sea una amiga que le está ayudando en el negocio, lo que también podría ser reflejo de una realidad cotidiana factible.

Otro aspecto llamativo de la escena es que ambas parecen referirse a terceras personas (probablemente esclavas) y les dan órdenes (Ar. *Ran.* 568-572). Es más que posible que hubiera esclavos trabajando en posadas, ya que el negocio de la hostería

---

<sup>731</sup> Hago énfasis en el “conjuntamente” porque ya hemos visto que, en según qué ámbitos, no era en absoluto anómalo que una mujer llevara un negocio (*vid.* apartado 4.2.1).

<sup>732</sup> El nombre de por sí no es indicativo de su estatus meteco. Plátane como nombre propio aparece con relativa frecuencia en las estelas funerarias del siglo IV a.C. John Traill (2005) recoge 15 mujeres con este nombre, 12 de ellas de estatus incierto (774640; 774645; 774650; 774660; 774665; 774670; 774672; 774675; 774680; 774685; 774695; 774705) y 3 de ellas de estatus posiblemente ciudadano (774690; 774700; 774715) (Traill, 2005: 215-217). Vlassopoulos clasifica el nombre como *nickname* (2010: 140), quizás porque deriva de *πλάθων* “bandeja de amasar”, lo que Sommerstein atribuye a la intencionalidad de los padres por darle un nombre relacionado a la futura labor de esposa de hacer pan (Sommerstein, 1999: 205).

<sup>733</sup> *Vid.* apartado 2.3.3.

<sup>734</sup> El de la Posadera es Cleón (Ar. *Ran.* 570-571), el de Plátane es Hipérbolo (Ar. *Ran.* 572-573).

<sup>735</sup> Lo que a su vez esconde de un juego de dobles sentidos, ya que la otra acepción del término de *prostates* es el que dirige al pueblo, una referencia velada a la demagogia de Cleón (Ehrenberg, 1962: 151).

potencialmente podía dar mucho dinero: cuando Teofrasto dice del Hombre desagradable que “su casa es una posada (siempre está llena)”<sup>736</sup> (Thphr. *Char.* 20.9, 14-17) lo hace con la intención de desprestigiarlo asociándolo a la posada (cuya mala reputación será tratada a continuación), pero al mismo tiempo nos está revelando que lo que hace que parezca una posada es que siempre está llena. Esto parece indicar que realmente la prestación del servicio de alojamiento tenía una demanda tan alta que no faltaban clientes. Después de todo, para Platón después de la necesidad de alimento, la necesidad de vivienda es la segunda más esencial (Pl. *Rep.* 369d) y los altos beneficios que produce la hospedería hacía que los dedicados a ella buscaran la ganancia desmesurada y aprovecharse insaciadamente de sus clientes (Pl. *Leg.* 918d). Ya vimos que no todo el mundo podía permitirse comprar y mantener un esclavo, pero desde luego habría bastantes posadas que tuvieran los medios para hacerlo y la necesidad de esclavos ayudando en el negocio para limpiar, preparar comidas, vaciar orinales y estar al tanto de los huéspedes. Por desgracia, salvo el caso implícito en *Ranas*, las fuentes no se detienen a hablar de los esclavos y esclavas sirviendo en posadas.

En general, tras el estudio de este caso se infiere que las posaderas (entendidas como las dueñas del negocio) eran en su totalidad mujeres libres, que podían ser tanto de origen ateniense como meteco. En el caso de las primeras, suponemos que estarían casadas o habrían seguido (solas, o no) con el negocio del marido al enviudar. En el caso de las metecas, se suma la posibilidad de que dirigieran el negocio por su cuenta y que, al no ser ciudadanas, estuvieran pagando por la casa o habitaciones que ellas a su vez alquilaban. También suponemos que en posadas con gran afluencia hubiera también esclavas trabajando, pero no ha sido posible identificarlas claramente.

## **Cientela y valoración social**

### ***Perfil del cliente y precios***

La clientela de las posadas era principalmente masculina y no necesariamente de bajos recursos: Kraynak apunta que, aunque Esquines no haga referencias directas de los lugares donde se alojaron los miembros de la segunda embajada a Macedonia (346 a.C.), otras referencias cruzadas parecen indicar que a lo largo del camino y en las poblaciones por las que pasaron, algunas veces se alojaron en santuarios y otras en posadas (Kraynak,

---

<sup>736</sup> καὶ ὅτι ἡ οἰκία αὐτοῦ πανδοκεῖόν ἐστι: μεστὴ γὰρ ἐστὶ.



1984: 24). En el siglo IV a.C. la posada era un recurso utilizado por la mayor parte de los hombres de cualquier estrato social que viajara por tierra, lo que no quiere decir que decayera o desapareciera la *proxenia* y la hospitalidad tradicionales de la aristocracia.

Aunque la mayoría de los viajeros fuera hombres, también habría mujeres que viajarían con sus maridos, familiares varones o esclavos (*Mor.* 304e-f). Mucho menos común (y peligroso) serían los casos de mujeres viajando solas por su cuenta.

No sabemos cuál era el precio habitual que se cobraba, pero partiendo de la información de los gastos de la Segunda Embajada que da Demóstenes (D. 19.158), Kraynak hizo cálculos y, aun considerando que ciertos datos pudieron haber sido exagerados por Demóstenes (como pudieran ser el tiempo de estancia o el dinero gastado) a fin de dejar en mal lugar a los miembros de la embajada, Kraynak plantea la posibilidad de que en el siglo IV a.C., pasar la noche en una hospedería y comer podría costar una dracma al día (Kraynak, 1984: 28-29). Kraynak refuerza su argumento al señalar que, incluso por una dracma al día cada uno, Esquines compartió habitación con dos de los once miembros de la Segunda Embajada (Aeschin. 2.126) (Kraynak, 1984: 30). No obstante, tampoco se puede descartar que el compartir habitación no solo se tratara de falta de habitaciones o fuera una incomodidad, ya que para las personas que viajaban juntas era una manera de protegerse de robos o ataques por la noche. Compartir habitación con desconocidos, por otro lado, podía ser o no un factor de riesgo dependiendo de la suerte que uno tuviera con los compañeros de habitación<sup>737</sup>.

Como ha sucedido siempre, se hacían amistades espontáneas en los lugares de obligado contacto social:

“(…), no como la mayoría de los que ahora se llaman amigos, que, porque han bebido juntos una vez, o porque han jugado a la pelota o a los dados, o porque han pasado noches bajo el mismo techo (συγκαταλύσαντες), reúnen amistades de la posada (ἐκ πανδοκείου), del gimnasio y del mercado” (Plu. *Mor.* 94a)<sup>738</sup>.

---

<sup>737</sup> Y también de preferencias, recordemos que, según Esquines, los miembros de la Segunda Embajada a Macedonia se negaban a estar en el mismo πανδοκεῖον que Demóstenes (Aeschin. 2.97-98).

<sup>738</sup> Parece que Plutarco adapta un dicho popular o una sentencia de comedia antigua (cuya autoría desconocemos): (πολλοὶ) φίλοι λεγόμενοι συμπίοντες εἰσάπαξ ἐκ πανδοκείου καὶ παλαιστράς κἀγορᾶς (*adespota* CAF, 159 Kock), que Kraynak fecha en torno al 325-264/3 a.C. y que traduce como “many are called friends of the pandokeion, the palaestra and the agora after drinking together once” (Kraynak, 1984: 221).

En cualquier caso, dentro de ese precio hipotético de una dracma al día que propone Kraynak, podemos pensar que la parte del pago de los servicios extra podía ser bastante pequeño y razonable (como el medio óbolo la pieza de carne cocida en *Ar. Ra.* 553-554). Por lo que traslucen las fuentes, el pago del alojamiento y los servicios extra se hacía al final, cuando el cliente dejaba la posada<sup>739</sup>, lo que podía dar lugar a situaciones un tanto conflictivas si el huésped se negaba a pagar.

### ***Valoración social general***

Una de las primeras conclusiones a las que llega Kraynak a la hora de analizar las referencias a albergues, posadas y hospederías en el mundo griego es que, si bien la hospedería tiene más presencia en las fuentes que otros trabajos, no podemos perder de vista que las referencias son, una vez más, accidentales: historiadores y filósofos tenían pocas ocasiones para mencionar el hospedaje, los poetas elegíacos y trágicos prácticamente ninguna; los comediógrafos podían, puntualmente, referirse a los problemas que podían suceder al viajar, siendo el alojamiento incómodo o desagradable una de esas ocasiones. Así pues, gran parte de nuestra información se ve condicionada por la naturaleza exagerada e histriónica de las comedias (principalmente de Aristófanes), lo que nos ha dejado un retrato un tanto deformado en los aspectos más negativos de las experiencias en posadas<sup>740</sup> (Kraynak, 1984: 37-38).

No obstante, es innegable que la hostería en calidad de negocio no era bien vista en general. Platón critica duramente la mercantilización de la hospitalidad porque para él lo correcto era agradecer el alojamiento recibido en una situación de necesidad de la manera tradicional (con un obsequio) y no verse en la tesitura de tener que pagar por ella, una mirada totalmente aristocrática (*Pl. Leg.* 919ab)<sup>741</sup>. Y eso que Platón no negaba la

---

He adaptado la traducción de BCG cambiando “reúnen amistades del albergue” por “de la posada” para mantener los criterios de traducción que he indicado a comienzos de este apartado.

<sup>739</sup> Por eso Heracles se marcha por la fuerza sin pagar (*Ar. Ran.* 561-567) y por eso Platón asocia el pago del servicio como un ignominioso rescate, que debe hacerse para poder marcharse (*Pl. Leg.* 919b).

<sup>740</sup> Kraynak señala que en su *Appendix A* se puede comprobar que las referencias con un tono positivo o neutral referidos a los posaderos, posaderas y posadas son mucho más abundantes que las que tienen un tono denigratorio (61 neutrales/positivas frente a 15 negativas) (Kraynak, 1984: 22). Sin embargo, no podemos perder de vista que Kraynak se mueve en un período temporal tan amplio (del siglo VIII a.C. al X d.C.) lo que podría hacer pasar desapercibido cualquier cambio de mentalidad respecto al oficio. Por supuesto que Aristófanes desempeña un importante papel en la transmisión de esa visión negativa, pero ya hemos visto a través de Platón que ese tópico se sentía en cierta medida real.

<sup>741</sup> ¿Quería esto decir que la hospitalidad tradicional había dejado de existir? Así lo interpretó, a mediados del siglo XIX Francisque Michel, quien consideró que, coincidiendo con

necesidad de que existiera el negocio<sup>742</sup>, lo que criticaba era el deseo de enriquecerse pudiendo ganar simplemente lo justo y necesario, la misma crítica que vimos hacerles a los comerciantes (Pl. *Leg.* 918d).

Además, Firebaugh también contempló la posibilidad de que esa impopularidad de los posaderos, más allá de la clásica baja calidad del servicio (como la higiene o de las comidas que ofertaran) pudiera estar también relacionado con la extorsión y el espionaje (Firebaugh, 1928: 65). Después de todo, los que acogen a muchos viajeros tenían acceso a una red informativa bastante completa de los lugares de origen de sus huéspedes, además de que los y las posaderas podían mostrarse no muy particularmente preocupados por el tipo de extranjeros que acogían, que podían ser espías de estados enemigos (Aen. Tact. 10.9-10).

### ***Valoración social de las posaderas***

Del mismo modo que las vendedoras, parece que, de entrada, la mala reputación del negocio de la hostelería les afectaba en igual medida que sus homólogos masculinos. Platón no parece hacer distinciones entre unos y otras, ya que el problema principal que subyace de su caso hipotético es que en la realidad, los mejores hombres y mujeres no se dedican a la hostería, porque si lo hicieran conoceríamos la cara amable y estimable del negocio:

Y, sin embargo, si alguien, lo que nunca quiera dios que suceda ni se dará, obligara -aunque es ridículo decirlo, será dicho- a ejercer la hostería (πανδοκεῦσαι) durante algún tiempo a los que son los mejores varones en todo (τοὺς πανταχῆ ἀρίστους ἄνδρας), o a comerciar al por menor o a ejercer alguna de esas profesiones, o si, por alguna necesidad ineluctable, se compeliere también a las mejores mujeres (ἢ καὶ γυναικας ἔκ τινοῦ ἀνάγκης) a ejercer esa actividad, llegaríamos a conocer que cada una de esas ocupaciones es amable y estimable y, si se ejercieran según una norma

---

la aparición y proliferación de las posadas, decayó tanto la hospitalidad tradicional, e interpreta que en el *Hombre Desagradable* Teofrasto está ridiculizando la hospitalidad de tiempos anteriores (Thphr. *Char.* 20.9) (Michel, 1851: 27, 31). Sin embargo, la burla de Teofrasto parece más orientada a la crítica de la hospitalidad hecha negocio, lo mismo que Platón en *Leyes*. Y tampoco podemos olvidar que los autores que nos han llegado proceden o bien de la aristocracia o bien transmiten los valores aristocráticos en lo que escriben.

<sup>742</sup> “Asimismo el asalariado (μισθωτός), el posadero (πανδοκεύς) y todo el resto de las profesiones, unas más decorosas, menos las otras, tienen todas esa capacidad de proveer abundantemente a todos de servicios para sus necesidades y equilibrio en sus riquezas”. (Pl. *Leg.* 918b)

incorrupible, todas ellas serían honradas a la manera de una madre y a nodriza (Pl. *Leg.* 918e).

Pero, tal y como pasaba con las vendedoras, las mujeres dedicadas al negocio del hospedaje podían contar con una carga negativa extra que los hombres no tenían, por el simple hecho de ser mujeres. Y en el caso de las posaderas viudas o solteras, dedicarse a un oficio en el que acoge “en su casa” a multitud de hombres desconocidos, no es de extrañar que a veces se relacionara la posada (e incluso a ella misma) con la prostitución.

A la hora de caracterizar a las posaderas, Aristófanes no las relaciona con esos ambientes sórdidos sino que alude a su proverbial mal carácter: así presenta a la de *Ranas*, como una mujer irascible que tiende a gritar con más o menos motivo, acusando a su clientela de agravios o ya más directamente de robo (Ar. *Ran.* 549-574). Esta caracterización se vuelve a repetir como anécdota en su obra más tardía, *Pluto*, cuando a Pobreza la confunden con una posadera o una vendedora de gachas ya que ha empezado a gritar sin motivo alguno a los protagonistas (Ar. *Plut.* 426-428.).

No obstante, en el caso planteado en *Ranas*, la posadera ha confundido a Dioniso con Heracles, que se fue sin pagar la última vez. Es difícil cuantificar hasta qué punto era normal que los clientes se fueran o no sin pagar, lo que está claro es que era un riesgo constante en el negocio de la hospedería, lo que explicaría en cierta manera que la posadera tópica de Aristófanes se muestre tan desconfiada y acusadora<sup>743</sup>.

La agresión o la amenaza de agresión podía ser también uno de los riesgos del trabajo, una amenaza en la que las mujeres podían verse más incapacitadas para responder: “cuando le pedí el pago” dice la Posadera, refiriéndose a Heracles, “me miró desabridamente y refunfuñando (...) desenvainó la espada. Parecía estar loco” (Ar. *Ran.* 561-567). Es posible también que el supuesto mal carácter de las posaderas se debiera a esa necesidad de imponerse en situaciones potencialmente conflictivas, y que este rasgo prevaleciera dentro del imaginario popular griego de la época por encima de otras actitudes distintivas en un servicio cara al público (como podía ser la paciencia, la amabilidad, y la simpatía, real o impostada) que debía de ser también común tanto en posaderas como en posaderos de todas las épocas<sup>744</sup>.

---

<sup>743</sup> Por otro lado, irse sin pagar podía ser una reacción del cliente que se sentía con derecho a hacerlo si se creía víctima de una estafa (fuera esa una sensación real o simulada).

<sup>744</sup> En el imaginario grecolatino de los siglos II y III d.C. la actitud que caracterizaba a la posadera ya no era tanto su maltrato al cliente sino una actitud más aduladora (y lógica para el

## 4.2.2. Caso VIII: Vendedoras de vino y taberneras

“¿Acaso es la tabernera esa del vecindario (καπηλὶς ἡκ τῶν γειτόνων) que siempre me sisa con las copas?” (Ar. Pl. 435)<sup>745</sup>.

### Fuentes y terminología

La venta de vino en Atenas está íntimamente ligada a la raíz *καπηλ*—, una raíz léxica muy controvertida dentro de la historiografía que afecta directamente a sus términos derivados (κάπηλος, καπηλὶς, καπηλεία y καπηλεῖον). Dicha polémica se fundamenta en que, dependiendo del contexto en el que aparece, los términos con la raíz *καπηλ*— (de procedencia no griega y desconocida)<sup>746</sup> pueden significar cosas distintas:

Por un lado, en algunas fuentes literarias *κάπηλος* parece actuar como término genérico que alude al vendedor al por menor<sup>747</sup>. Mark Woolmer, además, añade el matiz de que *κάπηλος* se refiere especialmente al vendedor local, en contraposición con los

---

tipo de trabajo que desempeñaba): “¿(...) mientras pretendes no conocer a aquellos que ya están en tus garras, e incluso los encuentras como una molestia, pero adulas y sonríes a aquellos que en ese momento se acercan a ti, tal y como hacen las posaderas (πανδοκεύτριαi)?” (Dio Casio 46.6.4).

<sup>745</sup> ἄρ’ ἐστὶν καπηλὶς ἡκ τῶν γειτόνων, ἢ ταῖς κοτύλαις ἀεὶ με διαλυμαίνεται;

<sup>746</sup> Émile Boisacq consideró que tanto *kapelos* como *caupo* (su homólogo latino) serían dos préstamos independientes de una lengua no indoeuropea (Boisacq, 1916: 408).

Laszlo Borsay planteó la posibilidad de que *kapelos* fuera la adaptación griega de una palabra originalmente lidia que desconocemos, atendiendo a la referencia de Heródoto en la que declara que los lidios fueron los primeros en acuñar monedas de oro y plata y los primeros en comerciar al por menor (πρῶτοι δὲ καὶ κάπηλοι ἐγένοντο) (Hdt. 1. 94.1). Si bien Borsay considera imposible que *caupo* derive del griego *kapelos*, plantea que *kapelos* llegara de los griegos a los etruscos, que lo adaptarían a su propia lengua, y que esta variación etrusca desconocida sea de la que proceda *caupo* en latín (Borsay, 1965: 42-43)

Por unas razones u otras, *kapelos* tarda en incorporarse en la lengua griega: no aparece ni una vez en Homero, indicando quizás que tampoco se había desarrollado por entonces el comercio al por menor (Knorringa, 1926: 11). La primera vez que aparece la raíz *καπηλ*— en la literatura griega es en el siglo VI a.C. de la mano del poeta Hiponacte (Moreno, 2007: 226): ὁ δ’ αὐτίκ’ ἐλθῶν σὺν τριοῖσι μιάρτυσιν ὅκου τὸν ἔρπιν ὁ σκότος καπηλεύει (Hippon. Fr. 79 West, lín. 17-18).

<sup>747</sup> Algunos ejemplos de *κάπηλος* y *καπηλεία* referenciando genéricamente la venta al por menor: Hdt. 1.94; Pl. Leg. 918d “por eso todas las formas de comercio al por menor y al por mayor (τὴν καπηλείαν καὶ ἐμπορίαν) y de hostería están desacreditadas y son objeto de fuertes reproches”; Sophr. Fr. 1 Hordern “siempre tiene a los vendedores más ladrones” (φώρτάτους ἀεὶ καπήλους παρέχεται); Pl. Soph. 223d: “¿No llamamos comercio minorista (καπηλική) al intercambio dentro de la ciudad (...)?”.

vendedores que se trasladaban para viajar (ἔμποροι) (Woolmer, 2008: 6-8), pero lo cierto es que también a los vendedores ambulantes se les podía denominar κάπηλοι<sup>748</sup>.

El término κάπηλος suele estar marcado por una connotación negativa muy evidente, por lo que muchas veces en las fuentes literarias es también utilizado como un insulto<sup>749</sup>. Para Alfonso Moreno, este uso es esencial y perceptible no sólo en las fuentes políticas o filosóficas, sino muy especialmente en el drama y la oratoria: el término καπηλεία no se utilizaba tanto para designar a una clase de vendedores al por menor, sino para calificar un tipo de comportamiento considerado “anti-social” y “anti-cívico” por parte de fabricantes y vendedores en general. En definitiva, κάπηλος actuaba como un término ético que podía incluir a un amplio espectro de personas de ocupaciones diversas, a las que se les acusaba de buscar la ganancia a toda costa<sup>750</sup>. Y no se trataba solo de una reminiscencia de prejuicios intelectuales y moralistas de la aristocracia, sino que constituía también un reflejo del sentir popular (Moreno, 2007: 240-241).

Finalmente, κάπηλος también podía hacer referencia al vendedor de vino para consumo directo (o tabernero) y la καπηλεία al servicio de venta de vino. Davidson señala como, a pesar de que las tabernas públicas están bien atestiguadas en las fuentes, el foco de atención de los investigadores ha tendido a desviarse y concentrarse en estudiar los simposios (Davidson, 1997b: 392). Es muy posible que la dificultad de traducir estos términos tenga mucho que ver: ¿cómo identificar adecuadamente en las fuentes al

---

<sup>748</sup> Un ejemplo de κάπηλοι como vendedores ambulantes en Heródoto: “y por cierto que no le siguió ningún miembro de la casta guerrera, solamente buhoneros, artesanos y mercaderes.” (Hdt. 2.141.4: ἔπεσθαι δέ οἱ τῶν μαχίμων μὲν οὐδένα ἀνδρῶν, καπήλους δὲ καὶ χειρώνακτας καὶ ἀγοραίους ἀνθρώπους). Aunque no utiliza la denominación de κάπηλος, podría ser el tipo de vendedor que representa el Beocio de *Acarnienses*, que vende una enorme variedad de plantas, verduras y animales pequeños, llevando desde Beocia productos que no existían en Atenas, y adquiriendo peces y vasos de cerámica que produce Atenas para llevarlos a Beocia (Ar. *Ach.* 873-903).

<sup>749</sup> Con esa intencionalidad la aplica Demóstenes sobre Aristogitón: εἰ δὲ κάπηλός ἐστιν πονηρίας καὶ παλιγκάπηλος καὶ μεταβολεύς (D. 25.46); Ese matiz peyorativo contra los *sitopolai* en Lisias: εἰ δὲ μή, τίν’ αὐτοὺς οἴεσθε γνώμην ἔξειν, ἐπειδὴν πύθωνται ὅτι τῶν καπήλων οἱ τοῖς εἰσπλέουσιν ὠμολόγησαν ἐπιβουλεύειν, ἀπεψηφίσασθε (Lys. 22.21); Heródoto califica negativamente al Rey Darío como un κάπηλος (Hdt. 3.89). También en la comedia aparece el uso peyorativo del vocablo: diferentes tipos de fabricantes de armas y escudos aparecen calificados como κάπηλος por ser los únicos que se están quejando de la nueva situación de paz (Ar. *Pax* 1210 y ss.).

<sup>750</sup> Así pues, Moreno recalca que la καπηλεία sólo habla de un tipo particular y censurable de mentalidad comercial, lo que podía aplicarse tanto a grandes como pequeños comerciantes (Moreno, 2007: 233). No en balde, ya vimos en el 4.1.1 que Platón equipara el comercio al por mayor y al por menor cuando asegura que “aunque sea posible tener una ganancia mesurada, elige aprovecharse insaciablemente,” (Pl. *Leg.* 918d).

κάπηλος y a la καπηλίσ? ¿Como vendedores de vino y no como vendedores al por menor? Y aún más, ¿podemos diferenciar la venta de vino en el ágora de la prestación del servicio en un local preparado para ello (lo que podríamos denominar una “taberna”)?

Por lo que se percibe en las fuentes citadas, la primera acepción del κάπηλος como vendedor al por menor suele aparecer en contextos donde es evidente que se refiere al conjunto de los pequeños vendedores, muchas veces en contraposición con otros oficios o formas de ganarse la vida<sup>751</sup>. La segunda acepción como insulto suele ir unida a los contextos donde se está criticando una manera de ser y actuar, muchas veces abstracta y metafórica, conectada o no con una actitud comercial<sup>752</sup>. Solo la tercera acepción, la del κάπηλος como vendedor de vino o tabernero, es comprensible en aquellos casos en los que se habla de un individuo (hombre o mujer) y su ocupación laboral, sin mención a otros colectivos, sin actuar como sinónimo del conjunto de vendedores, o como insulto<sup>753</sup>. Esta idea se refuerza en aquellos casos en los que el κάπηλος aparece en un contexto donde también se menciona el vino, o cuando su καπηλεῖον parece ser parte del vecindario<sup>754</sup>. Como comprobaremos en este apartado, el καπηλεῖον a veces es identificado por su ubicación, por el aspecto del propietario o directamente con un nombre propio, así como otras veces queda implícito porque funciona hasta altas horas de la noche.

Por supuesto podríamos interpretar que, en aquellos contextos en los que no aparezca el vino directamente mencionado, el καπηλεῖον podría tratarse de una tienda, no una taberna, donde “se vende de todo”. El problema está en que, además de vino, las únicas referencias en las que se especifica qué otras cosas vende el κάπηλος son, precisamente, vinagre y antorchas<sup>755</sup>, productos relacionados con su actividad comercial principal: suministrar vino para el consumo directo. Además, a juzgar por los

---

<sup>751</sup> *Vid.* notas 747 y 748.

<sup>752</sup> *Vid.* nota 749.

<sup>753</sup> De hecho, Davidson considera que este es el significado al que más habitualmente aluden las fuentes, y no tanto al vendedor al por menor (Davidson, 1997b: 392).

<sup>754</sup> Menciones de vino y que son del vecindario: Antifanes, *Fr.* 25 Kassel-Austin; Nicostrato, *Fr.* 22 Kassel-Austin; Eubulo, *Fr.* 80 Hunter; *Ar. Lys.* 465-466. Sin mención de vino, pero sí de la tabernera del vecindario *Ar. Pl.* 435.

<sup>755</sup> Nicostrato, *Fr.* 22 Kassel-Austin (vinagre y antorchas); *Lys.* 1.24 (antorchas).

recopiladores y escoliastas tardíos el significado que perdurará de κάπηλος y καπηλῖς será el de taberneros y taberneras.<sup>756</sup>

Centrándonos en el estudio de las trabajadoras en este sector, καπηλῖς no aparece mucho más en las fuentes literarias que otras trabajadoras ya analizadas, y nuevamente las menciones son escasas y concentradas en la comedia, de la mano de un único autor (Aristófanes). Sin embargo, al contrario que otras mujeres en trabajos de naturaleza mixta, las καπηλίδες parecen ser tratadas como iguales a sus homólogos masculinos<sup>757</sup>: sin ir más lejos, su primera aparición la hacen junto a ellos, en *Tesmoforiantes* (411 a.C.), compartiendo con él la maldición que pronuncia el Corifeo de mujeres cuando dicen “ (...) que todo tabernero o tabernera (τις κάπηλος ἢ καπηλῖς) que altera la medida de los jarros o las copas, de mala muerte muera él y su casa, (...)” (Ar. *Th.* 347-350). Por otra parte en *Asambleístas* (392 a.C.), aunque no identificada como una καπηλῖς explícitamente, una de las ciudadanas que acuden a la reunión secreta de Praxágora es identificada por sus compañeras como Geusístrata τὴν τοῦ καπήλου “la mujer del tabernero” (Ar. *Ec.* 49-50). En la última obra conservada de Aristófanes, *Pluto* (388 a.C.), la καπηλῖς aparece mencionada dos veces: la primera, cuando Blesidemo confunde a la Pobreza con “la tabernera del vecindario (ἡ καπηλῖς ἢ ‘κ τῶν γειτόνων) que siempre me sisa con las copas” (Ar. *Pl.* 435); la segunda, cuando el dios Hermes se lamenta de que las taberneras ya no le hagan ofrendas: “Las taberneras me daban antes toda clase de cosas buenas nada más despuntar el alba (παρὰ ταῖς καπηλίσιν πάντ’ ἀγάθ’ ἔωθεν εὐθύς) (...)” (Ar. *Pl.* 1120-1123).

Más allá de Aristófanes, pocas referencias más encontramos en las fuentes literarias entre los siglos V y IV a.C.: sabemos que Καπηλίδες era el título de una de las obras de Teopompo, aunque no tenemos certeza de su contenido. A través de los escuetos fragmentos que nos han llegado de esta obra<sup>758</sup>, Davidson ha planteado como hipótesis que en la obra se compare a los espartanos con taberneras ya que, después de su victoria en la Guerra del Peloponeso, los espartanos iban a dar a los griegos el sabor de la libertad, pero los decepcionaron con vinagre (Davidson, 1997a: 56-57). Otro fragmento que

---

<sup>756</sup> Sin ir más lejos, la Suda (finales del s. X d.C.) dice de la καπηλῖς que se llama así “porque corrompe los posos de vino” εἴρηται δὲ καπηλῖς παρὰ τὸ κακύνειν τὸν πηλόν. πηλὸς δὲ ὁ οἶνος (Suda s.v. πανδοκευτρία).

<sup>757</sup> La aparición del κάπηλος (entendido como vendedor de vino/tabernero) es anterior al de la καπηλῖς: aunque de pasada, se le menciona tanto en *Aves*, v. 1292 (414 a.C.) como en *Lisístrata*, v. 466 (411 a.C.).

<sup>758</sup> Teopompo, *Fr.* 25-29 Kassel-Austin.



disponemos corresponde al filósofo Esquines el Socrático habla de ‘ὥσπερ αἱ κατηλίδες τὰ δελφάκια τρέφουσιν’ (Aeschin. Soc. Fr. 6 Kraus), cuyo sentido es difícil de desentrañar<sup>759</sup>.

Por otro lado, la presencia de las κατηλίδες en las fuentes epigráficas es mucho más notable, especialmente en las *defixiones*. Algunas se datan en el siglo IV a.C.<sup>760</sup> como DTA 87 (= SEG 37:216), en la que se maldice a una tal κατηλὶς llamada Manía junto a otros taberneros y a un vendedor de lino; o la SGD 11, donde entre mujeres proxenetas (πορνοβοσκός) y taberneros se arremete contra una γραυς κατηλὶς<sup>761</sup>, o incluso las *defixiones* DTA 71 y DT 72, donde aparecen Ofilión y Ofílime, los dueños de la taberna “Olimpo”.

La mayoría de *defixiones* suelen datarse ya en el siglo III a.C.: como la DTA 30, donde se maldice a un κάπηλος llamado Museo y a una κατηλὶς que responde al nombre de Hilara; del siglo III a.C. es también la larga maldición contenida en la DTA 68, donde figuran muchas mujeres, muchas de ellas aparentemente relacionadas con burdeles y proxenetismo (μαστροπός), donde aparecen tabernerías, entre ellas una tal Partenio; o la casi ilegible DTA 125 de Patisia donde figura una κατηλὶς cuyo nombre se ha borrado,

---

<sup>759</sup> El fragmento, que ha llegado a nosotros a través de Ateneo de Naucratis (656f) tiene una traducción un tanto dudosa y complicada: δελφάκια parece ser el diminutivo de δέλφαξ, “cerdo”. La traducción que ofrece Olson al fragmento es “in the same way that women who run shops raise *delphakia*”, traduciendo *kapelides* como vendedoras al por menor, pero dudando del sentido que tiene *delphakia* en el texto. Lo cierto es que sin el contexto y el sentido real de *delphakia*, poca información podemos extraer del fragmento, más allá de que, por algún motivo, se usa la forma femenina de *kápelos*. El cerdo “adulto” en griego, χοῖρος, tenía connotaciones eróticas y podía aludir a los órganos sexuales femeninos, especialmente en la comedia (ej: Ar. Ach. 720-784), pero no sabemos hasta qué punto *delphakia* podía desempeñar o no un papel parecido, más cuando Esquines el Socrático no era un comediógrafo sino un filósofo.

<sup>760</sup> La *defixio* más antigua en la que aparece un κάπηλος es a SGD 91, de Gela (Sicilia), datada en torno a mediados del siglo V a.C. Esta *defixio* parece centrada en atacar personalmente a las personas que menciona a fin de que un amigo del que maldice salga beneficiado en un concurso en el que compite con ellos.

Otras *defixiones* datadas en el siglo IV a.C. donde aparecen taberneros y tabernas, es la DTA 75 (de Atenas), la SGD 43 donde sale un listado de hombres (Ofelión, Melancio, Sirisco, Piscias, Hecateo y Zopirón) cada uno asociado con un κατηλῖον.

<sup>761</sup> La lectura de esa γραυς κατηλὶς es un tanto controvertida: W. Peek (Cf. "Attische Grabschriften II", 1956) leyó como Μυρτάλη γραυς καὶ παῖς (Mirtale la vieja y el niño/esclavo), interpretación sobre la que se apoya Amor López para realizar su traducción (López, 2001: nº 205). Sin embargo Jordan consideró que γραυς καὶ παῖς no era correcto, y que lo que ponía en realidad era γραυς κατηλὶς (Jordan 1985: 156). Al contrario de lo que postula López (que esta *defixio* podría ser incluso de finales del siglo V a.C.), Jordan considera que el tipo de letra la hacen posterior al siglo IV a.C. (Jordan 1985: 156).

como tampoco nos ha llegado el nombre de la *καπηλίσ* de la DTA 138 (si bien esta maldición no ha podido ser fechada).

Más allá de las *defixiones*, hasta el momento solo disponemos de una inscripción<sup>762</sup>, datada en algún momento del siglo IV a.C., en la que figura una tal Tracia *καπηλίσ* (línea 51) dentro del listado de personas manumitidas (IG II<sup>2</sup> 1557.51 = SEG 18:36)<sup>763</sup>.

En cuanto a las fuentes iconográficas, disponemos de muchas y variadas escenas en vasos de pinturas rojas donde las figuras centrales se sirven vino y el vino desempeña un papel fundamental en la imagen, escenas que generalmente muestran ambientes de un simposio<sup>764</sup>. Interesa especialmente la escena que refleja un *stamnos* ateniense (nº 207195) encontrado en Gela (Sicilia), datado en el siglo V a. C., en el que aparece un grupo de mujeres llevando *skyphoi* para servirse vino en un ambiente festivo, que los investigadores han identificado con la celebración de las fiestas Dionisias. Una de las mujeres del vaso está llenando de vino su *skyphos* utilizando un cazo. El vino se encuentra dentro de un gran *stamnos* colocado sobre la mesa, y, según parece, están haciendo cola todas las mujeres que aparecen para llenarse sus copas<sup>765</sup>.

---

<sup>762</sup> He descartado la inscripción IG II<sup>2</sup> 1533 que incluye Brock (1994: 341). En teoría, aparece una *καπηλίσ* en la línea 16, pero no la he identificado.

<sup>763</sup> Toda la inscripción es ampliamente analizada por Lewis en *Hesperia* 28 (Lewis, 1959: 208-238) y un año después en el SEG (1960: 18-28). Lefkowitz y Fant traducen *kapelis* como “groceress” (tendera) (Lefkowitz; Fant, 1982: 29); Brock, en cambio, la asocia con las posaderas y no le da una traducción directa (Brock, 1994: 341).

Para las mujeres que aparecen en la inscripción he seguido la interpretación de Lewis en *Hesperia* (=SEG 18:36), si bien he añadido las equivalencias para identificarlas en las *Inscriptiones Graecae* :

Ὀραῖττα καπηλί (Lewis, *Hesperia* 28: A. 493); (col.II lín. 51 del IG II<sup>2</sup> 1557).

Ἰταμή ταλασι (Lewis, *Hesperia* 28: A. 497); (col.II lín. 55 del IG II<sup>2</sup> 1557).

Δημητρ[ία] κιθαρῳιδὸ (Lewis, *Hesperia* 28: A. 505); (col.II lín. 63 del IG II<sup>2</sup> 1557).

Ὀλυμπιάς ταλασι (Lewis, *Hesperia* 28: A. 518); (col.II lín. 76 del IG II<sup>2</sup> 1557).

<sup>764</sup> Dos ejemplos de escenas de simposio:

La copa ática de pie bajo, de figuras rojas, AN1891.688, encontrada en Gela (Sicilia) y datada entre el 500 a.C. y el 475 a.C., que presenta la escena de simposio donde un joven semidesnudo parece dirigirse a un lugar donde beber llevando una copa en la mano derecha. La copa se encuentra en el Ashmolean Museum en Oxford pero no está expuesta al público [aunque puede verse en <http://collections.ashmolean.org/object/386776> , consultado 08/08/2018].

El *skyphos* de figuras rojas, de producción ática y datado en el período arcaico (520-500 a.C.), presenta en uno de sus lados a dos jóvenes desnudos sirviéndose vino con diferentes tipos de copas. La copa AN1896-1908.G.276 está expuesta en el Ashmolean Museum en Oxford [y puede verse en <http://collections.ashmolean.org/object/387562> , consultado 08/08/2018].

<sup>765</sup> La pieza actualmente pertenece a la colección G289.7 del Ashmolean Museum en Oxford [se puede ver en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/6B9E5CE7-410F-4179-A765->

Solo se han encontrado dos posibles pinturas sobre cerámica que muestren escenas de venta de vino. Henry Immerwahr fue el primero en escribir sobre ellas, identificándolas como “Athenian wineshops” (Immerwahr, 1948). Una es la R. 279, una pintura ática de figuras negras presente en un ánfora de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas: el vendedor, un hombre barbudo, tiene la mano extendida para recibir una pieza de dinero que le tiende una mujer (posible cliente). Hay otros cuatro personajes más, dos hombres situados detrás de la mujer, barbudos, y otros dos hombres detrás del vendedor, hablando entre sí, uno de ellos cargando un ánfora sobre el hombro, vistiendo una túnica corta. Colgando en el fondo de la pared hay un *olpé* suspendido (lo que podría indicar que es una escena de interiores)<sup>766</sup>.

La otra pintura sobre cerámica ática es de figuras rojas, presente en el fondo de *kylix* de pie bajo, cuyo número de identificación es 205299 y que pertenece a una colección privada americana<sup>767</sup>. Aunque Immerwahr ya había escrito sobre ella décadas antes, Davidson la recuperó del olvido y la utiliza como posible representación visual de un *kapeleîon*:

“The mouth of the buried cistern or *lakkos* is behind the youth who asks for ‘*trikotylos*’, cheap wine sold at three obols a *chous*. An *oinochoe* or pitcher hangs behind him in case he wants to drink it on the premises. He is either opening the amphora or tasting wine with a sponge, which may symbolize thirst, or greed for wine. In the other hand he carries a bag of money to pay for it” (Davidson, 1997a: 56).

Arqueológicamente, los *kapeleîa* han sufrido de entrada las mismas dificultades para ser identificados que los *pandokeîa*<sup>768</sup>, si bien han contado con la ventaja sustancial de que su producto estrella central (la venta de vino para consumo directo) deja rastro arqueológico en forma de vasos cerámicos, lo que puede ayudar a su identificación. Sin

---

[6A8CA21337D0](#), consultado 10/08/2018]. También se puede consultar en CVA Oxford III I, Plate 28 (1-2)

<sup>766</sup> La información específica ha sido extraída del CVA Belgique, fasc. 2, Bruceles: Musées Royaux d’Art et d’Histoire (Cinquanteaire), III H-e, Plate 16 (5).

<sup>767</sup> Esta pieza se puede consultar en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/5BA7E933-01C4-4316-B58C-631C61567D45>, [consultado 10/08/2018]. También se puede encontrar en CVA USA, fasc. 8 Fogg Museum and Gallatin Collections, Plate 19.2., donde data alrededor del 490-480 a.C., a la manera de Douris. Immerwahr retrasa la datación al 470 a.C. (Immerwahr, 1948: 184).

<sup>768</sup> Que el edificio *per se* no marca su función y que muchas veces la correcta identificación dependerá de los restos que se hallen dentro del recinto, restos que, si son perecederos, nunca llegarán a nosotros.

embargo, como Blazeby puso de manifiesto en su tesis doctoral, hay una inexplicable ausencia de los “bares” de la Grecia Clásica en los apuntes y diarios de las excavaciones arqueológicas, lo que no concuerda con los datos literarios que disponemos (Blazeby, 2006: 11)<sup>769</sup>. Broneer fue uno de los pocos que a mediados de los años cincuenta sí supo identificar como tabernas los 31 recintos hallados en el primer piso de la stoa sur de Corinto (Broneer, 1954). En su tesis, Blazeby identifica en Atenas como casos “for casual and commercial drinking” los depósitos U 13:1 y R 13:4 y la zanja H 4:5 del Ágora, así como el Edificio Z del Cerámico (Blazeby, 2006: 166-182). De las identificaciones de *kapeleía* más recientes es el análisis arqueobotánico realizado por Evi Margaritis en el Edificio Δ del yacimiento de Krania al sur de Macedonia (Margaritis, 2014: 103-104).

Finalmente, en lo referente a la manera en la que se han traducido los términos principales en este apartado, se ha optado por “vendedoras de vino” en aquellos casos que parezcan aludir a dicha venta de vino (para consumo directo) en lugares no fijos ni específicos, mientras que en los casos en los que parezca clara la identificación de este servicio con un lugar específico (*kapeleion*), se utilizará la terminología de tabernas y tabernerías<sup>770</sup>. En aquellos casos en que se ha considerado que cualquiera de las dos acepciones es posible, se ha optado por dejar el término en griego o su transliteración.

## Espacios de trabajo

Como ya hemos adelantado, en las fuentes se detectan dos maneras diferenciadas de vender vino para consumo directo: en una se percibe cierta movilidad del κάπηλος y la καπηλίσ a la hora de venderlo, mientras que en la otra la venta parece asociada a un lugar fijo o local, generalmente denominado καπηλεῖον.

---

<sup>769</sup> Blazeby pone de manifiesto una reticencia de los directores de excavaciones a intentar identificar edificios como posibles tabernas ya que, de entrada, dudan de su existencia, al no detectar que tengan una forma arquitectónica específica a la que asociarlos (Blazeby, 2006: 89), lo que es especialmente llamativo al comparar con la búsqueda e interpretación de zonas de habitación dedicadas a los simposios de la élite, que sí han tenido su lugar en las interpretaciones arqueológicas (Blazeby, 2006: 11).

<sup>770</sup> Es el término que más ajustado he encontrado en castellano, sin perder de vista las implicaciones con las que puede ir asociadas estas palabras, ya que el propio término “taberna” procede directamente del latín, y define una realidad de un negocio que podría ser muy distinto al de la Atenas de los siglos V y IV a.C.

### *Carretas y tenderetes*

Percibimos la movilidad de esta venta en *Lisístrata*, cuando el Comisario echa en cara a las presentes su desmedida afición al vino y señala el peligro que suponen las mujeres *ἐάνπερ πλησίον κάπηλος ἦ* “cuando está cerca un vendedor de vino” (Ar. *Lys.* 465-466). Esta movilidad del κάπηλος venía justificada, entre otras cosas, por que transportaba el vino y lo vendía (posiblemente) desde su carro, tal y como recoge el fragmento de *Esopo* de Alexis:

Esopo: Sí que es refinada esta costumbre vuestra, Solón. (...)

Solón: ¿A cuál te refieres?

Esopo: En los banquetes no bebéis vino puro.

Solón: Es que no es fácil, porque lo venden en las carretas ya mezclado (*πωλοῦσι γὰρ ἐν ταῖς ἀμάξαις εὐθέως κεκραμένον*), no para sacar provecho alguno, sino pensando en los compradores (*τῶν δ' ὄνουμένων*), en que conserven la cabeza sana después de una borrachera (*ἐκ κραιπάλης*) (...) (Alexis, *Fr.* 9 Kassel-Austin)

Quienes lo venden en las carretas (*ἄμαξα*) no son otros que los κάπηλοι, tal y como demuestra la alusión directa a estos cuando Ateneo de Naucratis introduce este fragmento, contando la anécdota de Lisandro:

“(...) no careció de gracia el espartiatá Lisandro (...) cierta vez que andaban vendiendo el vino aguado los vendedores en su campamento (*τὸν οἶνον ὑδαρῆ πωλούντων τῶν καπήλων ἐν τῷ στρατοπέδῳ*), les ordenó venderlo ya mezclado, para que tuvieran [los *kapeloi*] que comprarlo más puro”<sup>771</sup> (Ath. 431d).

James Davidson señala que la práctica de vender vino desde carretas pudo también estar conectada no solo con moverse en busca de clientes, sino también con trasladarse a lugares estratégicos, como podían ser las fuentes, lo que permitía al vendedor mezclar el vino con agua fresca para que el cliente lo bebiera allí mismo (Davidson, 1997b: 393). Davidson se apoya precisamente en un pasaje de *Antidosis* de Isócrates, en el que el orador critica la “disipación” de la juventud, sus simposios, el alcoholismo extremo desde la mañana a la noche, y remata diciendo: “Puedes ver a algunos enfriando su vino en las Nueve Fuentes (*Ἐννεακρουνου ψύχουσιν οἶνον*), a otros bebiendo en tabernas (*ἐν τοῖς καπηλείοις πίνουσιν*) (...)” (Isoc. 15.287).

---

<sup>771</sup> He alterado la traducción de J. Sanchis Llopis, R. Montañés Gómez, y Jordi Pérez Asensio (BCG) para mantener los parámetros que he establecido para traducir *kapelos*.

También cabe la posibilidad de que, dependiendo de la confluencia del lugar donde se colocara para trabajar, el vendedor de vino montara una especie de puesto o tenderete temporal, tal y como señala Blazeby (2006, 45-46), lo que ya habíamos visto hacer a otros vendedores en el ágora<sup>772</sup>.

Es difícil aventurar si el vendedor de vino llevaba sus propias cotilas que le eran devueltas después de la ingesta por parte de sus clientes, o si los clientes abonaban también el precio del contenedor, o si (más probable), los hombres que pasaban el día fuera de casa trabajando llevaran su propia jarra o cotila para rellenarla y beber, incluso para hacerlo dentro del tabernas-establecimiento (Blazeby, 2006: 88).

### ***La taberna griega***

Por otro lado, parece que la venta de vino también se hacía desde emplazamientos fijos reconocibles en el barrio, lo que podría aludir tanto a tiendas fijas como aproximarse más a nuestro concepto de “tabernas”. En este sentido, las referencias al “κάπηλος del vecindario” no son pocas: las tenemos en Nicóstrato, *Fr. 22 Kassel-Austin* (ὁ κάπηλος γὰρ οὐκ τῶν γειτόνων), en Antífanos *Fr. 25 Kassel-Austin* (γείτων ἐστὶ τις κάπηλος), e incluso en femenino en Aristófanes, ἐστὶν ἡ καπηλὶς ἢ ἄκ τῶν γειτόνων (*Ar. Pl. 435*). La estructura del “tabernero del vecindario” aparece incluso en una de las *defixiones* contra un tal Calias, *Καλλίαν: τὸν κάπηλον τὸν ἐγ γειτόνων* (DTA 87). Eubulo, *Fr. 80 Hunter* no sigue esta estructura frecuente pero también alude a un emplazamiento fijo cuando dice que “pues resulta que había enfrente justo de mi casa una taberna nueva y grande (καὶ γὰρ ἔτυχεν ὄν καταντικρὺ τῆς οἰκίας καινὸν καπηλεῖον μέγα).

Otro punto de interés es que en algunas *defixiones* las tabernas parecen tener un nombre distintivo<sup>773</sup>, como sucede con las tabernas referenciadas en el DTA 70: *Olimpo*, regentada por un tal Ofilión, y la taberna *Agatón* de Melantio<sup>774</sup>. El caso de la *Olimpo* es especial, ya que aparece unido a Ofilión en otras dos tablillas más: la DTA 71, donde

---

<sup>772</sup> *Vid.* apartado 4.1.1.

<sup>773</sup> Escribo el “parecen” porque también podrían interpretarse como meras descripciones del establecimiento o de los dueños, como ya veremos, pero a mi juicio, López Jimeno acierta al considerar en sus traducciones que son los nombres propios de los establecimientos.

<sup>774</sup> DTA 70 (=DT 70): “Ato con un conjuro las cosas de Ofilión, y a Ofilión, y su taberna *Olimpo* (καταδήω τὰ Ἰφιλίων[ος] καὶ Ἰφιλίω-να καὶ τὸ καπηλ(ε)ῖον Ὠλυμπον)”. “Ato con un conjuro todas las cosas de Melantio, y su taberna *Agatón* (...) ([κ]αταδέω τὰ Με-λαμθίου ἅπαντα καὶ τὸ καπηλ(ε)ῖον Ἀγάθωνα.)”.

aparece junto a una tal Ofilime<sup>775</sup>, también mencionada en el DT 72, donde vuelve a aparecer Olimpo<sup>776</sup>. Aunque Olimpo no aparece mencionado en el SGD 43 (datada en el siglo IV a.C.), sí lo hace Ofilión y otros taberneros que ya habían sido mencionados en otras tablillas en las que aparece este tabernero<sup>777</sup>, lo que ha llevado a plantearse si estamos hablando de las mismas personas en un margen temporal muy cercano, entre los siglos IV y III a.C.

Otras tabernas mencionadas en las *defixiones* tienen nombres meramente descriptivos, como sucede con la maldición datada en el siglo IV a.C., DTA 87, en la que se menciona τὸ καπηλεῖον τὸ φαλακροῦ *La taberna del calvo*, la taberna de Antemión *La próxima* (τὸ Ἄνθεμίωνος καπηλεῖον τὸ πλησίον) y la taberna de Manía *Junto a la fuente* (Μανίαν τὴν κάπηλιν τὴν ἐπὶ κρήν(η)ι. Gager considera que, con la excepción *La taberna del Calvo*, que podía ser bastante habitual, los demás nombres no son tales sino meras indicaciones de dónde se podía encontrar el establecimiento (Gager, 1999: 157), opinión que comparten Lefkowitz y Fant (1982: 29), pero no López Jimeno (2001). Lionel Casson pone de ejemplo los versos de *Pseudolus* de Plauto donde el esclavo explica las indicaciones que le ha dado su amo sobre el lugar al que debe acudir; da una serie de puntos de referencia (el séptimo edificio desde la entrada de la ciudad, la tercera posada fuera de la ciudad, el templo de Diana...) <sup>778</sup> que ilustran muy bien la diferente organización mental necesaria para orientarse y quedar en lugares cuando las calles no tienen su propio nombre ni suele existir una organización urbanística previa (Casson, 1979: 86). Así pues, es más que posible que los nombres descriptivos fueran dados por los lugareños, más que por el dueño o la dueña de la taberna, y que con el paso del tiempo

---

<sup>775</sup> DTA 71 (=DT 71): “Ofilión, Ofilime, Olimpo. Ato con un conjuro el negocio de Ofilión y su actividad. (...) (Ὀφιλίων Ὀφι(λ)ίμη Ὀλυμπος. καταδέω τὸ ἐργαστήριον τὸ Ὀφι-λίωνος καὶ τὴν ἐργασία[v.]) He variado ligeramente la traducción de López Jimeno cambiando “taberna” por negocio, por el uso de *ergastérion* de la *defixio* (siguiendo la traducción de John Gager, 1999: 165), aunque con bastante seguridad dicho negocio se trate de una taberna, comparando esta maldición con otras, que parecen dirigidas a estos mismos individuos. Es muy posible, por tanto, que las otras personas mencionadas en esta *defixio* (Hecateo, Manes, Fema e Irene) sean taberneros y taberneras cuyos negocios el o la autora de la *defixio* quiere perjudicar.

<sup>776</sup> DT 72: “Hago una atadura a Ofelión y a Ofélina y al Olimpo, (...) (καταδήω Ὀφιλίωνα καὶ Ὀφιλίμη(γ) καὶ Ὀλυμπ[ο]ν)”. Otros nombres que aparecen en la inscripción y que podrían ser de otros taberneros o taberneras son Pistias y Magadis, Protos y a Cado, Teocleides y Melas, Como y a Báquide, Quito.

<sup>777</sup> Melantio (¿el dueño de Agatón u otro diferente?), Sirisco, Pistio y Manes (DTA 70=DT 70), Hecateo y Manes también en DTA 71 (= DT 70), Pistias (¿o Pistio?) (DT 72). Los que solo aparecen en este SGD 43: Zopirión y Heraclides.

<sup>778</sup> Plautus, *Pseudolus* 596-7, 658 (cf. Casson, 1979: 340).

se quedaran como nombres propios. El caso contrario podía ser el de tabernas como *Olimpo* y *Agatón*, cuyo nombre podría haber sido puesto por el propietario.

En cualquier caso, resulta llamativo que la comedia no aprovechara los nombres de estos establecimientos como fuente de sátira o broma. Puede que simplemente no haya coincidido con los fragmentos que nos han llegado o que realmente hasta bien entrado el siglo IV a.C. en adelante no se pusiera nombre propio a las tabernas, momento que coincide con el florecimiento de la denominada Comedia Nueva, que miraba menos a la *polis* y más a los líos y desventuras de personajes arquetípicos.

A la hora de analizar el espacio en sí de la tienda-taberna, uno de los rastros arqueológicos que han podido ser identificados como varias *kapeleia* son los hallados en Corinto, datados en el tercer cuarto del siglo IV a.C., momento en el que Corinto se convirtió en la capital de la Liga regida por Filipo II de Macedonia. Broneer señala que la stoa sur es resultado de los esfuerzos de Filipo por doblar el área del ágora de la ciudad. La stoa tenía dos alturas, siendo la segunda probablemente utilizada para albergar a los muchos visitantes que llegaran a la capital. El primer piso fue identificado por Broneer como la zona de tabernas (hasta 31 en total, concentradas en el primer piso de la stoa), tanto por el fácil acceso que tenían a las fuentes que servían para enfriar el agua con la que se mezclaba el vino como los restos de vasos cerámicos encontrados<sup>779</sup> (Bronner, 1954: 98-99). Evi Margaritis identifica el Edificio Δ del yacimiento de Krania como una taberna, y lo hace reparando en el pequeño tamaño del edificio (que para ella es atípico de las casas domésticas de época helenística), en la gran cantidad de restos de vasos cerámicos y en la cantidad de restos orgánicos hallados en ellos (y en las inmediaciones) (Margaritis, 2014: 107).

Este podría ser el tipo de negocio que representan los vasos de figuras negras (R. 279) y de figuras rojas (nº 205299) donde parte del espacio de la taberna (en la trastienda) estaría dedicado a almacenar las reservas de vino<sup>780</sup>. O incluso a venderlo, actuando como cualquier otra tienda fija.

---

<sup>779</sup> “The frequent occurrence of mixing bowls, wine pitchers and drinking cups and the inscribed names of deities and personifications invoked at drinking parties shows clearly that the shops served as taverns” (Broneer, 1954: 98).

<sup>780</sup> En ambas pinturas hay un vaso colgando en la pared, al fondo de la escena, que actuaría (como en otras pinturas cerámicas) para indicar que el espacio que representa es el interior de una casa o establecimiento.



## Labor: pormenores de la venta de vino

### *El vino*

La venta estrella de los *kapeloi* era el vino para consumo directo, lo que significa que se vendía ya rebajado con agua. Esta costumbre pudo haber surgido de la necesidad de bajar la alta graduación que tenían los vinos griegos que, por el clima y el tipo de tierra, podían llegar a los 15-16° de alcohol (Davidson, 1997a: 40). No obstante, naciera o no de esta necesidad específica, parece claro que rebajar el vino con agua se convirtió en un distintivo cultural griego<sup>781</sup>.

En algunas fuentes parece que el vino era rebajado por el propio κάπηλος: “Un vecino mío es tabernero. Este, al punto, cada vez que vengo sedienta, es el único que sabe cómo mezclármelo. Ni aguado ni puro sé yo nunca beberlo (οὔθ’ ὕδαρες οὔτ’ ἄκρατον οἶδ’ ἐγώ ποτε πιούσα)” (Antífanos, *Fr.* 25 Kassel-Austin). La proporción correcta de agua y vino es un misterio no solo para nosotros, sino también para los propios coetáneos, ya que no existía un consenso real sobre cuál era la proporción óptima de líquidos<sup>782</sup>. También es cierto que este intento de normalización de las proporciones parece más asociado al ambiente de simposio que el de la taberna: tal y como se puede apreciar en el fragmento de Antífanos, es muy posible que el tabernero o la tabernera ajustaran la proporción más o menos al gusto del consumidor, o que ya tuvieran preparada una mezcla que fuera la estándar en su establecimiento. Por otro lado, si esta mezcla pecaba de ser demasiado aguada el tabernero y la tabernera podían ser acusados de estafa, una acusación que, como veremos, parecía intrínseca al negocio.

---

<sup>781</sup> Davidson señala que la costumbre griega de rebajar el vino no era compartida por otras culturas de la Antigüedad (Davidson, 1997a: 46), por lo que no es de extrañar que los propios griegos considerasen esta costumbre no solo como un rasgo de su propia identidad, sino que lo convirtieran, dentro de su propio imaginario, como un signo de medida y civilización, siendo lo contrario, el beber el vino sin rebajar, un signo de desmesura y mala educación, típico de mujeres y bárbaros (*vid.* apartado 2.1.2).

<sup>782</sup> Davidson dice que en algunas fuentes la proporción de un tercio de vino podía ser considerado demasiado fuerte y que iba en contra de la costumbre, y solo un cuarto de vino era considerado excesivamente “flojo”. Probablemente la mezcla más aceptable estaría en algún punto entre los dos séptimos (es decir, dos partes de vino por cinco de agua) (Davidson, 1997a: 46).

También cabe considerar que las proporciones dependieran de otros factores, como de lo fuerte que fuera el vino o de las costumbres locales en cada región griega. El sabor del vino también dependía de las condiciones climáticas de la región donde habían crecido los viñedos, aunque no era el único factor: el vino absorbe el sabor del contenedor donde se transportaba y/o almacenaba, principalmente la brea o resina con las que se solían cerrar las ánforas, o el pellejo de cabra de los botijos (Davidson, 1997a: 40).

En Dífilo, en cambio, parece que el tabernero o la tabernera adquirirían el vino ya rebajado y lo servía tal cual se lo habían vendido:

“¡Ay brutonera, también aquella jarrilla de los poderosos! Puede entrar a las catas bajo mano, y hacer negocio, mientras, como en un préstamo, quede un solo tabernero engañado por un vinatero (εἷς λοιπὸς ἢ κάπηλος ἡδικημένος ὑπ’ οἰνοπώλου)” (Dífilo, *Fr.* 3 Kassel-Austin).

No obstante, la otra manera de entender este fragmento es que los y las κατήλιδες eran susceptibles de sufrir las mismas estafas de las que se les acusaba: que les vendieran vino ya aguado, dado que no parece que los taberneros ni las taberneras fueran los productores del vino que vendían. Los proveedores de vino debían ser, por un lado, los productores locales, los que Dífilo llama οἰνοπωλαι. Como ya vimos, el sufijo -πωλης, típico de los vendedores al por menor del ágora, podía ser indicativo de que el vendedor había producido lo que vendía<sup>783</sup>. En este caso, el οἰνοπωλης podría ser un campesino (o su representante del mismo: un hijo, un familiar, un esclavo...) que vendía el vino producido en su viña a un intermediario, que podía ser el κάπηλος, interesado en venderlo a su vez preparado para el consumo directo. Por otro lado, los proveedores de vino para las tabernas podían ser también los comerciantes al por mayor, que lo traían en ánforas cargadas en su barco de otras partes del mundo griego. Por esta razón y en cierta manera, los taberneros de ambos sexos no dejaban de ser meros intermediarios y esto les hacía doblemente dependientes: de los productores para tener mercancía que vender, y de los compradores.

Blazeby también considera otros factores que pudieran contribuir a que una taberna gozara de buena reputación: que se utilizaran medidas justas para servir, que el vino fuera de buena calidad, que el ánfora en el que se almacenaba no llevara abierta demasiado tiempo, que los posos estuvieran debidamente colados, que el vino tuviera cierto aroma, que fuera limpiamente mezclado con agua fría y/o que fuera servido en unas copas atractivamente pintadas (Blazeby, 2006: 25).

### ***Las copas***

El objeto que se utilizaba para servir el vino era el *ciato* (κυάθος), una especie de vaso con forma de cucharón, o un cazo, como se puede ver en la citada imagen del

---

<sup>783</sup> En el caso de las mujeres era más seguro que el de los hombres, no obstante.

*stamnos* (n° 207195). Sin embargo, no parece que en las fuentes se recalque tanto el instrumental del que se servían los κάπηλοι para servir el vino, como se enfatiza el tipo de copas empleadas en las tabernas:

Uno de los tipos de copa asociados a taberneros que aparece más veces en las fuentes era el κάνθαρος (“escarabajo”). Este tipo de copa, con dos grandes asas, aparece referenciado en Alexis, *Fr.* 120 Kassel-Austin, hablando de alguien (un tal Hermaísco) que bebe en una taberna “apurando un *kantharos* de estos gordos” (τῶν ἀδρῶν τούτων τινὰ κάνθαρον). El tamaño del *kantharos* también es puesto de relieve en Eubulo: “(...) tras pedirle al tabernero que me mezclara una jarra de a óbolo y me sirviese el escarabajo más grande (τὸν κάπηλόν μοι Χόα ὀβολοῦ παραθεῖναι θ’ ὡς μέγιστον κάνθαρον). Y el escarabajo estaba de nuevo vacío; cómo se seca. (...)” (Eubulo, *Fr.* 80 Hunter). Quizás por la copa se llamó “*Kanthalos*” al proverbial tabernero que por su mezquidad fue condenado a muerte por maldad y traición (Filemón, *Fr.* 33 Kassel-Austin), dando lugar al refrán “sabe más que Cántaro” recogido por Zenobio<sup>784</sup>. Además, los vasos más numerosos encontrados en el Edificio Δ de Krania corresponden, precisamente, a *kantharoi* (Margaritis, 2014: 117).

La cotila (κοτύλη), además de ser una unidad de medida como hemos visto<sup>785</sup>, era otra de las copas típicas relacionadas con el ambiente de taberna, y por eso Blepsidemo, al confundir a Pobreza con una καπηλίσ se pregunta si es “esa del vecindario que siempre me sisa con las copas (ἢ ταῖς κοτύλαις ἀεὶ με διαλυμαίνεται)” (Ar. *Pl.* 435-437). Cuando el personaje Esmicrines de Menandro se queja de su yerno, comenta cómo “esto es verdaderamente increíble, que uno se obligue a sí mismo a beber cuando está pagando a un óbolo la cotila (κοτύλην τις τούβολ[οῦ] ὀνοόμενος)” (Men. *Epit.* 130-131). La cotila como unidad de medida para beber también está presente en Ferécrates *Fr.* 179 Kassel-Austin: “No para vender por copa (μηδὲν κοτυλίζειν), sino para repartir indiscriminadamente (ἀλλὰ καταπάττειν χύδην)”. Por lo que se percibe en uno de los fragmentos de Dioniso, podía haber cotilas más grandes, como parece indicar su mención de “los vasos de dos cotilas, de tres (δικότυλοι, τρικότυλοι)” (Dioniso, *Fr.* 5 Kassel-Austin).

---

<sup>784</sup> En contraposición sería el tabernero nombrado en *Gorgias*, Sarambo, un kapelos que Platón menciona positivamente junto con Tearión el *artokopos* y Miteco, el autor del libro de cocina siciliana (Pl. *Gorg.* 518b). Davidson planteó que quizás la mención de Platón se deba a las particulares buenas dotes de Sarambo como tabernero (Davidson, 1997a: 54).

<sup>785</sup> 270 ml aprox., media pinta.

### *Vinagre, comida y antorchas*

Además del vino propiamente dicho, ya hemos visto que las tabernas también ofrecían otros productos relacionados, como el vinagre (Nicostrato *Fr.* 22 Kassel-Austin). Objeto de debate sería si en las tabernas también se ofertaba comida, como los pastelitos, miel e higos secos que el dios Hermes menciona en uno de los pasajes de *Pluto* (Ar. *Pl.* 1120). Si bien Sommerstein da en la clave al señalar que el pasaje no debería entenderse como los alimentos que vende la *καπηλίσ* sino ofrendas que esta hace al dios a Hermes en calidad de dios el comercio (Sommerstein, 2001: 210), tampoco sería descabellado pensar que en un establecimiento donde se vende alcohol también se ofertaran alimentos ligeros con los que acompañar la ingesta, del mismo modo que se hacía en los simposios. Margaritis, basándose en los restos arqueobotánicos<sup>786</sup>, plantea que entre las comidas que se pudieran servir en un *kapeleion* estuvieran cereales (probablemente en forma de pan), legumbres (lentejas, guisantes...), frutos secos (almendras, avellanas, nueces, piñones...) y olivas, entre otros, además de pescados y carnes (Margaritis, 2014: 108, 116)<sup>787</sup>.

En cuanto a la venta de lámparas y antorchas<sup>788</sup>, es comprensible que una taberna también vendiera los medios para que la clientela que no hubiera ido preparada pudiera alumbrar su camino de vuelta en mitad de la noche. Después de todo, es la misma situación en la que se veían los simposiastas al volver a casa, siendo fácilmente reconocibles por las coronas de flores y las antorchas. Davidson señala que por ese motivo es la mujer del tabernero y no otra la que trae las antorchas en *Lisístrata* (Ar. *Lys.* 49) (Davidson, 1997b: 392). Además, solo si el *καπηλεῖον* es una taberna (y no una tienda donde se vende de todo, como otros han sostenido) puede entenderse que Eufileto acuda al *καπηλεῖον* de su barrio para comprar antorchas en mitad de la noche. Difícilmente una tienda “que vende de todo” atendería a un cliente en mitad de la noche, mientras que esta circunstancia sería comprensible si estuviera acudiendo a una taberna o a una tienda-taberna (Lys. 1. 24: καὶ δᾶδας λαβόντες ἐκ τοῦ ἐγγύτατα καπηλείου εἰσερχόμεθα).

---

<sup>786</sup> Encontrados en el Edificio Δ de Krania (sur de Macedonia) (Margaritis, 2014).

<sup>787</sup> No obstante, no podemos olvidar que dentro de la datación de los restos, del siglo I a.C. al siglo II d.C. (Margaritis, 2014: 113), la comida que se servía en un *kapeleion* podría no corresponderse exactamente con nuestro período de análisis (siglos V-IV a.C.), aunque los datos pueden ser orientativos.

<sup>788</sup> Nicostrato, *Fr.* 22 Kassel-Austin; Lys. 1.24.

### ***Otros servicios: juego, entretenimiento y sexo***

Además del vino, el *kapeleion* podía ofrecer otro tipo de servicios a fin de mantener a su clientela entretenida: en los restos arqueológicos de la *stoa* sur en Corinto se ha encontrado en las fuentes restos de flautas de hueso y marfil, mesas de mármol utilizadas como tableros de juego y un gran número de astrágalos frotados y pulidos por el uso, lo que a juicio de Broneer es prueba de juegos, apuestas y entretenimiento profesional que podían ofrecer las tabernas (Broneer, 1954: 98).

Así pues, además de vino y comida, la taberna podía ofertar varios tipos de entretenimiento (intérpretes musicales, bailarinas...) y, por descontado, podía ser un lugar donde encontrar sexo<sup>789</sup>. Similar al caso de las prostitutas que pudieran trabajar en las posadas, las que acudían a la taberna podían ser libres trabajando por su cuenta o esclavas prostituidas enviadas allí desde el burdel<sup>790</sup>. Cabe la posibilidad, incluso, de que estas fueran propiedad de los dueños de la taberna. La asociación de las tabernas con la prostitución parece ir más allá de la simple mala reputación de los *kapeleia* (tal y como analizaremos a continuación), sino que se sustentaba en una realidad cotidiana que *defixiones* como DTA 68 y DTA 75 parecen refrendar.

La DTA 68 en la que se maldice a un buen número de mujeres, entre otras, a una tal Partenio y a una tal Anita, ambas identificadas como *καπηλιδες* (además de una tercera de la que se ha perdido el nombre<sup>791</sup>), aparecen también una tal Arescusa alcahueta, a una “vendedora de favores” (*Χαριτοπωλις*), a una tal Laconia, concubina de Melas<sup>792</sup> y a varias propietarias de un *ergasterion*<sup>793</sup>, que, como ya vimos, puede ser una alusión velada a un burdel<sup>794</sup> (Gager, 1999: 161).

La maldición de la DTA 75 (cuya motivación, plantea Gager, pudo ser eliminar la competencia que suponía para quien maldecía) se lanza contra hombres y mujeres,

---

<sup>789</sup> Vid. apartado 3.2.3.

<sup>790</sup> Vid. apartado 3.2.2.

<sup>791</sup> Cara a, lín. 5 (Παρθένιον τὴν κάπηλιν).

Cara b, lín. 6 (Ἀνύ[τ]αν τὴν [κά]πη(λι)ν).

Cara a, lín. 13 (τὴν κάπηλιν).

<sup>792</sup> Cara a, lín. 14 (Ἀρέσκουσαν τὴμ μαστρ[ο]π[ὸν]).

Cara a, lín. 7-8 (χαριτο-πῶλιν).

Cara b, lín 14 (Λάκαιναν τὴμ Μέλανος πάλ(λ)ακα )

<sup>793</sup> Cara a: Filis, (propietarios/as sin nombres).

Cara b: Dífila, Posis, Lisandro, Licia, Lides, Cilix, Melas.

<sup>794</sup> Mientras López Jimeno traduce como burdel los *ergasteria* mencionados, Gager prefiere el sucinto “shop”, si bien apunta en su comentario la posibilidad de que sean alusiones a la prostitución (López, 2001; Gager, 1999: 161).

algunos taberneros (como Rodio), alguno sin que nos haya llegado el nombre<sup>795</sup> y una tal Teodota con un “negocio”, que podría ser o no un burdel, dependiendo del traductor.<sup>796</sup>

## Clientela y precios

Hay un punto que tenemos que tener en cuenta a la hora de hablar de la clientela de un κάπηλος /καπηλίσ: probablemente hubiera una diferencia sustancial de la composición de esa clientela dependiendo de si la venta de vino era ambulante, en un puesto fijo, o si estamos hablando de lo que nosotros denominaríamos una taberna.

Es muy posible que entre la clientela de un vendedor de vino ambulante hubiera mujeres, Aristófanes apunta en esa dirección tanto en *Lisístrata* como en *Tesmoforiantes* (Ar. *Lys.* 465-466; Ar. *Th.* 347-350). En el ánfora de figuras negras mencionado, es la mujer la que paga al vendedor de vino, no los hombres que la escoltan y que se sitúan detrás de ella en la imagen. El *olpé* colgado al fondo de la imagen da a entender que es una escena de interiores, pero el ambiente que se trasluce es el de cualquier tienda comercial, del mismo modo que la escena de la pintura de figuras rojas: la escena es de interiores porque hay un vaso colgado al fondo, pero en esta imagen no aparece el vendedor, solo está el joven comprador (con la bolsa de dinero dispuesta) junto a las ánforas.

Parece que la clientela del vino para consumo directo, tanto ambulante como en un establecimiento a modo de tienda, estaba conformada por hombres y, posiblemente, por mujeres<sup>797</sup>. Sin embargo, en el caso de las tabernas entendidas como establecimientos en los que se ofertaba no solo vino, sino también otras formas recreativas de entretenimiento, sociabilización masculina, etc., la clientela estaría compuesta principal y casi exclusivamente por hombres. Aunque Blazeby ha argumentado a favor de una clientela femenina en las tabernas griegas<sup>798</sup>, la visión que ofrece no parece corresponderse con la visión ofrecida por las fuentes: cuando Blazeby se apoya en la utilización de Aristófanes

---

<sup>795</sup> Cara a, lín. 5: Ῥ]οδίονα κάπ(ηλον)

Cara a, lín. 8-9: Ῥόδιον τὸν κάπηλον

Cara a, lín. 10: τὴν καπήλ[ειαν]

<sup>796</sup> Cara b, lín. 8-9: Θεο[δό]την καὶ τὸ ἐργαστήριον

<sup>797</sup> Ese “posiblemente” se debe a que, como hemos visto, las mujeres no solían ser las encargadas de hacer la compra, como sí lo fue en otras épocas y culturas.

<sup>798</sup> “Those who were not wealthy, privileged and closely guarded citizen women, may not have lost social standing, or suffered a dent in their reputation, by enjoying time and a drink in a bar” (Blazeby, 2006: 29; 29-33).

del tópico de las mujeres como bebedoras de vino insaciables, se olvida de que el comediógrafo siempre las presenta bebiendo a escondidas, en la intimidad de su hogar, o durante festivales, rodeadas de otras mujeres, pero nunca consumiendo vino delante de hombres ajenos a su ámbito familiar. Este era el motivo esencial por lo que, en general, las esposas estaban vetadas en el simposio.

En definitiva, parece poco probable que en el siglo V a.C., cuando el ideal social exigía que la mujer ateniense permaneciera segregada del espacio público masculino, hubiera una clientela femenina en las tabernas. Aunque este paradigma fuera principalmente el de la élite aristocrática, fácilmente habría calado en el conjunto de la sociedad (extranjeras residentes incluidas). Así pues, las mujeres que estuvieran en los *kapeleîa* se entendía que estaban ahí trabajando, bien porque eran las tabernerías y/o las dueñas de su propia taberna, o ayudantes (libres o esclavas) de las mismas, bien porque fueran intérpretes contratadas por el local, o bien porque se tratara de prostitutas esperando trabajar esa noche. De hecho, es bastante probable que cualquier mujer que bebiera sola en una taberna fuera susceptible de ser considerada una prostituta en busca de clientes.

Tampoco podemos olvidar que las rígidas convenciones ideológicas del siglo V a.C. se relajaron a lo largo del siglo siguiente, y que es muy posible que pudiera empezar a haber una clientela femenina en el *kapeleîon*, lo que contextualizaría el caso de la mujer vecina de un tabernero como cliente habitual (Antífanes, *Fr.* 25 Kassel-Austin) o la referencia en Eubulo del aya (τροφοῦς) que se escabulle a la taberna de enfrente de la casa a beber (Eubulo, *Fr.* 80 Hunter). También habría que tener en cuenta que la edad de la mujer era un factor determinante en su libertad de movimiento, y que las mujeres consideradas ya ancianas y no fértiles podrían formar parte de esa clientela de las tabernas ya desde antes del siglo IV a.C. (y sería otra posible explicación a la referencia de esta τροφοῦς de Eubulo si se tratara de una aya de cierta edad). Entrando aún más en el terreno de las especulaciones, cabe la posibilidad de que la taberna a determinadas horas diurnas no fuera un espacio tan puramente masculino como sí parece serlo por la noche. Quizás por el día la taberna actuaba más como una tienda, lo que explicaría mejor que pudiera haber alguna mujer comprando.

Aunque no se puede descartar la existencia de una clientela femenina en la taberna del siglo IV a.C., parece que la clientela habitual estaba compuesta, principalmente, por hombres. La taberna parecía ser el entorno de sociabilización masculina de los ciudadanos

atenienses de pocos recursos (*thetes*), de los metecos, de los extranjeros de paso, e incluso de los esclavos<sup>799</sup>, la alternativa a la cultura del simposio: la cultura popular (Davidson, 1997a: 54). Muchos de estos hombres se reunían para beber en compañía, hablar, jugar a los dados, o incluso, como apuntó Gager, para discutir de negocios (Gager, 1999: 153). Así pues no es de extrañar que, si sumamos alcohol, negocios y sexo, el resultado fuera muchas veces una pelea. La crítica implícita en uno de los fragmentos de Aristófanes parece centrada en los *thetes*, cuando dice “mezcla nuestra ciudad como el vino y véndesela a los pobres por cotila<sup>800</sup>” (Ar. Fr. 699 Kassel-Austin).

En lo referente al precio de la bebida, una vez más, pudo variar mucho del siglo V a.C. a finales del siglo IV a.C., y de nuevo nuestras referencias sobre los precios del vino proceden, sobre todo, de la comedia, una fuente nada fiable que tiende a exagerar (de más o de menos) los elementos centrales sobre los que preparan la broma. Por ejemplo: en *El enfermo de cataratas* de Alexis, uno de los personajes dice que compró tres *choûs* de vino a diez óbolos cada uno (χοῦς τρεῖς, δέκ' ὀβολῶν ὁ χοῦς, Alexis, Fr. 15 Kassel-Austin). Si la medida un *choûs* equivalía a doce cotilas (es decir, 3.24 litros), parece que al comprar tanta cantidad de golpe, la cotila le salía a menos de un óbolo, quizás por eso en el *Arbitraje* de Menandro, Esmicrínos se queja de estar pagando a óbolo la cotila (Men. *Epit.* 126-131), y aun así ese precio es caro poniéndolo en relación con que el aya del *Pánfilo* de Eubulo ha pedido una *chóa* de vino por un óbolo (es decir, doce cotilas por un óbolo) (Eubulo, Fr. 80 Hunter). Para Hunter, casi tres litros y medio de vino es una cantidad enorme para que lo consuma un aya (Hunter, 1983: 173), por lo que es posible que la exageración cómica no sea tanto la relación cantidad-precio sino que esa cantidad sea consumida por una sola persona. El problema nace de nuestro desconocimiento sobre los parámetros reales que la comedia altera para provocar la risa. Sin saber hasta qué punto los precios que dan unos comediógrafos se tienen que entender como una exageración al alza o a la baja, no podemos hacer otra cosa que hipotetizar (Loomis, 1998: 6).

La calidad del vino tenía que ser un factor a tener en cuenta. Una de las breves palabras escritas a modo de conversación en la pintura del *kapeleïon* de figuras rojas (205299) es τρικότυλος, que es lo que parece pedir el joven cliente. Immerwahr se apoyó

---

<sup>799</sup> Isoc. 15.286 parece dar a entender que los esclavos también podían ser parte de la clientela de la taberna si entendemos su crítica como que “antes los buenos esclavos (οἰκέτης ἐπιεικής) huirían de esos espacios” como que ahora no lo hacen.

<sup>800</sup> ἐν τοῖς ὄρεσιν (δ') αὐτόματ' αὐτοῖς τὰ μιμαίκυλ' ἐφύετο πολλά.



en Hesiquio, que dice en su *Lexicon* que “tres cotilas de vino eran lo que se compraba con un óbolo”<sup>801</sup>. Un óbolo por tres cotilas, a juicio de investigador, era un precio excesivo que debía indicar que el vino era de alta calidad<sup>802</sup> (Immerwahr, 1948: 187), mientras que para Davidson sería el precio estándar de un vino barato por un óbolo (casi un litro de vino) (Davidson, 1997a: 41-42, 56).

## Identidad de las *καπήλιδες*

Por las referencias disponibles, parece que las mujeres están poco presentes en la venta ambulante de vino en carro o carreta, ya que todas las menciones aluden a la movilidad del *kapelos* son masculinas. Por otro lado, las mujeres parecen tan presentes y tan activas como los hombres en el trabajo del *kapelleion* del barrio, ya fueran una tienda fija de vino, lo que nosotros entendemos como “taberna” o una tienda-taberna.

En lo referente a su estatus, una vez más esta cuestión es escurridiza y difícil de desentrañar. Sabemos por la inscripción IG II<sup>2</sup> 1557 (líneas 51-53)<sup>803</sup> que la *καπηλιδες* Tracia de Melite que se menciona es una esclava manumitida de un tal Menedemos, ya que sale en una inscripción con la fórmula de “nombre del esclavo-profesión-domicilio, ἀποφυών, nombre del dueño, φιάλην σταθμόν: Η” (Lewis, 1959: 237-238)<sup>804</sup>. En el caso de las *defixiones*, el estatus de las taberneras mencionadas es más difuso. La única excepción serían los casos de Tracia y Manía del DTA 87, ya que sus nombres son un etnónimo (tracia) y un nombre extranjero respectivamente, ninguno de los cuales se ha

---

<sup>801</sup> Hsch. s.v. τρικότυλος οἶνος: οἷ τρεῖς κοτύλαι ὀβολοῦ πωλοῦνται.

<sup>802</sup> Immerwahr se apoya en otros estudios de mediados del siglo XX en el que se calculaba que los gastos en comida de una persona en el día a día de Atenas del siglo V a.C. era un óbolo, por lo que para él significa que, o bien ese vino era de gran calidad, o bien que tres cotilas excedía con mucho de lo que una sola persona consumiría normalmente al día (Immerwahr, 1948: 188).

<sup>803</sup> Equivalente al IG II<sup>2</sup> 773 a, líneas 14-16; equivalente en *Hesperia* 28 cara a, líneas 493-495 (= SEG 18:36).

<sup>804</sup> La clave la daría la utilización en forma de listado del verbo ἀποφεύγω, utilizado en las fórmulas para esclavos manumitidos: Θραῖττα καπηλί ἐμ Μειοικοῦ ἀποφυγοῦ Μενέδημον ἐμ Μελί ο[ι]— κοῦ φιάλ σταθ. Siguiendo la interpretación general que hace Lewis (1959: 237), Tracia sería la esclava manumitida de Menedemos. Por otro lado, John Gager interpreta ἀποφυγοῦ en otro de los sentidos del verbo, “huir”, planteando la posibilidad de que el tal Menedemos del que huye sea su marido, y sugiriendo quizás una posible conexión con la DTA 86, una maldición cuya autoría podía ser la mano del propio Menedemos (Gager, 1999: 157). La posibilidad que plantea Gager parece poco probable, no solo porque Tracia era uno de los etnónimos más utilizados, sino también porque se repite la fórmula de manumisión detectada por Lewis, por lo que parece poco probable que todos los demás casos se refieran a esclavos y esclavas manumitidos (menos el de Tracia) o que todos los casos hagan referencia a esposos o esposas fugados.

atestiguado en una mujer ateniense de estatus ciudadano<sup>805</sup>, por lo que podemos inferir de entrada que eran de origen extranjero. Fueran originalmente libres o esclavas liberadas, lo que es seguro es que gozarían del estatus meteco, ya que dirigir una taberna las obligaría a pagar el impuesto de residencia en Atenas. En el caso de Tracia, además, nos revela su estado civil de casada, ya que se la identifica como la mujer de Calias, el *kapelos* del vecindario. En este punto sería importante señalar que la propia Tracia no es identificada explícitamente como una *kapelis*, aunque parece evidente que lo sea: la más que posible motivación de la *defixio* pudo ser la de atacar a rivales profesionales que compartían negocio con la persona que decidía maldecirlos, una motivación bastante verosímil que ya fue detectada por Gager (1999: 156). Que Tracia sea nombrada también en la maldición junto a su marido podría deberse a que ella participaba activamente en el negocio familiar. De Manía destaca que se la asocia directamente con la taberna de *Junto a la fuente*, por lo que es posible que ella misma dirigiera el negocio, quizás como propietaria, ya que, como hemos visto, las mujeres aparecen como dueñas de diferentes negocios y *ergasteria* en las maldiciones, al menos entre los siglos IV y III a.C. (Gager, 1999: 153, 161).

Las otras *defixiones* no nos dan ninguna pista del posible estatus ni identidad de las otras taberneras como Hilara (DTA 30) o Partenio y Anita (DTA 68), ya que nada más que su trabajo las identifica y sus nombres podían pertenecer tanto a ciudadanas como a extranjeras libres o esclavas. El que sea el trabajo lo que las identifica y no su marido (como pasaba con Tracia) podría darnos la pista de que llevaban solas el negocio, y que quizás no estaban casadas o ya habían enviudado. Gager señala que las *defixiones* apuntan a que en los siglos IV-III a.C. muchas mujeres eran dueñas de sus propias tabernas (Gager, 1999: 153, 162). No obstante, tampoco podemos descartar la posibilidad de que estas mujeres fueran esclavas de los dueños de la taberna y que la razón por la que eran nombradas en las *defixiones* se pudiera deber a que eran la cara visible del negocio<sup>806</sup>. Otra posible explicación es que algunas de estas mujeres fueran ya de cierta edad, como la *γραις καπηλις* de la maldición SGD 11, lo que haría que para el o la que maldice fuera poco relevante con quién estuviera o no casada (o viuda).

---

<sup>805</sup> Cuenta Vlassopoulos que los casos de etnónimos constituyen menos de un 25% de los nombres relacionables con ciudadanos, y que en el caso de los nombres extranjeros atribuibles a ciudadanos el porcentaje cae al 0% (Vlassopoulos, 2010: 116-117).

<sup>806</sup> Esto podría aplicarse en el caso de Manía pero no en el de Tracia, de la que se especifica que está casada (DTA 87).

El caso de Ofílime (DTA 71, DT 72) es bastante interesante, ya que sale asociada a Ofilión, uno de los taberneros que más veces ha aparecido maldecido (si dicho Ofilión nombrado en DTA 70-71, DT 72 resulta ser la misma persona). En las *defixiones* en las que salen ambos no se establece el tipo de relación existente entre los dos. Para John Traill existe algún tipo de parentesco claro entre Ofilión y Ofílime, aunque es difícil establecer exactamente cuál es. Su estatus también es una incógnita (Traill, 2009: 419). Dado que la similitud onomástica entre Ofilión y Ofílime no parece casual, cabría preguntarse si la una podría ser la hija del otro o si se trataba de su esposa a la que le hubieran puesto como mote la versión femenina del nombre de su marido.

En lo referente a posibles ciudadanas de baja estofa dedicadas al negocio, podemos encontrar argumentos a favor y en contra dentro de las propias obras de Aristófanes: a favor sería el hecho de que en *Asambleístas* una de las ciudadanas que reúne Praxágora es la tal Geusístrata “la mujer del tabernero” (Ar. *Ec.* 49-50), de lo que parece inferirse que podía haber ciudadanos atenienses dedicados a la venta de vino al por menor (en un puesto o en una taberna). Un argumento en contra podría extraerse de *Tesmoforiantes*, ya que la maldición que pronuncia el Corifeo de mujeres contra “todo tabernero o tabernera que altera la medida de los jarros o las copas, de mala muerte muera él y su casa” se podría defender que, si fuera habitual que entre las ciudadanas hubiera mujeres dedicadas a la venta de vino, esta broma estaría fuera de lugar o no tendría sentido (ya que un sector de las que maldicen se estarían maldiciendo a sí mismas)<sup>807</sup>. Sin embargo, ya hemos visto que Aristófanes, como cualquier ateniense del siglo V a.C. no ponía reparos en criticar a los zapateros, vendedores al por menor, etc., fueran o no ciudadanos (simplemente porque su trabajo estaba mal visto y era fuente de burlas), así que inferir demasiado de unos versos de dos comedias no tiene mucho sentido. Cabe la posibilidad que muchos de los taberneros y taberneras nombrados en las maldiciones pudieran ser ciudadanos de la clase económica más baja (los *thetes*), pero como ya hemos visto, en muchos casos es imposible averiguar su estatus.

Con seguridad sabemos que había mujeres casadas dedicadas al negocio junto con sus maridos, otras que posiblemente dirigían solas el negocio, algunas ya de cierta edad, y que algunas de estas vendedoras podían ser metecas y esclavas manumitidas. Podemos

---

<sup>807</sup> Otra posibilidad podría tener que ver con la cronología: *Tesmoforiantes* fue estrenada casi veinte años antes que las *Asambleístas* (411 a.C. frente al 392 a.C.), ¿es posible que en la última década del siglo V a.C. todavía no fuera común que ciudadanos se dedicaran a este tipo de negocio y que esto cambiara en el primer cuarto del siglo IV a.C.?

especular que en algunos casos mujeres esclavas podían ser las caras visibles del negocio y que podría haber mujeres del estatus cívico como dueñas de la taberna, pero faltarían nuevos datos y nuevos descubrimientos para poder confirmarlo.

## Valoración social

Cuando Casson señala que en el negocio tabernario de Mesopotamia las mujeres constituían una amplia mayoría, añade jocoso: “Barmaid and madame must be the second and third oldest female professions” (Casson, 1979: 37). La asociación de tabernas y prostitución, que ha perdurado en el imaginario popular hasta casi nuestros días, también existía en la Antigüedad: según Susan Treggiari, en Grecia al igual que en Roma, se solía esperar de las mujeres que trabajaban en posadas y tabernas que fueran también prostitutas, si bien tener un negocio no tenía por qué implicar que se trabajara personalmente en el mismo (Treggiari, 1979: 73-74). Por otro lado, no sería descabellado considerar que si en determinadas tabernas se concertaban y contrataban servicios sexuales se pudiera asociar con el proxenetismo a los dueños (y dueñas) de dichas tabernas<sup>808</sup>. Blazeby señala como Pollux incluye dentro de un catálogo de trabajos reprobables al *kapelos* junto al proxeneta (*pornoboskós*)<sup>809</sup> (Blazeby, 2006: 24). Eso sin olvidar que en gran parte de las *defixiones* analizadas en las que aparecen *κάπηλοι* y *καπηλίδες* se nombran personas y negocios que podrían estar aludiendo a la prostitución.

No obstante, la asociación con la prostitución no era la única razón por la que el *κάπηλος* y la *καπηλίσ* gozaban de tan mala reputación: al igual que ocurría con las personas dedicadas a la venta al por menor, se consideraba que los vendedores de vino y las taberneras infligían un tipo de daño indirecto al consumidor a través del fraude y la estafa.

Del conjunto de malas prácticas, la más típica era la de falsear las medidas y las cantidades, no sólo en la venta de comida o bebida, sino en la compraventa de cualquier producto. Esto se podía hacer bien sirviendo una cantidad de vino menor al que correspondía por el precio acordado (Ar. *Pl.* 435-437), bien alterando las medidas de las copas (Ar. *Th.* 347-350). La calidad también era susceptible de adulterarse, principalmente aguando el vino en exceso (Ath. 431d; Alexis, *Fr.* 9 Kassel-Austin). Otra

---

<sup>808</sup> Glazebrook también considera que, ya fuera formal o informalmente, la prostitución se daba en las tabernas (y posadas) del mundo Antiguo (Glazebrook, 2011: 57).

<sup>809</sup> Βίοι ἐφ’ οἷς ἄν τις ὀνειδισθεῖη, πορνοβοσκός, κάπηλος, ὀπω-ρώνης (...) (Poll. 6.128).

manera sería dar o vender como un vino de alta calidad (como podía ser el de Chíos) un vino de rango inferior (siendo también posible que muchos clientes fueran incapaces de notar la diferencia).

Y del mismo modo que el fraude en la cantidad y calidad de los productos, también podía hacerse con los costes, aunque ya hemos visto que es muy difícil estimar hasta qué punto se excedían con los precios del vino o de la comida, puesto que el valor de la moneda fluctuó mucho en los dos siglos V-III a.C. Desde luego el sentir general de la clientela potencial era que el precio era excesivo.

Por supuesto esto no quiere decir que por definición los taberneros y taberneras realizasen este tipo de malas prácticas sino que, por desgracia para ellos, el resto de la sociedad estaba convencida de que sí. Y quizá, como bien apunta D'Ercole, este prejuicio no estuviera muchas veces desencaminado y las malversaciones menores fueran en conjunto bastante habituales (D'Ercole, 2013: 57). En este ambiente no sería difícil entender que las personas dedicadas a la venta de vino y a las tabernas pudieran ser susceptibles de sufrir variadas formas de violencia<sup>810</sup>: si en el conjunto de la sociedad había una predisposición generalizada a creer que los *κάπηλοι* y las *καπηλιδες* timaban por defecto, se le otorgaba al cliente una suerte de derecho moral si se sentía estafado. Este derecho moral podía manifestarse mediante el impago de los servicios, ataques verbales, amenazas de muerte o agresión física directa. La ebriedad de algunos ha sido causa de destrozos de mobiliario y agresiones, hoy en día y hace dos mil quinientos años: “Beber es cosa mala, pues del vino viene el derribar las puertas, los golpes, tirar piedras, y luego pagar los desperfectos después de la borrachera” (Ar. *Vesp.* 1253-1255).

Eso sin contar con la competencia desleal que podían sufrir de otros taberneros, que podía manifestarse de distintas formas: desde prácticas de desacreditación del competidor hasta el intento de eliminarlo físicamente mediante la magia de las tablillas de maldición. Muchas de las *defixiones* que nos han llegado pudieron realizarse con este propósito, la complicación estriba en diferenciar cuáles sí de cuáles no. Podríamos interpretar que la aparición de la ocupación junto a los nombres personales de los maldecidos podría ser indicativo de que algo relacionado con el trabajo desempeñado era la causa subyacente de tensión, pero al mismo tiempo cabe la posibilidad de que el oficio de la persona

---

<sup>810</sup> Más información sobre la relación entre tabernas, posadas y violencia cotidiana en la Antigüedad en Cisneros, 2016b.

maldecida hubiera sido añadido simplemente para asegurar que se la identificara correctamente (Gager, 1999: 152)<sup>811</sup>.

Por último, cabe la posibilidad de que los taberneros y las tabernas que aparecen nombrados en las *defixiones* como resultado de una venganza del cliente insatisfecho, ya fuera con la taberna o con todo el ambiente de prostitución, robos y envidias al que muchas veces irían asociados.

Podemos entender que pese a ser un negocio que pudiera ser muy rentable, hubiera poco interés en identificarse con él, y que sepamos de los vendedores de vino y taberernas precisamente por la comedia y las *defixiones*, los dos medios en los que la persona afectada no se identifica sino que el resto de la comunidad las identifica.

### **4.3. Conclusiones**

Dentro de la clasificación de trabajos de naturaleza mixta, hemos diferenciado dos tipos: aquellos relacionados con la venta al por menor (panaderas y vendedoras de coronas), de los relacionados con la venta de bienes y servicios (posaderas y taberernas).

#### **Vendedoras en general**

La aparición de las vendedoras está íntimamente ligada a la introducción de la moneda, el crecimiento del comercio interpolitano ateniense y la configuración del ágora como emplazamiento fijo de actividades comerciales menores durante el siglo V a.C. El ágora empezó a dividirse en distintos sectores que agrupaban el mismo producto de venta. La venta al por menor no era considerada un oficio ni una manera digna de ganarse la vida, ya que en algunos casos implicaba una doble dependencia: con el productor que proveía del material a vender, y el cliente que tenía que comprarlo. También se asociaba a los vendedores una codicia desmedida que les hacía buscar el beneficio a toda costa, lo que les convertía en estafadores potenciales. A pesar de la mala fama, hay varias

---

<sup>811</sup> Para John Gager, la tablilla de maldición DTA 87 es la que con más claridad muestra la violencia intraprofesional (Gager, 1999: 156-157).

indicaciones en las fuentes de que muchos atenienses, sobre todo aquellos que no tenían tierras ni un oficio, pudieron haberse dedicado al pequeño comercio.

El caso de las vendedoras del ágora, ellas partían no solo de las consideraciones negativas de sus homólogos masculinos, sino además con las propias de las mujeres que no estaban cumpliendo el ideal de segregación sexual, trabajando en el lugar más público, político y masculino de Atenas. Es posible que, en general, el motivo que impulsaba a las mujeres a vender fuera el proveer a sus familias. Esta necesidad pudo haber sido generada (o reforzada) por crisis coyunturales y/o una mala situación familiar que, finalmente, las había llevado a la pobreza. Parece que gran parte de las vendedoras vendían productos que, de algún modo, enlazaban con tareas domésticas típicamente femeninas. Por tanto, vender algo que podían fabricar con facilidad, pudo haber sido un incentivo para que adoptaran este tipo de trabajo y no otro, aún más si su intención inicial era que el desempeño del trabajo tuviera un carácter temporal y no permanente. Es significativo que el distintivo de las vendedoras sea la terminación en femenino *-polis*, lo que implica cierta adaptación del lenguaje a una realidad que debió de ser bastante común: ver mujeres vendiendo en el ágora.

En general, desconocemos la edad de las vendedoras y tenemos grandes dificultades a la hora de determinar su estatus; sabemos por la epigrafía que muchas pudieron haber sido libertas que habían adquirido el estatus de metecas, pero hay suficientes referencias también para sospechar la posibilidad de que hubiera ciudadanas pobres dedicadas a la venta al por menor.

Es posible que la súbita aparición de las vendedoras en el último tercio del siglo V a.C. guardara relación con el traslado masivo de familias campesinas en el contexto de la Guerra del Peloponeso.

### **Panaderas y vendedoras de pan**

La presencia de las *artopolides* en las fuentes es más cualitativa que cuantitativa: aparece como un personaje secundario de cierta importancia en *Avispas* de Aristófanes; también aparece brevemente caracterizada en otras dos de sus comedias; en epigrafía tenemos dos inscripciones (IG I<sup>3</sup>, 546 y IG II<sup>2</sup> 11077) datadas en el 500 a.C. y en el siglo IV a.C., respectivamente. A esto se suma que una de las labores alimentarias más representativas de la mujer fuera la fabricación de pan, cuyas fases de preparación

(molienda, colación, amasado y horneado) son representadas en diversas figurillas de terracota.

Es posible que las *artopolides* vendieran el pan tanto en establecimientos fijos como que lo llevaran en cestas y se movieran en busca de clientela. Es probable que los panes que vendían tuvieran un precio asequible y estuvieran destinados a aquellos que pasaban el día en el ágora fuera de casa, ya fueran consumidores u otros vendedores; no obstante, también es muy posible que muchos habitantes de Atenas no dispusieran de un horno, elemento indispensable para hacer pan, y que se lo compraran a las *artopolides*.

### **Vendedoras de coronas**

Las coronas de plantas y flores eran objetos multifuncionales de gran valor simbólico en el mundo griego, etrusco y romano. Las fuentes más antiguas parecen confirmar la existencia de las vendedoras/fabricantes de coronas, ya a mediados del siglo V a.C., aunque esta fecha podría retrotraerse a la segunda mitad del siglo VI a.C.

Como las coronas podían tener un uso religioso, ritual festivo o funerario, simposiástico o laudatorio, dependiendo del contexto en el que se utilizaban, estaban muy presentes en la vida cotidiana ateniense durante todo el año, lo que desde luego pudo beneficiar a las personas (principalmente mujeres) dedicadas a fabricarlas y venderlas, muchas veces por encargo dada la breve pervivencia de estas composiciones florales. Como los materiales (flores y plantas) podían estar al alcance de la vendedora, y hacer coronas era un pasatiempo muy femenino, era relativamente lógico que, ante una situación en la que mujer debiera ponerse a trabajar rápido, optara por la venta de este producto.

Las vendedoras de coronas tuvieron un origen libre (vender coronas no parece que fue una industria tan grande y organizada como fue la de los *coronarii* romanos), tanto meteco como ateniense. Su clientela pudo haberse concentrado en determinadas épocas por festivales y bodas, aunque podían tener un flujo más o menos constante de clientes gracias también a la celebración de simposios. Es posible que las coronas se encargaran con antelación cuando se necesitan muchas y en muy poco tiempo; la pericia de la *stephanopolis*, su gusto en mezclar flores y plantas, debió de ser un factor clave a la hora de encargar coronas.



## Posaderas

La posada como emplazamiento tiene una gran presencia tanto en fuentes literarias como epigráficas. Parece que como negocio pudo estar activo desde la primera mitad del siglo V a.C. y que, como tal, ya estaba plenamente asentado en la sociedad en la primera mitad del siglo IV a.C. Las posadas podían encontrarse en los caminos principales hacia las grandes *poleis*, así como en los puertos con más afluencia de viajeros y comerciantes. Podía ser o no un solo edificio, ya que la función la daba el tipo de negocio que albergase el edificio, no al revés. Además de un lugar para dormir, la posada podía ofrecer otros servicios (comida, bebida) que con toda probabilidad se pagaban aparte.

Destaca que entre los siglos V y IV a.C., la posadera era una figura mucho más icónica que la del posadero, lo que no hace más que confirmar la presencia de la mujer en este negocio. Frecuentemente la posada pudo haber sido un negocio familiar que las posaderas dirigían junto con sus maridos; no obstante, la referencia de *Ranas* de Aristófanes también plantea la posibilidad de que también hubiera posaderas que dirigieran solas el negocio o asociadas a otras mujeres libres.

La clientela de las posaderas era predominantemente masculina, aunque pudo haber mujeres que viajaran con sus familiares o solas y necesitaran un lugar donde hospedarse. La necesidad imperiosa de guarecerse y la falta de otras alternativas hacían que el negocio de las posadas fuera bastante sustancioso. La mala reputación de las posaderas parece similar a la de las vendedoras; al igual que sus compañeras del ágora, sufrían la mala reputación que tenía el negocio de la hostelería y que también afectaba a los posaderos; además de esto, como pasaba con las vendedoras, pudieron haber sido un poco más despreciadas al tratarse de mujeres que se saltaban el ideal de segregación al dedicarse a un negocio que “acoge” a completos desconocidos en “su casa”, lo que la podía comparar a una prostituta.

## Taberneras y vendedoras de vino

El término *kapelis*, cuando no alude a las vendedoras en general, se refiere específicamente a la venta de vino en una tienda o “taberna”. Las *kapelides* no solo aparecen en la comedia, sino que tienen una notable presencia en las fuentes epigráficas, tanto como mujeres de un *kapelos* como dueñas de los negocios. Parece que la venta de

vino preparado para su consumo directo pudo haber sido ambulante o semiambulante (carretas y tenderetes), como asociado a un lugar fijo o local, reconocible en el vecindario (el *kapeleion*). La necesidad de mezclar el vino con agua a la manera griega pudo haber propiciado a que los taberneros y taberneras localizaran sus puestos o locales en las proximidades de las fuentes públicas.

Además de vino, la tabernera podía ofrecer productos relacionados (vinagre), comidas para acompañar la ingesta o antorchas para regresar a casa si se hacía muy de noche. La taberna también podía facilitar otro tipo de servicios: juegos de mesa y azar, intérpretes musicales, bailarinas, e incluso prostitutas. La vinculación de las tabernas con la prostitución pudo deberse a que fueran lugares a los que acudieran las prostitutas a buscar clientela, ya que los clientes de la taberna eran en su mayoría hombres, aunque no en exclusiva: tenemos constancia iconográfica y literaria de que las mujeres también pudieron formar parte de la clientela de la taberna cuando esta actuaba más como una tienda de vino que como un espacio de ocio y sociabilización masculina; quizás lo fuera en un espacio segregado de los hombres o, a lo mejor, las mujeres no tuvieran estos problemas al acudir a la taberna durante el día.

Las *kapelides* parecen más presentes en la venta de vino en un establecimiento fijo que en la ambulante. Su estatus es difícil de asegurar; algunos casos en los que las taberneras tienen un nombre étnico claramente extranjero, cabe la posibilidad de que se trate de libertas de estatus meteco o incluso de esclavas; otras, solo por su nombre, no podemos saber si eran metecas o atenienses. Aristófanes parece ofrecer referencias que apuntan a que hubo ciudadanas de estatus humilde dedicadas a este negocio junto con sus maridos.

La valoración social de este trabajo era muy negativa; la asociación de las tabernas con la prostitución contribuía al desprestigio, al que se suma la creencia popular de que el tabernero y la tabernera, como hacían otros vendedores, estafaban por defecto al cliente, alterando las medidas, la calidad o el precio del vino que vendían.

## **CAPÍTULO 5.**

### **TRABAJOS TRADICIONALMENTE MASCULINOS**

Se ha englobado dentro de la categoría de “trabajos tradicionalmente masculinos” aquellos oficios donde la presencia mayoritaria de hombres nunca fue discutida, y donde el desempeño del oficio requería una especialización técnica y una instrucción a la que las mujeres, en principio, no tenían acceso, ya que guardaban escasa o nula conexión con sus labores femeninas.

Las diferentes artesanías (como la alfarería, orfebrería, zapatería, etc.), el arte (como la pintura y la escultura), el préstamo bancario, la medicina profesional..., todos estos trabajos fueron siempre monopolio masculino en el mundo griego. Sin embargo, de forma incidental encontramos en las fuentes a mujeres ejerciendo estos oficios. Su detección y análisis no está exento de dificultades ya que, a diferencia de las mujeres que desempeñaban trabajos de naturaleza mixta, no solían tener una visibilidad pública; y al contrario de lo que sucedía con los trabajos femeninos, al no existir una conexión entre la profesión y sus labores domésticas, ni una tradición que avalara su presencia, muy pocas veces se las detecta de la manera habitual, es decir, a través de la identificación directa con el oficio. E incluso, cuando esto sucede, a veces se descartan por considerarse errores interpretativos o por juzgar que se trata de resultados poco significativos<sup>812</sup>.

Frecuentemente se puede inferir (pero no conocer) la posible participación femenina, lo que deja a este último apartado de trabajadoras en un limbo perpetuo hasta que no aumenten las referencias directas de su participación profesional. No obstante, en

---

<sup>812</sup> Esto fue lo que sucedió, por ejemplo, con las médicos (que no comadronas) del siglo IV a.C., debate que se tratará en el apartado 5.1.3.

este capítulo se intentará ofrecer una serie de recursos para poder identificar a *potenciales* trabajadoras de estos oficios aunque no se señale explícitamente que lo son. Asimismo, se ofrecerá una posible explicación a esta aparente “invisibilidad” cuando ejercían este tipo de actividades.

Sin embargo, la escasez de datos, el carácter testimonial de los mismos, y las dificultades interpretativas<sup>813</sup> han imposibilitado la realización de un estudio de caso propiamente dicho sobre las artesanas, las médicas y las banqueras, tal y como se había planificado desde un principio. En su lugar, nos hemos centrado en sistematizar un modo de identificar y analizar los testimonios disponibles, a fin de configurar un armazón metodológico que permita estudiar estos casos en un futuro, planteando una serie de enfoques y propuestas para dicho estudio, según lo encontrado hasta ahora en las fuentes.

## 5.1. La invisibilidad de la mujer en el negocio familiar<sup>814</sup>

Ya hemos visto que, en general, las alusiones a cualquier trabajo desempeñado por mujeres suelen ser escasas en número, y muchas veces meramente testimoniales. Sin embargo, tanto en los trabajos tradicionalmente femeninos como en los de naturaleza mixta disponemos de referencias que confirman la participación femenina: el empleo de una terminología específica aplicada solo a mujeres es un buen ejemplo (*maia, titthe, trophos, porne...*); o la derivación en femenino de un término en origen masculino (hetera, *auletris, artopolis, kapelis...*). Por desgracia, pocas veces se recogen menciones explícitas de mujeres realizando trabajos de tradición masculina y, por ende, pocas veces se genera una derivación terminológica femenina que deje constancia de esta realidad.

Y, sin embargo, de forma ocasional aparecen casos aparentemente aislados de mujeres en profesiones masculinas. ¿Cómo explicar la presencia de estas mujeres?

---

<sup>813</sup> A las que se suma la limitación temporal que el R.D. 2011 impone para la finalización de las tesis doctorales.

<sup>814</sup> El origen de este capítulo se sustenta en la conferencia titulada *Mothers, daughters, wives and objects: the invisible workers* que Alfonso Moreno me dio la oportunidad de presentar en el Magdalen College de la Universidad de Oxford el 2 de noviembre de 2016. El título estaba inspirado en la famosa monografía de Sarah Pomeroy *Goddesses, whores, wives and slaves* (1978). La mujer como “trabajadora invisible” está siendo ampliamente abordada en la última década, como el capítulo de Louise Quillien “Invisible Workers: The Role of Women in Textile Production During the First Millennium B.C.” (dentro del libro de Brigitte Lion y Cécile Michel *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*) publicada en el mismo año.

¿Constituyen una excepción, o revelan una realidad casi invisible? Nuestra hipótesis es que la implicación de las mujeres en oficios masculinos estaba estrechamente ligada al negocio de la familia, y que su participación era más extendida de lo que la escasez documental nos permite constatar.

En primer lugar, nos centraremos en los problemas y las limitaciones de las fuentes, especialmente para entender las causas esenciales detrás de la aparente invisibilidad (o *invisibilización* consciente) de las mujeres en este sector. Después, trataremos de ver las particularidades metodológicas que podemos aplicar para conseguir analizar los testimonios de los que disponemos.

### **5.1.1. Particularidades del estudio y análisis de estos trabajos**

#### **Problemática**

Podemos distinguir tres causas principales que expliquen la ocultación de las mujeres en el negocio familiar: la espacialidad, la valoración y la intencionalidad.

El lugar de trabajo en el mundo griego compartía muchas veces espacio con el hogar de los trabajadores. Esto hacía que en muchos casos las trabajadoras no tuvieran que salir de casa ni acudir a un lugar público para atender el negocio de la familia<sup>815</sup>. Además, dependiendo de la naturaleza de este negocio, la trabajadora podía participar en él sin ser la cara visible del mismo<sup>816</sup>.

La facilidad o la complicación para detectar en las fuentes a la mujer que participaba en el negocio familiar también depende de la valoración que ella y su familia hicieran de su contribución. Los casos en los que se aprecia su participación pública constituyen más la excepción que la norma: en la epigrafía funeraria, las trabajadoras que figuran como tales suelen haber desempeñado labores tradicionalmente femeninas bien valoradas por la sociedad<sup>817</sup>, y muy pocas veces tienen conexión con el posible negocio familiar en el que participasen. Familias enteras podían haberse dedicado a negocios poco

---

<sup>815</sup> Frente a las comadronas y curanderas cuyo desempeño del trabajo requería gran movilidad (caso I), o el caso de las vendedoras del ágora, cuya visibilidad en el ágora era notable (apartado 4.1.2 y casos V y VI).

<sup>816</sup> Visibilidad pública que tenían no solo las vendedoras (al trabajar en el ágora), sino también las taberneras y posaderas al trabajar en establecimientos de sociabilización masculina y con una clientela predominantemente formada por hombres (casos VII y VIII).

<sup>817</sup> Como es el caso de las nodrizas de leche (caso II).

valorados por la sociedad, lo que explicaría que fueran generalmente otros (los enemigos de la familia) aquellos interesados en publicitar las prácticas censurables<sup>818</sup>. No obstante, parece más verosímil que esta falta de visibilidad de la mujer en el negocio se debiera a que, simplemente, su aportación en el mismo no llegara a tenerse en cuenta ni a valorarse (ya fuera de manera positiva o negativa). Esto nos conduce al último factor: la intencionalidad.

Es posible que la falta de visibilidad de las mujeres en la participación de un negocio no obedeciera a una intencionalidad clara. Quizá la falta de especialización requerida para el desempeño de determinadas tareas podía fundamentar que su implicación laboral no fuera reconocida; quizás ni la trabajadora ni sus familiares eran plenamente conscientes de que ella estuviera trabajando de manera “profesional”, y simplemente se percibía que estaba “ayudando” a sus parientes. Sin embargo, es posible que en otros casos sí que existiera una intencionalidad (por parte de la familia y/o de la interesada) de que la mujer no fuera identificada con ningún oficio, y aún menos si este era masculino.

Estos factores imposibilitan en buena medida el estudio y análisis de las trabajadoras de este apartado siguiendo la categorización aplicada anteriormente: además de disponer de fuentes insuficientes, no tenemos datos relativos a su edad, su estatus libre o esclavo, muchas veces ni siquiera aparecen vinculadas explícitamente con el trabajo y esta asociación solo se infiere. El único aspecto que parecen compartir es que aparecen identificadas con un varón de la familia que desempeña el oficio: su padre, su marido, su hijo.

### **Identificadores: esposas, madres e hijas**

Dice Schaps que fuera de su familia la mujer no era prácticamente nadie, por sí misma no tenía entidad suficiente para ser digna de respeto; y, sin embargo, dentro de su familia, la mujer no solo era importante sino que incluso podía constituir una figura fundamental, y su pertenencia a una familia (el ser la madre, la esposa, la hija de alguien...) era lo que la hacía digna de respeto (Schaps, 1977: 330). Y si la familia lo era todo para la mujer, no habría nada más propiamente femenino que apoyar al marido, al padre, al hijo, etc. Cohen considera que pudo haber sido bastante habitual que una mujer

---

<sup>818</sup> Lo que explicaría como trabajos como el de tabernera sean inexistentes en las estelas funerarias pero tengan una mayor presencia en las *defixiones*.

conociera los negocios de sus familiares varones y que actuara conforme a este conocimiento (2016: 719), es decir: participando en mayor o menor medida en el negocio. Implicarse en el negocio conllevaba cierta formación, que podía ser o no específica<sup>819</sup>.

A esta posible participación en el negocio familiar habría que sumarle el hecho no menos significativo de que las mujeres consideradas “respetables” en la Atenas de los siglos V y IV a.C. no eran conocidas ni reconocidas por su nombre propio, sino que funcionalmente se las identificaba como “la mujer de”, “la hija de” y demás parentescos con un varón de la familia (Lefkowitz, 1981: 26). A continuación analizaremos la naturaleza de estas identificaciones y su utilidad en el estudio de las trabajadoras de profesiones masculinas.

### ***La esposa***

La mayoría de las referencias sobre mujeres trabajando en el negocio familiar son de “esposas”. Esto no significa necesariamente que trabajaran junto con sus maridos más que otras mujeres de la familia, sino que el identificador de “esposa” es el más fácil de detectar en las fuentes. Esto se debe a que, una vez casada, la identidad de cualquier mujer libre (fuera o no ateniense) quedaba fuertemente supeditada a la identidad de su marido, que además de hacer de guardián legal (*kyrios*), actuaba también como su representante en el espacio público. Así pues, la manera más fácil de identificar a una mujer libre en Atenas era como “la esposa de alguien”.

Sin embargo, la cuestión principal sería cómo distinguir de manera efectiva a aquellas esposas que participaban activamente en los oficios de sus maridos de las que no lo hacían. La clave podría residir en la identificación de patrones repetidos, unos patrones que ya habían aparecido en las *defixiones* analizadas en el caso VIII sobre las tabernerías y que podrían servir para reconocer a las posibles trabajadoras halladas en otras *defixiones*:

---

<sup>819</sup> En la *República*, Platón plantea varias veces la necesidad de instruir (de manera, podríamos decir, “reglada”) a las mujeres si se pretende que hagan las mismas cosas que los hombres: “Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas” (Pl. *Rep.* 5.451e). “Y tenemos que a los hombres se les ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia (...) Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres (Pl. *Rep.* 5. 452a). La instrucción en tareas masculinas y de la capacidad de “la naturaleza humana femenina” (φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ἢ θήλεια) de compartir tareas con la masculina (incluida la guerra, 452e y ss.) podría ser indicativo de la falta de formación con la que las mujeres desempeñaban algunas tareas.

En la DTA 87 (=SEG 37:216), se maldice a los taberneros Calias (lín. 1), Antemión (lín. 2), Filón (lín. 3), Agatón (lín. 5), y Aristandro (lín. 8) junto a sus respectivas tabernas (y en el caso de Aristandro, también junto a sus esclavos)<sup>820</sup>; dentro del listado de maldecidos también figura Quito, fabricante de armazones de madera (καναβουργός, lín. 7), y Sosímenes (pariente de Agatón) que también aparece en la maldición junto con Carpo el esclavo vendedor de lino<sup>821</sup> (lín. 5). Solo se mencionan tres mujeres: una es Manía, identificada con el oficio de tabernera (lín. 8); otra es Glicántide identificada como “la que llaman Maltaca” (lín. 5); la tercera es Tracia, identificada simplemente como “la mujer de Calias” (lín. 1-2). Gager interpreta que el motivo de esta *defixio* fue la eliminación de competidores comerciales a pequeña escala, principalmente de tabernas (Gager, 1999: 156). Aunque podríamos plantearnos que algunas de las personas que figuran en la *defixio* pudieran haber sido maldecidas para dañar además la vida personal de los competidores comerciales (el esclavo, los parientes, la esposa...), parece más acertado considerar que estos familiares han sido incluidos porque participaban activamente en los negocios que se buscaba destruir. Parece bastante claro que Tracia jugaba un papel más o menos relevante en la taberna de Calias como para ser incluida, aunque no sea identificada como “tabernera” (a diferencia de Manía).

Similar podría haber sido el caso de Ofilión, nombrado junto a su taberna “Olimpo” en la DT 70 y otras dos veces más junto a una mujer, Ofilime, en las DT 71 y 72. No sabemos con seguridad quién era Ofilime (podría ser alguien de su familia, su esposa, una esclava...)<sup>822</sup>, lo que sí parece claro es que se ha incluido en la maldición porque debía constituir una parte importante del negocio<sup>823</sup>.

Así pues, en los trabajos de naturaleza mixta existe un patrón de mujeres que potencialmente participaban en el negocio de los maridos. Este patrón parece existir también en los trabajos tradicionalmente masculinos, en los cuales la vinculación de la mujer con el oficio del marido suele ser implícita (SGD 3, SGD 4, DTA 46). No obstante,

---

<sup>820</sup> Aunque López traduce la cara B de la *defixio* como “familiares de Aristandro” (2001: 47-48), Gager sigue la transcripción de *Inscriptiones Graecae* (τὸς Ἀριστάνδρου οἰκέτας) y lo traduce como “sirvientes” (1999: 156-157).

<sup>821</sup> En su traducción López contempla que Carpo es pariente de Sosímenes, mientras que Gager considera que Carpo es su esclavo. La versión disponible en *Inscriptiones Graecae* reza: καταδῶ Σωσιμένην τ[ὸ]ν ἀδελφόν : καὶ Καρπον τὸν οἰκότην αὐτοῦ τὸν σινδο[νο]πώλην (...)

<sup>822</sup> Esta tablilla ya fue analizada en el caso VIII.

<sup>823</sup> Compárese estas *defixiones* con otras que parecen mezclar cuestiones profesionales con personales, como la DTA 55 (= SEG 37: 215), lo que dificulta la interpretación de las esposas e hijas que aparecen mencionadas.



algunas veces la actividad de la mujer dejó rastro documental junto a la de su marido (Cohen, 2016: 718), por lo que disponemos también de alguna mención explícita (DTA 12, DTA 69), que también analizaremos en el apartado siguiente.

### ***La madre***

La categoría “madre” reconoce a la trabajadora en relación a sus hijos. Esto supone que el identificador natural, el marido, estaba ausente por algún motivo (viaje, prisionero, muerto...). Las viudas de familias pobres desempeñaban un papel activo en la subsistencia de su *oikos*, como ya vimos en el caso ficticio de la vendedora de coronas de la comedia *Tesmoforiantes*<sup>824</sup>.

Si “la esposa” es el identificador más fácil de detectar en los textos, el de “madre” es el más difícil. Raramente en las fuentes figuran madres trabajando junto a sus hijos. La única excepción encontrada fue la detectada por Roger Brock en el discurso de Demóstenes *Contra Eubulides*, donde se puede localizar el uso de verbos en primera persona plural por parte del cliente de Demóstenes, Euxiteo, cuando se refiere a la venta de cintas que realizaba con su madre (D. 57.31, 35). El uso, además, de la forma presente del verbo señalaría que seguían vendiendo juntos las cintas, por lo que podría tratarse de un negocio familiar (Brock, 1994: 340).

Otro posible caso, presentado de manera todavía más indirecta, es el de la madre de Apolodoro: en su discurso *Contra Policles, sobre un servicio suplementario de trierarquía*, Apolodoro reclamaba daños y perjuicios por haber sido forzado a actuar como trierarco una vez que su período reglamentario había pasado. A la hora de presentar su caso, el orador alude a su madre y justifica el porqué ella no pudo ayudarle:

“Ciertamente, mi madre (ή μὲν γε μήτηρ) estaba enferma y estuvo a la muerte cuando yo me hallaba ausente, de modo que no podía ayudarme en mis arruinados negocios sino un poco (ὥστε μὴ δύνασθαι ἂν ἔτι αὐτὴν βοηθῆσαι τοῖς ἐμοῖς πράγμασιν ἀνηλωμένοις ἀλλ’ ἢ βραχέα). En efecto, en el sexto día después de que hube regresado, ella, tras haberme visto y hablado, exhaló su espíritu, cuando ya no era dueña de sus bienes como para darme cuanto quería [por culpa de Formión] (οὐκέτι τῶν ὄντων κυρία οὕσα ὥστε δοῦναι ὅσα ἐβούλετό μοι)” ([D.] 50.60).

---

<sup>824</sup> Referenciado y analizado en el caso VI.

Aunque podría haber existido una implicación de su madre, Arquipa, en alguno de los talleres de los que el orador era propietario, parece más bien que la alusión a los “arruinados negocios” se refiera al préstamo de dinero; recordemos que el padre de Apolodoro, Pasion había ganado su libertad y alcanzado el estatus de ciudadano gracias a su negocio bancario, y que al morir él, su liberto, Formión, había recibido el banco de su anterior amo al casarse con la madre de Apolodoro. Es muy posible que Arquipa estuviera bastante implicada en los préstamos del banco familiar, y que debido a su enfermedad y estando moribunda no hubiera podido ser el contrapunto entre su hijo y su nuevo marido (con el que Apolodoro tenía una profunda enemistad)<sup>825</sup>.

Más allá de estas dos referencias literarias, las mujeres no suelen ser identificadas como “madres de” en el desempeño del trabajo. En el caso específico de los trabajos tradicionalmente masculinos no se ha encontrado ni una sola mención. Una razón podría ser que las viudas con hijos eran identificadas de otras maneras, a veces incluso con el oficio que desempeñaran (de forma temporal o no). Otra razón podría estar ligada a que las viudas jóvenes al volver a casarse volvían a ser “esposas de”, continuando con un negocio familiar semejante al de su anterior marido (como pudo haber sido el caso de Arquipa) o aprendiendo las habilidades necesarias del negocio de su nuevo marido.

### ***La hija***

Si la “esposa de” es el identificador más común y fácil de detectar mientras que el de la “madre de” es prácticamente inexistente, el de “hija”, cuando aparece, suele marcar la excepcionalidad (en clave positiva) de la joven. Recordemos que, en teoría, las hijas eran una inversión para su futuro matrimonio. Las familias con recursos aseguraban su inversión manteniendo a las hijas en casa, segregadas de cualquier extraño, a fin de asegurar su reputación. En el caso de las hijas de familias de recursos más limitados, es más que posible que colaborasen con sus padres en el negocio familiar. Dependiendo de

---

<sup>825</sup> Apolodoro recibe la ciudadanía al recibirla su padre; Deene postula que el orador pudo haberse sentido especialmente ansioso por proteger su nuevo estatus y desmarcarse por completo de los metecos. Reflejo de esta estrategia pudo ser su acusación *Contra Neera* por usurpación de la ciudadanía ([D.] 59), pero, sobre todo, sus continuos enfrentamientos con Formión (D. 36), liberto casado con su madre, un matrimonio que pudo haber sido causa de gran ansiedad y que le llevó a adoptar estrategias que lo identificaran claramente con el ciudadano tradicional, lo que, a juicio de Deene, lo convirtió en una figura un tanto anacrónica para la realidad social del siglo IV a.C. (2011: 160, 173-174).

El caso de Arquipa y el banco es una de las potenciales líneas de investigación que se plantean en el apartado 5.1.4.

la naturaleza del negocio (si se trataba de un taller artesano) su participación activa podía ser adecuadamente invisible hasta que, al casarse, lo dejara por el negocio de su marido<sup>826</sup>. Esta circunstancia podría explicar que las esposas tiendan a estar más presentes en las *defixiones* contra negocios, mientras que la descendencia lo haga en las tablillas que maldicen la vida personal de sus víctimas.

En cualquier caso, la naturaleza excepcional de las menciones a las hijas que trabajaban en el negocio familiar no estaba tan relacionada con su visibilidad pública (que podía ser evitada) sino con la naturaleza especializada del trabajo que desempeñaba, como son la pintura y la medicina, trabajos que requerían un aprendizaje previo (probablemente suministrado por el padre) además de un talento natural para el desempeño del trabajo.

### ***Trabajadoras sin identificadores y casos dudosos***

Muy pocas veces se nos representan iconográficamente a mujeres trabajando en oficios masculinos que no tienen ningún tipo de identificador: es el caso de la mujer pintando un vaso en un taller, representada en la hidria Caputi. La naturaleza iconográfica y no textual de esta fuente limita el tipo de información que podemos obtener de ella. Por un lado, prueba que pudo existir una presencia femenina en los talleres artesanos de cerámica (o del metal), aunque no sepamos en qué proporción. Por otro lado, la mujer no es identificada con ningún familiar varón y es imposible inferir su estatus.

También sin identificador son los casos presentados en las *defixiones* SGD 22 y 24, donde la relación familiar de las mujeres mencionadas junto a hombres y los oficios no es muy clara, y está sujeta a la interpretación del historiador.

### **Causas de la participación femenina en el negocio**

Tal como sucede con las mujeres que participan en otro tipo de trabajos, la necesidad de sacar adelante a la familia era una de las principales causas que llevaban a las mujeres a participar en trabajos típicamente masculinos. La pobreza tal como los griegos la entendían (la necesidad de trabajar diariamente para sobrevivir y la falta de

---

<sup>826</sup> En el caso de las alfareras rodias de época helenística, García Sánchez ha planteado la posibilidad que los talleres de ánforas se pasaran a las hijas como herencia, bien transmitida por vía paterna o materna, bien legada por parte del marido si enviudaban (pero no como dote); así pues, gran parte de las fabricantes de ánforas (ya fueran ciudadanas, metecas o libertas) podían ser propietarias de pleno derecho de sus talleres y bienes patrimoniales que hubieran recibido como herencia, mientras que la figura del *kyrios*/tutor legal, aunque siguiera existiendo, no tenía el alcance de época clásica y postclásica (García Sánchez, 2012: 119-122).

recursos para tener y mantener esclavos que trabajaran por uno mismo) llevaba a que todos los miembros de distintos *oikoi* participaran activamente en el negocio familiar. La visibilidad menos evidente de la aportación femenina podía hacer que, para la percepción de los miembros de la familia (y de la propia trabajadora), su actividad no distara mucho de cualquier otra labor doméstica que desempeñara.

Por otro lado, y en la situación específica del ateniense “pobre” de las clases más bajas, sin esclavos (los *thetes* y *zeugitas*), el que su mujer participara activamente en el negocio le podría haber permitido cumplir con sus tareas ciudadanas (asistir a la Asamblea, al tribunal, etc.) sin que por ello se resintieran los ingresos de la familia. Tampoco podemos desdeñar el interés que pudieran tener las atenienses en la participación de sus maridos en la política de la *polis*: en varios momentos de *Asambleístas* se presenta a las mujeres como buenas conocedoras de la dinámica de la Asamblea ateniense; no tanto de los entresijos de la política que discutían, sino del tipo de actitudes y la fama de los ciudadanos que más intervenían. Cuando una de las atenienses reunidas le pregunta a Praxágora qué dirá si “el demagogo Céfalo” se mete con ella y le tiene que contestar delante de la Asamblea, la protagonista responde que dirá “que no está en su sano juicio” (lo que las presentes consideran insuficiente porque “eso lo saben todos”) y “que tiene muy mala leche” (eso también se sabe) (Ar. *Ec.* 248-253). También le preguntan por lo que hará con Neóclides “el legañoso” (vv. 254-257). Esta escena por sí sola no denota necesariamente que fuera de la ficción las atenienses estuvieran al tanto de lo que pasaba en la Asamblea cuando sus maridos se reunían. Con bastante probabilidad, el motivo principal por el que Aristófanes puso a sus personajes hablando mal de Céfalo y Neóclides fuera para meterse con ellos. Sin embargo, esta escena adquiere un cariz más interesante al ponerla en relación con los versos 551-552: cuando Blépiro, el marido de Praxágora, procede a explicarle a su mujer lo que ha sucedido en la Asamblea, la protagonista se hace la sorprendida, “¿es que ha habido asamblea?”. Blépiro se muestra un tanto contrariado de que Praxágora no lo recordara ya que se lo dijo el día anterior, y entonces su mujer finge de pronto acordarse. En esta escena no parece que haya un interés cómico en que Praxágora esté al corriente de lo sucedido en la Asamblea (es más: parece que lo cómico es que finja no acordarse para frustración de su marido); poniendo en común las dos escenas, parece tan posible como natural que los maridos, al volver a casa tras asistir a la Asamblea, compartieran con sus esposas y otros familiares lo sucedido, sus impresiones, y las decisiones tomadas, así como

vilipendiaron a sus adversarios políticos. Esto ofrecía una vía indirecta a las atenienses para opinar, influir o simplemente informarse de la política actual y sentirse parte de la comunidad a través de la implicación de su marido, muy especialmente en momentos en los que se decidieran cuestiones clave para la sociedad<sup>827</sup>. Eso sin olvidar que al asistir a la asamblea el marido ejercía sus derechos y responsabilidades como ciudadano ateniense, lo que le igualaba a los demás, por más que perteneciera a una clase económica inferior. En este aspecto el apoyo de la familia (y muy especialmente de la esposa) haría posible la participación ciudadana de un ateniense pobre.

La adquisición de competencias es otra causa a considerar: al participar en el negocio familiar, la esposa, madre o hija adquiría las habilidades necesarias para desempeñar las actividades que se le asignaban; cuando estas mujeres al casarse (o al volver a casarse<sup>828</sup>) cambiaban de *oikos*, empezaban una vez más un aprendizaje no regulado en el nuevo negocio<sup>829</sup>. Las mujeres de la familia podían ser mano de obra no especializada con cierta facilidad<sup>830</sup>. Esto explicaría la falta de “madres de” en trabajos masculinos frente a la cantidad de “esposas de”, ya que una vez que la mujer abandonaba el hogar paterno, su profesión iría siempre ligada a la de su marido (o nuevo marido).

Por último (y en relación con la adquisición de competencias), debemos considerar que las familias vinculadas a trabajos que requerían una gran especialización desarrollaran una serie de estrategias para convertir a las hijas en trabajadoras especializadas y así casarlas con hombres que tuvieran un negocio similar, interesados a su vez en disponer de mano de obra cualificada<sup>831</sup>. De esta manera, es más que posible que la hija del herrero acabara casada con un herrero o un orfebre, la hija de una familia de alfareros con un ceramista, la hija de médicos con un médico, etc. Este tipo de

---

<sup>827</sup> Vlassopoulos considera que la presencia de mujeres trabajadoras en el ágora, en los talleres y en las tiendas les permitía participar, aunque fuera indirectamente en la política de la *polis*, forjarse una opinión, etc. (Vlassopoulos, 2007: 43).

<sup>828</sup> La diferencia de edad entre marido y mujer podía conllevar que la trabajadora participara en varios negocios familiares si enviudaba y volvía a casarse.

<sup>829</sup> Al contrario que los hijos, cuyo aprendizaje estaba indicado y regulado por ley (Plu. *Sol.*).

<sup>830</sup> En su tabla sobre la especialización del trabajo del metal, Acton diferencia entre la probable no especialización de la fabricación de utensilios para la casa de metal, los instrumentos agrarios, etc. del probablemente especializado (la fabricación de armas) y las claramente especializadas (joyas, ornamentos, armaduras, cuchillos y espadas) (Acton, 2014: 127).

<sup>831</sup> Las artesanías solían ser reflejo de fuertes tradiciones familiares, y muchos familiares de escultores lo eran también, entre otras razones, porque no se podía pagar por adquirir el aprendizaje, sino que este corría a cargo de la familia con la práctica de trabajar en el taller (Acton, 2014: 7-8).

estrategias pudieron haber sido características de los trabajos típicamente masculinos, aunque no en exclusiva<sup>832</sup>.

### 5.1.2. Casos con identificadores

#### Ártemis, la doradora de cascos

La *defixio* DTA 69 fue encontrada en Atenas, aunque fuera de contexto arqueológico, por lo que desconocemos su emplazamiento original. La tablilla de plomo sobre la que se inscribe la maldición es muy fina y se calcula que ha perdido cerca de un tercio de su contenido original (a partir de la línea 8). Aunque López data la *defixio* en la segunda mitad del siglo II a.C. (2001: 42)<sup>833</sup>, el hecho de que no se invoque a ninguna deidad y el uso de la fórmula simple “yo ato” (καταδῶ) típica de *defixiones* griegas tempranas, han llevado a Gager a considerar que la datación de esta tablilla pueda adelantarse hasta 150 años antes, es decir: podría haberse realizado entre la segunda mitad del s. IV y el s. II a.C. (Gager, 1999: 157).

La maldición va dirigida contra tres personas: Dioniso, Ártemis y Calipo<sup>834</sup>; quizás hubiera más personas en la tablilla, pero sus nombres han quedado borrados siguiendo el *modus operandi* típico de este tipo de maldiciones (Gager, 1999: 157). Dioniso es identificado como un fabricante de cascos (κρανοποιός<sup>835</sup>) y su mujer Artemis como orfebre: el término concreto que se emplea es χρυσώτρια, la variante femenina de χρυσωτής “dorador” de la que solo tenemos constancia en esta tablilla.

No es descabellado suponer que uno de los objetivos de la maldición es eliminar el negocio de fabricación de cascos de Dioniso, un negocio en el que con mucha probabilidad su mujer Ártemis participaría dándoles el retoque final dorándolos. Por ello

---

<sup>832</sup> También podía suceder con trabajos tradicionalmente femeninos, como aquellas comadronas que pudieran pertenecer a familias de médicos, o en trabajos de naturaleza mixta en negocios como los de posadas o tabernas.

<sup>833</sup> La datación de López figura s. II d.C. (no a.C.), pero parece tratarse de un error, ya que Wunsch, Gager etc. la datan, como muy tarde, en el II a.C.

<sup>834</sup> DTA 69: “Hago una atadura mágica a Dioniso, el fabricante de cascos, y a su mujer Ártemis, la orfebre, y su casa, y su negocio y sus mercancías y su vida. Y a Calipo (...)” (trad. López Jimeno, 2001: 42).

<sup>(1)</sup>καταδῶ [Δι]ονύσιον <sup>(2)</sup>τὸν κρανοποιὸν καὶ τὴν <sup>(3)</sup>γυναῖκα αὐτοῦ Ἀρτεμείν <sup>(4)</sup>τὴν χρυσωτρίαν καὶ τὴν [ο]ἰ— <sup>(5)</sup>[κ]ίαν αὐτῶν καὶ τὴν [ἐ]ργα— <sup>(6)</sup>σίαν καὶ τὰ [ἔργ]α καὶ τὸν <sup>(7)</sup>βί[ο]ν αὐτῶ[ν καὶ] Κάλλιπ— <sup>(8)</sup>[πον. . . . .].

<sup>835</sup> Un fabricante de cascos es uno de los personajes que se presenta ante Trigeo para criticar como la consecución de la paz le ha arruinado el negocio (Ar. *Pax* 1250 y ss.)

los dos son maldecidos junto con su casa (*oikia*), su negocio (*ergasia*), sus mercancías (*ta erga*) y su vida (*bios*)<sup>836</sup>.

Pero además, Ártemis no aparece solo como “esposa de Dioniso”, sino que también es identificada con el trabajo que desempeña (dorar), constituyendo uno de los poquísimos casos en los que una mujer aparece identificada de forma explícita con un trabajo de tradición masculina (la orfebrería). Es posible que el grado de especialización requerido para ser orfebre explique que la aportación de Ártemis al negocio familiar fuera visible para la comunidad<sup>837</sup>, mientras que si se hubiera tratado de algún tipo de trabajo o actividad que no requiriese ninguna especialización fácilmente habría pasado más desapercibida.

### La esposa del trabajador de la ceca

La *defixio* SGD 3 fue hallada en el Cerámico, aunque Gager apunta que no era su emplazamiento original; debido a su escritura de derecha a izquierda, la ausencia del verbo “atar” y que la única deidad mencionada sea “la sagrada Tierra”, esta tablilla ha sido datada en la segunda mitad del siglo V a.C., lo que la convierte en la *defixio* más antigua hallada en el continente griego (1999: 163-164). Esta tablilla va acompañada de una segunda maldición, la SGD 4, dirigida a la misma persona, Lisantias un soplador (*φυσετής*) de la ceca de plata<sup>838</sup> (*ἐκ τῷ ἀργυροκοπίῳ*)<sup>839</sup> y también a su mujer (*ἔ γυνὲ*), y ataca su fortuna (*τὰ χρέματα*) y su producción (*ἐργά*)<sup>840</sup>. Es posible que la esposa figure

---

<sup>836</sup> Gager señala que algunos aspectos de la tablilla (la mención de la casa, su vida) apuntan a que la persona que estaba maldiciendo pudo tener no solo motivos profesionales sino también personales (1999: 157).

<sup>837</sup> A diferencia de la estela funeraria, donde lo escrito suele tener una intención laudatoria por parte del fallecido o de su familia (resaltando los aspectos que la familia consideraba mejores para ser recordados), las tablillas de maldición recogerían cómo la sociedad percibía a los individuos. Así los trabajos de hombres y mujeres están más presentes en ellas que en las estelas funerarias, ya que la identificación con un trabajo era meramente funcional (diferenciar a una persona de otras señalando lo que la caracteriza) y no tenía connotaciones positivas (sino, en todo caso, negativas).

<sup>838</sup> Frente a otros metales, la plata tenía la particularidad de que era más difícil de derretir y que la técnica para purificarla (quitándole escombros y materiales adheridos que no interesaban) era más compleja (Acton, 2014: 121-124).

<sup>839</sup> El *argyrokopeion* de Atenas se situaba en una de las dependencias del templo de Stéphanephoros (Cloché, 1931: 39-40).

<sup>840</sup> SGD 3: “Lisantias, el soplador de la casa de la moneda, él y su mujer, su fortuna y cuanto él produce. Su fortuna y sus manos, sus pies, su entendimiento, su cabeza, su nariz; maldición de la sagrada tierra” (trad. López Jimeno, 2001: 76).

<sup>(1)</sup>Λυσαντίας ἐκ τῷ ἀργυ— <sup>(2)</sup>ροκοπίῳ φυσετὲς <sup>(3)</sup>καὶ αὐτὸς καὶ ἔ γυνὲ καὶ <sup>(4)</sup>τὰ χρέματα καὶ *hó*, τι ἐργά— <sup>(5)</sup>ζεται καὶ τὰ χρέματα <sup>(6)</sup>καὶ χεῖρες καὶ πόδε[ς]κα[ὶ νῶ]ς, <sup>(7)</sup>κεφαλέ, ῥίν, (...) <sup>(8)</sup>γεξ

en la maldición como una posesión más de Lisantias, al que se busca perjudicar; sin embargo, es llamativo que no se mencionen hijos o esclavos ni haya ninguna mención a bienes personales, sino a los materiales ligados a la ganancia en el negocio (*chremata, erga...*). Teniendo en cuenta, además, que la posible asociación marido-esposa-negocio no es aislada sino que parece formar parte de un patrón detectable tanto en trabajos de tradición masculina como en los de naturaleza mixta, sería más verosímil considerar que, aunque no se vincule de forma explícita, la mujer de Lisantias participaba en el trabajo de la ceca, si bien no sabemos ni de qué manera (si su aportación era o no era especializada) ni en qué medida (si fuera o no lo suficientemente importante como para ser maldecida). Es posible, además, que maldecir a la esposa implicara la destrucción total del negocio que se buscara eliminar, ya que podía ser la continuadora potencial del mismo en ausencia de su marido.

### La hija zapatera y la mujer del curtidor

La *defixio* DTA 12, del Ática, es datada en el siglo III a.C. y va dirigida contra dos mujeres, ambas identificadas por su parentesco: Tea, hija de Onomacles; Maltaca, hija de Eutícrates<sup>841</sup>. Más llamativo es, sin embargo, que en el caso de Tea también se la identifique como zapatera o “cortadora de cuero” (ή σκυτοτόμος)<sup>842</sup>. Una mujer como potencial fabricante (o vendedora) de zapatos aparece en la inscripción de manumisiones<sup>843</sup> IG II<sup>2</sup> 1578, datada en el siglo IV a.C. Si bien los epigrafistas coinciden en que la terminación en femenino de *oikousa* marca que la persona es una mujer, al no

---

ἡεραῖς. [en <https://inscriptions.packhum.org/text/236256?bookid=423&location=7>, consultado el 05/10/2018].

SGD 4: “A Lisantias, el de la casa de la moneda, y a su mujer les hago una atadura. Tanto lo que hace en su trabajo como lo que hace en general, lo que tiene entre manos y (...)” (trad. López Jimeno, 2001: 77).

(<sup>1</sup>) [Λ]υσαν[ί]ας [φυσσε]τῆ(ς) : (<sup>2</sup>) [ἐ]κ τῶ ἀργυροκοπ[ί]— (<sup>3</sup>) [ο] καὶ γυνὲ ἀυτῶ ν [κα] — (<sup>4</sup>) [τα] δέω καὶ ἡότι ν (<sup>5</sup>) ἐργάζεται καὶ ἡότι (<sup>6</sup>) πράσει καὶ ἡότι διαχ[ει]— (<sup>7</sup>) [ρ]ίζεται καὶ ἡό[τι — — ] (<sup>8</sup>) . . . . ι κὶ . . . . ιν — — (<sup>9</sup>) — — — [en <https://inscriptions.packhum.org/text/236257?&bookid=423&location=7>, consultado el 05/10/2018].

<sup>841</sup> DTA 12 “Tea, hija de Onomacles, la curtidora de cuero. Maltaca, la hija de Eutícrates” (trad. López Jimeno, 2001: 28).

(<sup>1</sup>) Ὀνομακλέους (<sup>2</sup>) Θέα ἡ σκυτοτόμος. (<sup>3</sup>) Μ[αλ]θάκη ἡ Εὐθυκρ(άτους).

<sup>842</sup> El LSJ identifica al *skutotomos* tanto al “leather-cutter, worker in leather” como al “shoemaker, cobbler”, lo que no es de extrañar, dada la estrecha relación que los antiguos zapateros tenían con el tratamiento del cuero para fabricar calzado (LSJ, s.v. σκυτοτόμος). Aunque de los trabajos artesanales la zapatería es de los considerados como “femineizantes” (apartado 5.1.4), en las fuentes literarias no se suele mencionar mujeres ejerciendo la profesión.

<sup>843</sup> IG II<sup>2</sup> 1578, lín. 5: [— — — — — ἐμ Πειρ]αι? οἰκοῦσα σκυτ.



disponer del sufijo de *skut-* impide que sepamos si la mujer que trabajaba el cuero era una zapatera (*skutotomos*) o una vendedora de zapatos (*skutopolis*)<sup>844</sup>.

La *defixio* DTA 46, también del Ática y datada en el siglo III a.C., va dirigida contra un grupo de hombres y mujeres<sup>845</sup>. La motivación de la tablilla pudiera ser personal, y quien maldice podría estar protegiéndose de futuras maldiciones por parte de sus enemigos, que serían las personas que está enumerando (“y cualquier otro que nos haga una atadura mágica”). Parece bastante significativo que la única persona identificada, no solo con su nombre, sea Jenódica, “la mujer del curtidor” (ἡ τοῦ βυρσοδέψου γυνή). Como la motivación de la tablilla no parece que sea perjudicar los negocios de la gente que está inscrita, es problemático inferir que necesariamente Jenódica contribuyera en el negocio de su marido, aunque se trate de una posibilidad más que verosímil.

## Las hijas de los pintores

En el trigésimo quinto libro de su *Historia Natural*, Plinio el Viejo habla de pintores relevantes de la antigua Grecia, dedicando un breve párrafo del capítulo 40 a mujeres artistas (*pinxere et mulieres*)<sup>846</sup>, de las que destacamos dos (posibles) atenienses: Timarete e Irene.

Timarete habría vivido entre finales del siglo V a.C. y principios del siglo IV a.C.<sup>847</sup>. Plinio la menciona por primera vez en capítulo 35, al hablar de su padre: “había también otro Micón, que se distinguía del otro por el sobrenombre de ‘el Joven’, cuya

---

<sup>844</sup> Lefkowitz y Fant interpretan que se trata de una vendedora, más que una artesana (1982: 29).

<sup>845</sup> DTA 46 “(...)cea, Jenódica, la mujer del curtidor, Lida, Cordibe, Timócrates, Timoclides, y cualquier otro que nos haga una atadura mágica y las demás (*palabra incomprensible*), Formo” (trad. López Jimeno, 2001: 34).

(col. I.1) ..κεαν / [Ξ]ενοδίκη / ἡ [τοῦ] Βυρσοδέψου / <sup>(5)</sup> γυνή / Λυδή / Κορδύβη / (col. II.1) Τι[μ]οκράτης / Τιμοκλείδης / [κ]αὶ εἶ τις [ἄ]λλος / κατ<έ>δησ<ε>ν / <sup>(5)</sup> καὶ τὰς ἄλλας / ΣΑΒΕΥΕΝ / Φόρμος. [en <https://inscriptions.packhum.org/text/234399?hs=137-143>, consultado el 05/10/2018].

<sup>846</sup> Timarete, Irene, ¿Calipso? (el pasaje no deja claro si “Calipso” es el nombre de un cuadro o de la artista), Aristarete, Iaia, y Olimpias (Plin. *HN*, 35.40.147). Solo las dos primeras corresponden a nuestro período de estudio (ss. V y IV a.C.), siendo las demás de épocas más tardías. En cuanto a “Calipso”, el pasaje no deja muy claro si se trata del nombre propio de una pintora (tal y como lo interpreta Chadwick, 2007: 34) o si es el nombre de un cuadro pintado por Irene.

<sup>847</sup> Aunque Marjorie Susan Venit retrasa la “época de esplendor” de la pintora al siglo III a.C. (1988: 266), John Traill la sitúa en el siglo IV a.C., como se suele hacer por convención (2003: 393)

hija Timarete también pintaba<sup>848</sup>” (Plin. *HN* 35.35.59); posteriormente, en el capítulo 40, vuelve a presentarla junto a las demás, diciendo que “Timarete, la hija de Micón, que pintó un panel antiquísimo de Artemis de Éfeso<sup>849</sup>” (Plin. *HN* 35.40.147).

John Traill ubica cronológicamente a Irene entre finales del siglo IV y principios del siglo III a.C. (1997: 194). Aunque Plinio solo la menciona una vez, presenta su obra artística con cierto detalle: “Irene, hija y pupila del pintor Crátino, (pintó) la doncella, que está en Eleusis, a Calipso, a un Viejo, a Teodoro el Malabarista, y a Alcístenes el bailarín<sup>850</sup>” (Plin. *HN* 35.40.147). Irene cuenta con la particularidad de ser referenciada en más de una fuente: antes que Plinio, sabemos que Dídimo el Gramático helenístico (segunda mitad del siglo I a.C., principios del siglo I d.C.) dejó constancia de la pintora en su obra *Symposiaci*. Aunque desgraciadamente la obra de Dídimo no se haya conservado, la referencia a Irene sí ha llegado hasta nosotros a través del autor cristiano Clemente de Alejandría (ss. II-III d.C.), quien en su cuarto libro de los *Stromata* dedica un capítulo entero (el 19) a explicar por qué las mujeres, al igual que los hombres, son capaces de alcanzar la perfección. Clemente ofrece diversos ejemplos de poetisas y figuras históricas, de las que menciona algunas pintoras y sus padres, Irene entre ellas<sup>851</sup>.

No obstante, las referencias a ambas artistas son bastante breves (un par de líneas cada una), procediendo la información de Timarete de una única fuente (Plinio) de casi cinco siglos después, y aunque Irene salga referenciada por otro autor más (Dídimo), este también es posterior a su época y nos llega a través de un autor cristiano medio milenio después. Las pinturas que realizaron no se han conservado, como sucede con casi toda la obra pictórica helénica de época clásica y postclásica. Tampoco tenemos por qué dudar de la existencia de estas pintoras más de lo que podríamos dudar de la existencia de los pintores citados por Plinio, ya que la inmensa mayoría no aparecen referenciados en ninguna otra fuente, por lo que podría indicar que su fama no trascendió más allá del

---

<sup>848</sup> *fuit et alius Micon, qui minoris cognomine distinguitur, cuius filia Timarete et ipsa pinxit.*

<sup>849</sup> *Timarete, Miconis filia, Dianam, quae in tabula Ephesi est antiquissimae picturae.*

<sup>850</sup> *Irene, Cratini pictoris filia et discipula, puellam, quae est Eleusine, Calypso, senem et praestigiatorum Theodorum, Alcisthenen saltatorem*

<sup>851</sup> “(...) pintoras como Irene la hija de Cratino, y Anaxandra la hija de Nealces, de acuerdo con el testimonio de Dídimo en *Simposiaci*. (...)” ἢ τὰς ζωγράφους, καθάπερ Εἰρήνην τὴν Κρατίνου θυγατέρα καὶ Ἀναξάνδραν τὴν Νεάλκου, ὡς φησι Δίδυμος ἐν συμποσικοῖς (Clem. Al. *Strom.* 4. 19. 122).

período en el que vivieron. Traill no pone en duda la existencia de ninguna de las dos e incluso plantea la posibilidad de que tuvieran un estatus ciudadano.

Es llamativo que tanto Timarete como Irene sean identificadas con un oficio de tradición tan masculina como es el arte pictórico griego, y que además el identificador de ambas sea su padre, también pintor. La explicación más verosímil parece apuntar a que fueron sus padres los que las enseñaron a pintar y por este motivo son citados como identificadores (en vez de sus maridos). Posiblemente su aprendizaje inicial iba ligado a ayudar en el negocio paterno con tareas no especializadas pero al ver que tenían capacidad y talento para pintar, pudieron recibir un aprendizaje más especializado. Como parece que ambas tuvieron cierta carrera artística y dado que el marido de ninguna de las dos es mencionado, cabe la posibilidad de que fueran casadas con otros pintores (aunque fueran de menor categoría) y a través de su negocio pudieron seguir desarrollándose como artistas<sup>852</sup>. O, quizás, la carrera de ambas pudo ser más o menos corta, finalizando al casarse y al abandonar el negocio paterno. En cualquier caso, parece que los padres de ambas eran artistas de fama media en su tiempo, e, irónicamente, son recordados en calidad de padres de las dos pintoras, por la excepcionalidad que esto supuso para su tiempo: tanto el trabajo de Timarete como el de Irene tenían una visibilidad excepcional en la comunidad.

### **Fanóstrate, la médico**

Ya mencionábamos en el caso I sobre las comadronas el epitafio de Fanóstrate (IG II<sup>2</sup> 6873), datado alrededor del 350 a.C. y que fue hallado en la localidad ateniense de Menidi<sup>853</sup>. En la estela hay un relieve en el que se representa a dos mujeres dándose la mano: la mujer sentada (probablemente la fallecida) está rodeada por cuatro niños jóvenes; la mujer de pie posiblemente sea Antefila, cuyo nombre se inscribe justo encima (Kosmopoulou, 2001: 299-300, 316) y cuya identidad desconocemos totalmente, pudiendo tratarse tanto de una cliente o patrona rica como de un familiar. La característica más importante del epitafio es la identificación de Fanóstrate como *μαῖα καὶ ἰατρὸς*.

---

<sup>852</sup> Como fue el caso de la pintora barroca Artemisia Gentileschi (1593-1654).

<sup>853</sup> “Fanóstrate (...) de Melite, comadrona y médico, yace aquí. No causó daño a nadie, y todos lamentamos su muerte”.

(<sup>1</sup>) Φανο[στράτη - - -] (<sup>2</sup>) Με[λιτέως ...]? (<sup>3</sup>) Φανοστράτη (<sup>4</sup>) μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται (<sup>5</sup>) [ο]ὔθενι λυπη(ρ)ά, πᾶσιν δὲ Θανοῦσα ποθεινὴ.

En el apartado 3.1.1 ya señalábamos que *iatros* es la manera de designar al médico en masculino, lo que, aplicado al caso de una mujer, podría estar indicando que en el momento en el que se inscribe la estela (a mediados del siglo IV a.C.) todavía no existía una palabra específica para designar a la médico-mujer<sup>854</sup>. Samama señala que esta palabra designaría a la mujer cuyas competencias médicas serían equivalentes al *iatros*, con especial dominio de la ginecología y la obstetricia, aunque no en exclusiva (2003: 15).

Sabemos que Fanóstrate debía ser una mujer ateniense de estatus ciudadano porque la estela menciona a un hombre del demo de Mélite con el que estaba emparentada. El problema es que desconocemos el grado de parentesco ya que el nombre de su familiar se ha perdido, por lo que no sabemos si se trataba de su marido o de su padre (Samama, 2003: 109-110). Kosmopoulou, por ejemplo, interpreta que el identificador de Fanóstrate era su marido, y que la parte que falta de la estela correspondería a Με[λιτέως γυνή] (2001: 316).

La alternativa, que el nombre que figurase en la inscripción pudiera ser la del padre de Fanóstrate, tampoco sería descabellada: sería similar al caso de Mousa, una *iatrine* de Bizancio de los siglos II-I a.C., identificada como la hija de Agatocles y representada con un papiro, que indicaría conocimiento específico en la materia<sup>855</sup>. Madalina Dana cree que el uso del patronímico indicaría que Mousa era soltera (o que el nombre del marido

---

<sup>854</sup> Según Higino, “los atenienses se habían precavido de que ningún esclavo ni mujer aprendiera el arte de la medicina” pero una mujer llamada Agnódice se saltó la prohibición, y disfrazándose de hombre, aprendió medicina. Tuvo especial éxito entre las mujeres atenienses cuando estas supieron que se trataba de una mujer y la solicitaban porque por pudor preferían ser visitadas por otra mujer. Los maridos y otros médicos profesionales, creyendo que Agnódice estaba seduciendo a las mujeres, la llevaron a juicio, momento en el que se descubrió su condición femenina. Las mujeres más distinguidas de Atenas se lanzaron a reivindicar que se le permitiera ejercer la medicina “porque condenáis a la que nos devuelve la salud”, y finalmente “los atenienses enmendaron la ley para que las mujeres libres pudieran aprender el arte de la medicina” (Hyg. *Fab.* 274, 10-13). Salvo esta alusión de Higino, no tenemos constancia de ninguna ley prohibiendo que las mujeres ejercieran la medicina en Atenas. Algunas investigadoras creen que la prohibición a la que alude Higino y la figura de Agnódice pudieron ser reales (Withers, 1979); otras matizan la información aportada por él (Samama, 2003: 60). Desde mi punto de vista, el hecho de que Higino niegue también la existencia de las comadronas (de la que tenemos sobrada constancia en época clásica) hace muy sospechosa la información que suministra. Es más que posible que las mujeres no se dedicaran a la medicina profesional hasta bien entrado el siglo IV a.C. y fueran más activas durante la época helenística, pero esto no significa que se debiera a que estuviera prohibido. Como señala Flemming: “The classical world may have been relaxed and pluralistic about its medical practitioners, not in the business of regulation, of explicitly legislation against female participation in the art of medicine” (2007: 279).

<sup>855</sup> “Musa, hija de Agatocles, médico” (trad. propia).  
Μοῦσα Ἀγαθοκλέους ἰατροίνη.

estaría inscrito al lado del patronímico y se ha perdido). La vinculación padre-hija con la medicina podría indicar que Mousa procedía de un linaje de médicos locales bastante conocido en Bizancio. Normalmente el padre que ejercía la medicina enseñaba a su hijo el oficio; el que se lo hubiera enseñado a su hija y que en la estela de esta figurase este trabajo, para Dana sería señal de que habría sido aceptada por otros médicos varones, por la filiación directa con su padre, ya que, de otro modo, le habría sido imposible ejercer la medicina en su Bizancio natal (2011: 423). Otro caso similar sería el de Antíoquis (siglo I a.C.), hija del médico Diodoto, que fue honrada con una estatua cívica por su *iatrike techne*, es decir, “por su experiencia en el arte de la medicina” (Parker, 2012: 122).

Parece claro que Fanóstrate había recibido una instrucción médica elevada<sup>856</sup>, no sabemos por parte de quién, si de su padre, su marido, o de ambos, siendo hija de un médico y casándose con otro, respondiendo a una estrategia familiar como las ya comentadas. Es igualmente posible que sus conocimientos sobre partería y su experiencia pudieran estar relacionados con otra familiar que fuera comadrona, como pudiera ser, por ejemplo, su madre<sup>857</sup>. Los conocimientos médicos y obstétricos de Fanóstrate le daban capacidad para actuar también como asistente de su padre (o de su marido).

Al margen de la identidad de su mentor, casi todos los investigadores coinciden en que la mención de comadrona y médico está estableciendo una clara distinción entre una ocupación y otra<sup>858</sup>, quizás no solo en el grado de especialización en la disciplina médica<sup>859</sup>, sino también que atendía no solo a una clientela femenina (como la comadrona) sino también a una masculina (Flemming, 2007: 259).

---

<sup>856</sup> Platón considera que la naturaleza del médico puede presentarse tanto en hombres como en mujeres: “(...) Queríamos decir, por ejemplo, que un médico y una médica que cuentan con un alma de médico tienen la misma naturaleza (οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν) ¿O no piensas así? (Pl. *Rep.* 5. 454c-d). “¿Hemos de asignar entonces todas las tareas a los hombres y ninguna a las mujeres? (...) que, más bien, diremos que una mujer es apta para la medicina y otra no (ἀλλ’ ἔστι γὰρ οἶμαι, ὡς φήσομεν, καὶ γυνὴ ἰατρική), una apta por naturaleza para la música y otra no.” (Pl. *Rep.* 5.455e).

Un análisis histórico del pasaje y sus implicaciones y una crítica abierta a cómo los traductores de los últimos siglos lo han interpretado y han cambiado muchas veces el significado (bien claro en el texto de Platón) sobre la igualdad de capacidades de hombres y mujeres para ejercer la medicina en Pomeroy, 1978.

<sup>857</sup> Como ya se comentó en el apartado 3.1.1., algunas comadronas pudieron haber estado casadas con un médico y haber desarrollado su oficio paralelamente a él, centrándose en la clientela femenina e infantil.

<sup>858</sup> Samama, 2003: 109-110; Kosmopoulou, 2001: 300, 316; Parker, 2012: 122.

<sup>859</sup> Platón en *Cármides* compara el conocimiento y la especialización del arte de los médicos con el de los artesanos: “¿Es que sin la medicina podría alguien hacerse cargo de alguno de estos asuntos? (...) Ni ningún otro, excepto el médico, podría hacerlo. Ni siquiera el sensato. De lo

Rebecca Flemming sostiene que las mujeres participaban en los aspectos menos prestigiosos y más cotidianos de la cultura literaria sobre medicina en los mismos términos que los hombres, aunque lo hicieran en menor número (2007: 267-268).

### 5.1.3. Casos sin identificadores

#### La pintora de vasos

Las artesanías no constituían el tema principal de la pintura realizada en cerámica, pero tenemos algunos ejemplos de zapateros, orfebres, talleres escultóricos, etc. representados en vasos de pinturas rojas y negras<sup>860</sup>. En uno de estos escasos ejemplos aparece, además, la figura de una mujer pintando un vaso en un taller: se trata de la conocida pintura de figuras rojas de la hidria Caputi<sup>861</sup>. Este vaso, fechado en el siglo V a.C., fue hallado en la tumba de una mujer en Ruvo pero su producción es claramente

---

contrario, estaría en posesión no solo de la sensatez, sino, encima, de la medicina. (...) Si la sensatez es saber del saber y de la ignorancia, no será capaz de distinguir al médico, que entiende algo de su arte, del que no entiende, pero que se las da de que entiende o se lo cree, ni a ningún otro de los que son expertos en algo sea de lo que sea, excepto, claro está, a sus propios colegas en la materia, como pasa con los artesanos” (Pl. *Chrm.* 171a-c).

<sup>860</sup> El vaso n° 2188 del Museo de Finas Artes de Boston, es una ánfora ática encontrada en Orvieto (Italia) de figuras negras, datada entre el 550-500 a.C., muestra dos tipos de talleres diferentes: en uno de sus lados presenta a un taller de artesanos de cuero / zapateros. Estos trabajan sentados y le toman las medidas a una mujer, posible clienta, elevada sobre una mesa. En la otra cara de la pieza se representa un taller de herreros, con martillos, un yunque, sierras, espadas, etc. El dibujo de la pieza es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/E72F489C-41D2-4CD1-854D-0368AFCB68A3> [consultado el 09/10/2018].

La pieza n° 330707 se trata de un *skyphos* de figuras negras, datado entre el 525 y el 475 a.C., atribuido por Robinson al Pintor Teseo. La pintura muestra lo que podría ser un taller de alfareros, algunos de ellos recogiendo la arcilla, otros sentados en bloques con ánforas. El dibujo de la pieza es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/F3D194C0-F6AC-4A9C-9326-8B0F41444403> [consultado el 09/10/2018].

La pieza n° 1846.6-29.45 del Museo Británico, de origen también ateniense, pero hallado en Vulci (Etruria), de figuras negras, datado entre el 550 y el 500 a.C., muestra la forja de unos herreros con los instrumentos típicos (yunque, martillos, tenazas, etc.). El dibujo de la pieza es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/88713FA1-840C-4F82-A7EF-821308835402> [consultado el 09/10/2018].

Un taller de escultores es presentado en la pieza de figuras rojas F2294 del Antikensammlung de Berlín. Este vaso ático encontrado en Vulci (Etruria), muy bien conservado, muestra con detalle la construcción de estatuas por parte de los artistas. El dibujo de la pieza es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/A5158FBE-FC09-4880-82AB-3A4C1A699D15> [consultado el 09/10/2018].

<sup>861</sup> Se la llama “hidria Caputi” por el apellido del coleccionista que originalmente la poseía. Actualmente está en una colección privada en Milán: Torno C 278 (Venit, 1988: 267). El dibujo de la pieza completa es accesible online en <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/93ED3845-45ED-4B57-928B-E06CBC89B738> [consultado el 09/10/2018].

ática<sup>862</sup>; el motivo central de la pintura representa la victoria del taller en el concurso entre artesanos, que se premiaba con el encargo de los vasos panatenaicos<sup>863</sup> (Venit, 1988: 271). La escena muestra un taller con diferentes artesanos pintando vasos y siendo coronados por victorias aladas, atrayendo toda la atención de los trabajadores salvo uno, la única mujer trabajadora que sobre una plataforma (*dais*) sigue pintando su vaso.

La interpretación de esta hidria es objeto de diversos debates. Uno de ellos se centra en el tipo de material en el que están trabajando los artesanos representados: unos historiadores consideran que pintan piezas de cerámica mientras que otros plantean que los vasos pudieran ser de metal<sup>864</sup>. Pero el debate que nos concierne es el centrado en la figura de la trabajadora: para Gisela Richter y John Beazley, la inclusión de esta mujer en la pintura probaba sin duda la existencia de las mujeres trabajando en un taller artesano en la Atenas del siglo V a.C. (Kehrberg, 1982: 27, 33)

La identidad de la mujer, al carecer de identificador, depende mucho de la interpretación que hagan los historiadores: Pieter Herfst (1922: 33) y Paul Cloché (1931) consideran que, al estar situada sobre una plataforma, la mujer podría representar a la encargada del taller; en esta línea de razonamiento, Ina Kehrberg cree que se trataría de la esposa del pintor principal y que por esta razón se la ha pintado en una plataforma elevada con respecto al resto de pintores (1982: 29). Sin embargo, nada en el dibujo señala claramente la identidad de la mujer, ni siquiera su condición libre, por lo que pretender inferir que representa a la esposa de un artesano trabajando, aunque como idea es atractiva, no se sustenta por sí sola.

Marjorie Susan Venit ha reparado en la pérdida de simetría en la composición de la pintura, lo que le ha llevado a plantear, con bastante acierto, que la plataforma sobre la que se ha representado a la pintora de vasos no está subrayando su importancia iconográfica, sino que más bien se trata de un recurso compositivo para finalizar la escena

---

<sup>862</sup> Algunos investigadores han relacionado el estilo manierista de la pintura con el pintor de Leningrado, que estuvo especialmente activo en el segundo cuarto del siglo V a.C. en Atenas (Kehrberg, 1982: 28; Venit, 1988: 267).

<sup>863</sup> Acton señala que la comisión de los vasos para los Juegos Panatenaicos podía mantener a un taller ocupado al cien por cien durante cuatro años enteros (2014: 102).

<sup>864</sup> El principal defensor de la teoría de que se trata de un taller de vasos metálicos es Richard Green, quien se apoya en el gran tamaño y el tipo de agarres de los *kantharoi* y *oinochoes* representados, que corresponderían más a unos vasos hechos de metal que de cerámica (1961: 73). Si tuviera razón, cambiaría por completo el tipo de negocio presentado, ya que, si bien seguiría tratándose de una artesanía, habría que analizarlo desde las técnicas propias de la decoración sobre el metal.

con un espacio para pintar mucho menor del que había planeado originalmente; esto explicaría por qué la mujer es la única que no está siendo coronada y la única que parece relegada a un lado. El verdadero punto de interés sería entender por qué el Pintor de Leningrado había elegido a una mujer para llenar ese hueco que le quedaba, en vez de pintar a otro trabajador: cabe la posibilidad de que las mujeres dedicadas a la fabricación y decoración de vasos cerámicos (o metálicos) estuvieran más presentes en la vida cotidiana de Atenas de lo que suponíamos en un principio (Venit, 1988: 270-271).

Tampoco podemos olvidar, además, que el aprendizaje de la pintura de vasos (ya fueran de metal o de cerámica) era muy exigente y especializado (Cloché, 1931: 51-52), por lo que podemos inferir que la trabajadora había recibido una formación acorde con la exigencia de calidad requerida.

## Casos dudosos

La *defixio* SGD 20, datada en el siglo IV a.C., fue hallada durante las excavaciones de la casa del distrito suroeste del Ágora ateniense en los años ochenta<sup>865</sup> (SEG 40: 273). La maldición va dirigida contra cuatro personas: Aristecmo y Pirrias, que son identificados como herreros (*χαλκεῖς*), Sosias de Lamia y una mujer, Hagesio, de Beocia<sup>866</sup>. La maldición parece buscar el perjuicio de los negocios (*ergasia*) de Aristecmo, Pirrias y Sosias mientras que la maldición a Hagesio parece de carácter personal, solo se indica de forma reiterada que se la ata “muy fuertemente” (*καὶ ἀδρῶς καὶ ἀδρῶς*) y se la identifica no con un varón ni con un oficio, sino solo como “la beocia”. Aunque cabe la posibilidad de que estuviera implicada en algún tipo de negocio que se buscara perjudicar, nada señala que este estuviera relacionado con ninguno de los hombres que figuran en la tablilla, ni la naturaleza de su ocupación.

---

<sup>865</sup> "It is entirely probable that the little lead curse had been tucked into the foundation or under the floor of the house somewhere and that it was thrown up from its original position by [ancient] ransackers for building material." (Jordan, 1985: 159).

<sup>866</sup> DTA SGD 20: ““Hago una atadura a Aristecmo, el herrero, a los (dioses) de abajo, y a Pirrias, el herrero, la actividad de éste y las almas de los dos; y a Sosias de Lamis, m su actividad y su alma; y a Hagesio –muy fuertemente, muy fuertemente-, a Hagesio la beocia”” (trad. López Jimeno, 2001: 80).

<sup>(1)</sup> καταδέω Ἀρίσται[χ]μ<ο>ν τὸ(ν) χαλκέα <sup>(2)</sup> πρὸς τοὺς κάτω καὶ Πυρριαν τὸν χαλκέα <sup>(3)</sup> καὶ τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ καὶ τὰς ψυχὰς <sup>(4)</sup> αὐτῶν καὶ Σωσία(ν) τὸν Λάμιον <sup>(5)</sup> καὶ τὴν ἐργασία(ν) καὶ τὴν ψυχὴν αὐτο[ῦ] <sup>(6)</sup> καὶ ΑΛΗΓΟΣΙ καὶ ἀδρῶς καὶ ἀδρῶς <sup>(7)</sup> καὶ Ἀγήσι(ον) τὴν Βοιωτ[ί]α[ν].



Menos claro aún es el caso de la *defixio* SGD 44, de origen ateniense, aunque su procedencia exacta es desconocida<sup>867</sup>. Datada a mediados del siglo IV a.C., contiene un listado de maldiciones dirigidas contra (al menos)<sup>868</sup> siete personas: Licias, Nicias, Demetrio, Epicarino, Démades, Dafnis, y Símalá Pista<sup>869</sup>. Gager plantea la posibilidad de que la tablilla refleje una competición entre alfareros del distrito ateniense del Cerámico, aunque esta conjetura solo se apoya en la identificación como alfareros de Demetrio y Démades, que son objetivos bastante secundarios de la maldición (siendo Licias el principal, dado que su nombre abre y cierra la *defixio*) (1999: 162). Si Gager estuviera en lo cierto y las demás personas mencionadas fueran rivales alfareros, podríamos estar ante el caso de una mujer alfarera. Sin embargo, el hecho de que Dafnis no sea identificada como la mujer de uno de los alfareros, y que en realidad la mayor parte de los hombres nombrados tampoco sean identificados como artesanos, me lleva a pensar que la teoría alternativa de Gager sea más acertada y que más que una competición profesional, la tablilla se haya elaborado con vistas a un procedimiento legal, ya que Nicias parece conectado con el Consejo del Areópago, pudiendo ser Licias el principal testigo (o incluso el acusado) de un juicio (1999: 162).

---

<sup>867</sup> SGD 44: “A Licias encadeno a Hermes Retenedor ya Perséfone; la lengua de Licias, las manos de Licias, el alma de Licias, los pies de Licias, el cuerpo de Licias, la cabeza de Licias. A Nicias encadeno, las manos del Areopagita, a Hermes Retenedor, los pies, la lengua, el cuerpo de Nicias. A Demetrio encadeno a Hermes Retenedor, el cuerpo, el trabajo de Demetrio el alfarero, las manos, los pies, el alma. A Epicarino encadeno a Hermes Retenedor. A Démades el alfarero encadeno a Hermes Retenedor, el cuerpo, el trabajo, el alma encadeno. A (...) encadeno. A Dafnis encadeno a Hermes Retenedor. A Filónides encadeno a Hermes Retenedor. A Símalá Pista encadeno, encadeno a Hermes Retenedor. A Licias encadeno los pies, las manos, el alma, el cuerpo de Licias, la lengua de Licias, la voluntad de Licias, lo que hace, a Hermes Retenedor, y a Perséfone y a Hades” (trad. López Jimeno, 2001: 96-97).

(...) <sup>(6)</sup> Δημέτρ[ι]ον καταδῶ πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν κάτοχον, τὸ [σῶ]μα τῆ<v> ἐργασία<v> τῆ<v> Δη[με]— <sup>(7)</sup> τ<ρί>ου τοῦ [κε]ραμοδέτου τὰς χεῖρα<ς> τοῦ<ς> πόδα<ς> τῆ<v> ψυχ[ή]ν. (...) Δη— <sup>(9)</sup> [μ]άδ[ην τὸ]ν κηραμοδήτην <κα>ταδῶ πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν <sup>(10)</sup> [κά]τοχον, [τὸ]σῶμα τὴν ἐ[ργασ]ίαν τῆν ψ[υ]χ[ή]ν. (...) <sup>(11)</sup> καταδῶ Δάφνιν [κ]α[τα]δ[ῶ] πρὸς [τὸν] Ἑρμῆν [τὸν] κάτοχον. (...).

<sup>868</sup> Una parte de la maldición está borrada, justo antes de que Dafnis sea maldecida.

<sup>869</sup> Considero que la traducción de Gager, que interpreta que Símalá y Pista son dos personas diferentes que son maldecidas (1999: 163), es más acertada que la traducción de López Jimeno, quien considera que Símalá está siendo atada a Pista (2001: 96).

## 5.1.4. Líneas de investigación potenciales

### Artesanas

Como cualquier otro trabajo, los oficios manuales (βαναυσικά) no estaban bien valorados ya que, por un lado, se los asociaba con la pobreza (la necesidad de trabajar)<sup>870</sup> y a veces, incluso, con el engaño<sup>871</sup>. Sin embargo, la causa de su descrédito tenía una particularidad: también estaba vinculada al desgaste y a la decadencia física que la naturaleza de su trabajo producía en su cuerpo<sup>872</sup>. En el *Económico* de Jenofonte, Sócrates explica que los trabajos *banausikai* “dañan el cuerpo de los trabajadores y oficiales” (καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα τῶν τε ἐργαζομένων καὶ τῶν ἐπιμελομένων) porque les obliga a pasar el día “sentados y a la sombra” (καθῆσθαι καὶ σκιατραφεῖσθαι), “y alguno de ellos incluso a estar siempre al fuego” (ἔναι δὲ καὶ πρὸς πῦρ ἡμερεύειν), lo que motivaba que se “afeminaran los cuerpos y se debilitaran también los espíritus” (τῶν δὲ σωμάτων θηλυνομένων καὶ αἱ ψυχαί). Por este motivo, dice Sócrates, en algunas *poleis* (las más belicosas) “no se permite a ningún ciudadano ejercer oficios manuales” (οὐδ’ ἔξεστι τῶν πολιτῶν οὐδενὶ βαναυσικὰς τέχνας ἐργάζεσθαι) (X. *Oec.* 4. 2-4).

La “feminización” de los cuerpos de los artesanos no implicaba que su trabajo fuera especialmente “femenino”, ya que era todo lo contrario: sus faenas implicaban fuerza física, resistencia, y dolor físico, atributos que se consideraban plenamente masculinos y que explican que formaran parte de la tradición de oficios ejercidos por hombres. Sin embargo, la decadencia física, la pérdida de resistencia y fuerza por

---

<sup>870</sup> La asociación de los artesanos con la penuria es explícita en *Pluto* de Aristófanes, cuando la deidad Pobreza declara que “estoy con el artesano (τὸν χειροτέχνην) como si fuera su ama (δέσποινα), y le obligo con la necesidad (τὴν χρεῖαν) y la pobreza (καὶ τὴν πενίαν) a buscar dónde ganarse la vida” (Ar. *Pl.* 532-534).

<sup>871</sup> No de la misma manera ni con la misma intensidad con la que se asociaba a los vendedores con la estafa y malversación (como vimos en el capítulo 4). En el caso de los artesanos, cuando se menciona el engaño suele estar más relacionado con el grado de especialización de su oficio (como fue el caso de la zapatería) (Acton, 2014: 7). Este conocimiento no estaba disponible para personas ajenas al oficio. En *Leyes*, Platón dice que los artesanos a veces se imponen a particulares con subterfugios por medio de su arte (cosa que no deberían hacer), al mismo tiempo que señala que algunos clientes encargan un trabajo al artesano y luego no le pagan lo prometido (Pl. *Leg.* 921b-d). Otro ejemplo del conocimiento específico de las artesanías (principalmente del alfarero y el zapatero) en Pl. *Teet.* 147a-c.

<sup>872</sup> Sobre el desgaste: “En cambio tendrás que abstenerte de los zapateros, carpinteros y herreros, pues creo que ya los tienes desgastados y ensordecidos” (τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκῶν; καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατα τετρίφθαι) (X. *Mem.* 1.2.37).

desgaste, la palidez por trabajar dentro de casa... este proceso de debilitación era lo que ellos consideraban que feminizaban al hombre.

Con estos considerandos, y teniendo en cuenta que, aunque muy escasas, sabemos de la existencia de mujeres en ciertas artesanías (del cuero y del metal principalmente<sup>873</sup>), sería interesante investigar la naturaleza de su aportación al negocio. Para ello, sería necesario conocer más en profundidad el tipo de artesanía que fuera objeto de estudio, ya que dependiendo del tipo de material sobre el que se trabaja y el tipo de transformación buscada con el material, se emplean unas técnicas y unas herramientas muy particulares. Además, como vimos en los estudios de caso de capítulos anteriores, se pueden obtener muchos datos respecto a determinado oficio a través de los trabajadores varones que lo ejercían.

Otro punto de interés general sería confirmar la existencia de las esclavas en los talleres: la participación de los esclavos varones en los talleres está ampliamente atestiguada en las fuentes<sup>874</sup>, ya fuera como parte de la propiedad del amo dueño del *ergasterion*, o como mano de obra que un artesano podía alquilar al amo del esclavo para que trabajase en su taller<sup>875</sup>. Sería interesante ver si pudo haber existido una mano de obra esclava femenina en los grandes talleres o descartar esta posibilidad.

### ***Las zapateras y las artesanas de cuero***

Los trabajos relacionados con el tratamiento del cuero y su manufactura (como el calzado<sup>876</sup>) podrían ser una buena línea de estudio, ya que disponemos de al menos tres referencias de mujeres dedicadas a la materia (DTA 12, DTA 46, IG II<sup>2</sup> 1578) y abundantes menciones sobre trabajadores masculinos dedicados al cuero y al calzado<sup>877</sup>.

---

<sup>873</sup> Además del caso de la doradora de cascos (DTA 69), si se confirmara que la pintora representada en la hidria Caputi está trabajando sobre vasos metálicos sería un segundo ejemplo de mujeres vinculadas a la decoración metalúrgica y un buen punto de partida para analizar las artes decorativas.

<sup>874</sup> El taller de escudos en Lys. 12. 8-9, 19; tres esclavos alquilados en el taller en D. 27. 30; cincuenta esclavos trabajaban repartidos en dos talleres (uno de fabricación de lechos, el otro una cuchillería) en D. 27.31.

<sup>875</sup> Los esclavos alquilados recibían la *apophora*, el pago por sus servicios en el taller que el esclavo daba casi en su totalidad a su amo, pudiendo quedarse una parte y ahorrarla, quizás para comprar su libertad (Acton, 2014: 22).

<sup>876</sup> Después de todo, la palabra que traducimos como zapatero, σκυτότομος, significa, literalmente, “el que corta cuero” (LSJ, s.v. σκυτοτόμος y s.v. σκυτοτομέω).

<sup>877</sup> Algunas menciones de σκυτοτόμος en las fuentes: mujeres como clientes de diferentes artesanos (τῶν δημιουργῶν) con sobreentendidos sexuales, especialmente el joven zapatero (Ar. Lys. 403-415); cordeleros (νευρορράφος), zapateros (σκυτοτόμος) y vendedores de cuero

Acton señala que cualquier trabajo del cuero implicaba, además de soportar los malos olores del material al trabajarlo, disponer de la fuerza física necesaria para cortar, punzar, coser y tintar el cuero. Por este motivo este trabajo solía tener una tradición esencialmente masculina; aunque hubiera mujeres que también se dedicaran al curtido o a la zapatería, su trabajo no se correspondía con las labores domésticas femeninas como sí sucedía con otros trabajos (Acton, 2014: 162). La palidez de las mujeres atenienses hace que, al disfrazarse de hombres, sean confundidas por zapateros: “Y por cierto al verlos supimos que todos eran zapateros (σκυτοτόμοις), se veía la asamblea llena de gente blanquecina fuera de lo normal (ὡς λευκοπληθῆς ἦν ἰδεῖν ἠκκλησίᾳ) (Ar. *Ec.* 385-387; 431-433).

Otra de las características era el grado de especialización y habilidad que se requería para fabricar la amplia variedad de calzado ateniense<sup>878</sup>, un calzado hecho a medida y cuya calidad no solo dependía del tipo de cuero sino también de que hubiera sido teñido al final (de rojo, blanco, bermellón, escarlata, azafrán, verde, negro...) (Acton, 2014: 163-167). En el pasaje de *Caballeros*, no solo tenemos la descripción de algunos aspectos técnicos de la fabricación del calzado, sino también de las estafas que los zapateros podían cometer: “Si tú no entiendes de suelas, tampoco yo de morcillas; tú, que cortabas sesgado cuero de buey raído para que pareciera macizo y se lo vendías engañosamente a los campesinos; y antes de llevarlo un día, había dado de sí más de dos palmos” (Ar. *Eq.* 315-318). Después de todo, calzarse entra dentro de las necesidades prioritarias que establece Platón para crear un nuevo estado, después de la provisión de alimentos (que corresponde al trabajo del labrador), la creación de vivienda (el constructor), y en estrecha relación con la fabricación de vestimenta (tejedor) (Pl. *Rep.* 369c-d – 370 d).

## **Prestamistas**

A pesar de que en época clásica y parte de la postclásica la mujer estuviera legalmente incapacitada para poseer bienes o realizar los contratos más básicos a su

---

(βυρσοπώλης) como ejemplos de personas no decentes (aunque por el contexto del pasaje, probablemente se refiriera a los grandes propietarios de estos negocios) en Ar. *Eq.* 733-740.

Respecto a las representaciones iconográficas, el trabajo del cuero solo aparece excepcionalmente en las pinturas cerámicas (*vid.* nota 860). Aún así, la limitación cuantitativa no ha impedido que conozcamos mejor que en otras artesanías tanto las herramientas que empleaban los zapateros como sus técnicas de trabajo (Cloché, 1931: 68).

<sup>878</sup> *Vid.* nota 871.

nombre<sup>879</sup>, esto no fue impedimento para que hubiera mujeres activas en el mundo de los negocios (Acton, 2014: 19). Además de los diversos tipos de negocios que hemos explorado en capítulos anteriores, la implicación femenina en los préstamos, tanto familiares como profesionales a lo largo del siglo IV a.C.<sup>880</sup>, constituye una línea de investigación que, desde que la planteara Edward Cohen<sup>881</sup>, ha sido abordada por pocos historiadores hasta el momento<sup>882</sup>.

El cambio de moneda era importantísimo en una *polis* como Atenas, en la que la gran afluencia de viajeros, trabajadores, y comerciantes de otras *poleis* de diferente moneda les obligaba cambiarla para realizar sus transacciones con las lechuzas atenienses<sup>883</sup>. Originalmente los cambistas llevaban a cabo estos cambios de moneda en mesas (τράπεζα). Otro aspecto fundamental del trabajo del *trapezites* era el préstamo de dinero. Tanto el cambio de moneda como los préstamos bancarios se realizaban como operaciones (*ergasia*) a título personal, ya que la *trapeza* ateniense no era una institución ni tampoco la legislación ateniense dotaba a los negocios de entidad jurídica o legal propia, sino siempre conectada a individuos de considerada habilidad en finanzas (Cohen, 2016: 719).

El caso que parece más claro de la vinculación entre el negocio bancario y la mujer es el caso de Arquipa, la mujer de Pasion, el famoso *trapezites* ateniense que labró su

---

<sup>879</sup>La vinculación entre las mujeres y el dinero ya se introdujo a lo largo del capítulo 4, y la supuesta restricción legal del límite monetario que una mujer podía manejar (la ley del medimno), fue explicada en los apartados 4.1.2 y 4.1.3.

<sup>880</sup> El siglo IV a.C. es el momento en el que, según Cohen, la necesidad del *kyrios* para realizar transacciones fuera meramente testimonial y fácil de sortear (2016: 717).

<sup>881</sup> Cf. Cohen, E. (1992): *Athenian, Economy and Society: A Banking Perspective*, Princeton University Press, pp. 101-110.

<sup>882</sup> Algunos ejemplos de mujeres gestionando considerables cantidades de dinero y realizando préstamos a lo largo del siglo IV a.C. como una tal Artemis del Pireo a la que los eleusinos le habían pedido un préstamo, o Cleobula, la madre de Demóstenes, siendo viuda mantuvo el control de su *oikos* durante una década gestionando cuatro talentos (D. 27), así como la mujer de Diodoto manejaba las finanzas familiares después de que se quedara viuda, tal y como parece apuntar (Lys. 32.5), o, incluso operando al margen de cualquier lazo familiar, una tal Antígona que manejaba un negocio de préstamos en el *Contra Atenógenes* (4-5) de Hiperides (Cohen, 2016: 716-720). Y ya en época helenística, en el último cuarto del siglo III a.C., tenemos constancia de Nicáreta de Tespias que actuaba de prestamista (García Sánchez, 2012: 117).

<sup>883</sup> Por más que investigadores como Lind redujera la figura de grandes banqueros de Atenas a “essentially manufacturers who maintained an exchange service as a side line” (1939: 35). El estudio de Lind se ve muy influido no solo por los tópicos sobre la cultura griega que impregnaban el mundo académico de la primera mitad del siglo XX, sino también por la turbulenta época en la que vivió: comete importantes anacronismos cuando compara el programa de reformas solonianas con el *New Deal* de Roosevelt o cuando compara al “benevolente tirano Pisístrato” con los “early European Fascists” (1939: 28).

carrera partiendo del estatus esclavo, trabajando en el banco de sus señores (Antístenes y Arquéstrato, atenienses)<sup>884</sup>; cuando Pasion fue liberado, siguió trabajando en el negocio en calidad de propietario, para finalmente, gracias a sus influencias políticas, amistades<sup>885</sup> y a su implicación económica en favorecer a la ciudad, le fue concedida la ciudadanía ateniense a él y a sus hijos<sup>886</sup>. La singularidad del caso de Pasion aparece cuando, a la hora de elaborar su testamento, arregla el matrimonio de su mujer con el liberto que se encarga de la gestión de su banco<sup>887</sup>.

La gestión de un banco requería saber leer y escribir, y tener habilidades matemáticas, financieras y sociales. Todo esto no estaba al alcance de cualquiera, y aquellas personas que podían desempeñar este tipo de trabajo debían haber sido especialmente preparadas para desempeñarlo. Formión fue instruido en la práctica bancaria ya siendo esclavo, tal y como dice Apolodoro:

“Efectivamente, creo que todos vosotros sabéis que éste, cuando estaba en venta, si se hubiera dado el caso de que le hubiese comprado un cocinero, o un artesano de cualquier otro oficio, porque habría aprendido la profesión del amo estaría ahora lejos de su actual prosperidad. Mas, puesto que lo compró nuestro padre, que era banquero (τραπεζίτης), le enseñó las letras (γράμματ’ ἐπαίδευσενκαὶ), instruyó en el oficio (τὴν τέχνην ἐδίδαξεν) y le hizo plenipotenciario sobre cuantiosas sumas de dinero (χρημάτων ἐποίησε κύριον πολλῶν), ha llegado a ser rico, pues tomó como punto de partida de su presente opulencia, de la de ahora, el azar por el que llegó hasta nosotros.” ([D.] 45. 71-72)

---

<sup>884</sup> “Pues tampoco tu padre Pasión la obtuvo [la prosperidad económica] en virtud de un hallazgo, ni porque se la hubiera transmitido su padre, sino que gozó de crédito entre sus amos Antístenes y Arquéstrato, que se dedicaban a los negocios bancarios, por haberles dado prueba de que era honesto y justo” (D. 36.43). Otro caso de banquero de estatus ateniense sería Aristoloco (Shipton, 1997: 403).

<sup>885</sup> Pasión, además, contaba con crédito en toda la Hélade y mantenía vínculos de hospitalidad en diversas ciudades ([D.] 50.56). Parte de su éxito pudo deberse a la manera en la que él enfocaba el trato con el cliente, muy personal y amigable, emulando la cultura de “reciprocidad” de la élite ateniense (Shipton, 1997: 411). Deene aclara que Pasión nunca se involucró en política aunque sí fue amigo de varios miembros de la élite política, como Argiro de Colite, y Calístrato de Afidna, además de mantener negocios con figuras públicas tan importantes como Timoteo, hijo de Conón, lo que pudo fundamentar su promoción social (2014: 152).

<sup>886</sup> Los atenienses como premio aprobaron el decreto que le dio la ciudadanía a él y sus descendientes ([D.] 59. 2) (Deene, 2014: 152).

<sup>887</sup> “Doy mi mujer Arquipa a Formión (δίδωμι τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα Ἀρχίπην Φορμίῳ) y como dote entrego a Arquipa un talento de Pepareto, un talento de aquí mismo una casa de cien minas, esclavas y joyas y cuantos otros objetos tiene ella en casa, todo eso le doy a Arquipa” ([D.] 45. 28).

La instrucción y experiencia de Arquipa en el negocio bancario nunca es del todo explícita. Cuando la información nos llega de parte de Apolodoro, Arquipa es presentada como un mero peón de los arreglos de Pasion y su esclavo, una víctima de un testamento que la ha perjudicado porque su marido, Pasion, “luego de haber conseguido de vosotros el privilegio [de la ciudadanía]” la había dado en matrimonio a un esclavo “como un esclavo al amo y no al contrario”<sup>888</sup> ([D.] 45.35, 36, 39). Sin embargo, Demóstenes presenta una imagen muy distinta de la situación de Arquipa: en su acusación a Apolodoro, Demóstenes le echa en cara que, mientras su madre vivía jamás reclamó nada a Formión, ya que ella era plena concedora del asunto (D. 36.14), y en los pasajes 18-20 el orador parece señalar con bastante claridad que parece que Arquipa era la encargada de guardar los archivos del banco (Cohen, 2016: 716).

Es muy posible que Arquipa hubiera recibido la misma instrucción en letras y finanzas que Formión, ya fuera al casarse con Pasion o incluso antes, en los negocios paternos. Si esto fuera así, el arreglo de Pasion no buscaba perjudicar a Arquipa sino al contrario: asegurar la continuidad y los medios de vida de su esposa, ya que se precisaba la figura masculina para que lo dirigiera nominalmente, y quién mejor que el esclavo que él mismo había instruido para la gestión del negocio.

Sin embargo, seguir esta línea de investigación podría ser muy interesante por otro motivo de peso: Cohen detecta un posible patrón en el que, como respuesta al desdén natural que el ciudadano tradicional tenía hacia el comercio<sup>889</sup>, y junto a las habilidades económicas y matemáticas que exigía el negocio prestamista, sumado a la experiencia requerida para sustentar una *trapeza* que fuera solvente y duradera, el propietario del banco a la hora de legar su negocio arreglaba un matrimonio entre su futura viuda y su futuro liberto que dirigía el negocio. Este ejemplo de la combinación esposa-esclavo no

---

<sup>888</sup> Existe un amplio debate historiográfico sobre si Arquipe tuvo o no el estatus ciudadano al adquirirlo Pasion y sus hijos o si ella estaba excluida de esta prerrogativa, ya que como ciudadana no debería haber sido casada con un liberto (Formión) y sin embargo, Pasion consideró que arreglar el matrimonio con su liberto la beneficiaba. Una buena síntesis sobre los debates en torno al estatus de Arquipe en Whitehead, 1986; Carey sostiene que el estatus meteco de Arquipe nunca se vio afectado por la obtención de la ciudadanía de su marido e hijos (ya nacidos, no por nacer), y que por este motivo pudo ser casada con Formión (1991: 85).

<sup>889</sup> Los fundamentos de su teoría de la “unprofitable masculinity” (Cohen, 2002), cuya hipótesis principal es que la concepción de la masculinidad ateniense dio lugar a que las mujeres y esclavos controlaran buena parte de los negocios económicos, ya que era un campo natural en el que podían prosperar. Cohen señala también cómo la construcción de lo masculino no solo se hacía a partir de la oposición hombre-mujer, sino también con respecto a otros hombres, “defective men”, es decir: los esclavos (2002: 101), y los pone en relación con las “defective women” plenamente involucradas en los negocios económicos (2002: 105-108).

fue exclusivo del caso de Pasion, Arquipa y Formión<sup>890</sup> ya que podía haberse tratado de una práctica habitual entre los banqueros de dentro y fuera del Ática: estando cercana la muerte del propietario del *trapeza*, este no dejaba el negocio bancario a un descendiente varón, sino al esclavo que había trabajado en el banco, preparado y confiable, si se casaba con su viuda (Cohen, 2016: 719).

“Pues no desconoce ese hecho, no se le escapa, ni tampoco a muchos de vosotros, que Sócrates, aquel famoso banquero (ὁ τραπεζίτης ἐκεῖνος) que fue manumitido por sus amos (παρὰ τῶν κυρίων ἀπαλλαγείς) como el padre de éste, dio su propia mujer a Sático (ἔδωκε Σατύρω τὴν γυναῖκα), que antaño fue suyo. Socles, otro que se dedicó al negocio de banca (τραπεζίτευσας), dio su propia mujer a Timodemo (ἔδωκε τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Τιμοδήμῳ), quien todavía ahora lo es y vive, que en otro tiempo fue suyo” (D. 36. 28-29).

Así pues, si lejos de ser excepcional, la implicación de las esposas de los *trapezites* en los negocios bancarios pudo haber sido bastante habitual.

## 5.2. Conclusiones

La presencia de mujeres es difícil de detectar en las fuentes desempeñando trabajos tradicionalmente masculinos. Las escasas menciones que las conectan de forma directa son la excepción y no la regla. Sin embargo, parece que esta escasez documental no se debería tanto a que la mujer no estuviera presente en este tipo de trabajos, sino que su presencia en estos oficios, íntimamente ligados al negocio de la familia, era más fácil de ocultar o disimular: primero, porque algunos de estos negocios compartían espacio con el hogar (como los talleres de los artesanos); segundo, porque igual la participación de la mujer en el negocio ni siquiera era percibida como tal ya que, a ojos de la familia y de ella misma, “estaba ayudando a la familia”, no trabajando; tercero, quizás hubiera una estrategia de la familia y de ella misma para ocultar esta implicación porque además de

---

<sup>890</sup> Aunque sea el caso más conocido, ya que la gran solvencia y éxito del banco de Pasión, sumado a su ascenso social de esclavo a liberto y de meteco a ciudadano (un ascenso social que también seguiría el propio Formión), ha tenido como resultado que su *trapeza* sea la única que conocemos con más detalle y durante un período más amplio de tiempo (Cohen, 2016: 719).



estar trabajando en algo que no era “lo propio” de una mujer podía parecer que estaba descuidando sus labores domésticas (lo que sí era “lo propio”).

En las fuentes se ha detectado cierto patrón en el que las mujeres aparecen identificadas como esposas, madres o hijas de un trabajador; el identificador más habitual es el de “esposa de”, quizás porque la manera más fácil de identificar a una mujer libre era a través de con quien estaba casada. Cuando, además, las esposas aparecen en *defixiones* cuyo objetivo más que evidente es el de perjudicar el negocio del marido, es natural inferir de esto que salen mencionadas porque participaban en el trabajo de su marido, muy especialmente si vemos que existe un claro patrón.

Después de analizar los casos con identificadores y sin identificadores, planteamos como estudios de caso potenciales el análisis profundo de las zapateras y de las prestamistas.

# **CONCLUSIONES**

Los trabajos tradicionalmente femeninos son los que mejor respetan el ideal de segregación sexual porque perpetúan la existencia de dos ambientes paralelos, uno exclusivamente femenino y otro exclusivamente masculino, que nunca llegan a confluir. Las comadronas y nodrizas se mueven por la esfera que les corresponde y su clientela es femenina, por esta razón sus trabajos son más respetables que el de prostitutas, acompañantes e intérpretes musicales, que se mueven en ambientes exclusivamente masculinos y su clientela suele estar compuesta solo por hombres<sup>891</sup>. Sin embargo, el grado de respetabilidad y de aceptación social no solo lo marcaba la esfera en la que la mujer se movía: la asociación de las esclavas con un trabajo determinado también contribuía a que este fuera peor visto y valorado en la comunidad; en cambio, la presencia de mujeres libres y, particularmente, de ciudadanas atenienses, mejoraba el “estatus” del trabajo. Un ejemplo sería el caso de las comadronas, cuyo desempeño se asociaba a mujeres libres mayores, frente al de las amas secas (*trophoi*) o las prostitutas de burdel, que solían ser esclavas; en algunos casos, como el de las amas de leche, la incorporación notable de ciudadanas pobres ejerciendo ese trabajo supuso un aumento de prestigio para las libertas y metecas que habían desempeñado ese oficio, lo que dio lugar a que muchas mujeres quisieran identificarse como *titthai* en las estelas funerarias. Las prostitutas de origen libre, aunque no fueran mejor valoradas, podían cobrar por sus servicios un salario significativamente mayor.

También cabe señalar que el grado de visibilidad de la prostituta libre y la temporalidad del ejercicio de su trabajo pudieron ser factores clave para que no fuera “contaminada” de cara a la comunidad. El trabajo de las heteras y las intérpretes musicales tenía una gran visibilidad entre los hombres, y parece que su prestigio iba ligado a su habilidad y destreza para entretenerlos, pero este prestigio no se traducía en una buena valoración social ya que, después de todo, dentro de los cánones, no podían ser mujeres

---

<sup>891</sup> Con la excepción de las intérpretes musicales, ya que podían ser contratadas en festivales femeninos o fiestas familiares.

respetables. La visibilidad pública de las comadronas y nodrizas era casi inexistente, pero podían ser figuras conocidas y bien valoradas en las redes sociales femeninas.

Las causas que llevaban a las mujeres de este grupo a trabajar podían ser muy variadas; las nodrizas, prostitutas, acompañantes e intérpretes de origen esclavo lo hacían porque no tenían elección, las de origen libre podían ponerse a trabajar por necesidad; la prostitución y el entretenimiento eran oficios que podían llegar a ser particularmente rentables, por lo que cabe la posibilidad de que muchas mujeres los hubieran elegido para enriquecerse de forma rápida mientras fueran jóvenes; incluso pudo ser una manera de adquirir una buena dote en el caso de que sus familias no pudieran permitirselo. En el caso de las comadronas, es posible que ejercieran ese oficio por el prestigio social que podían tener en el mundo de las mujeres, o porque tuvieran conexión familiar con el mundo de la partería y la medicina al estar casadas o emparentadas con médicos.

La permanencia de las amas de leche, las prostitutas y acompañantes en sus respectivos trabajos era muy limitada. La edad era un factor clave en el desarrollo de estos trabajos, ya fuera por motivos biológicos, como la capacidad de dar de mamar de la *titthe*, o ya fuera porque su clientela perdiera el interés por contratarlas, como sucedía con las prostitutas y acompañantes. En el caso de las amas de leche esclavas, es muy posible que acabaran siendo las ayas de los niños que cuidaban, en el de las prostitutas y acompañantes, que continuaran en el negocio como proxenetas y dueñas de prostíbulos. El caso de las intérpretes es incierto; el de las comadronas es posible que tener más edad fuera percibido como una señal de más experiencia y se valorara positivamente.

\*

Los trabajos de naturaleza mixta son los que mayor visibilidad social tenían, bien porque desarrollaban su labor en un espacio tan público y transitado como el ágora (como en el caso de las vendedoras), o bien porque sus negocios estaban abiertos a cualquier cliente (como en el caso de posaderas y tabernereras). Tanto el trabajo de unas como el de otras implicaba cierta fractura en el ideal de segregación sexual, y precisamente por este motivo estaban mal consideradas. Al incumplir el ideal de segregación sexual se las podía asociar potencialmente con la prostitución, aunque esta asociación parece más discursiva que real en el caso de las vendedoras del ágora; en el caso de las tabernereras y posaderas,

sus negocios podían estar relacionados directa o indirectamente con la prostitución, lo que no hacía más que aumentar su desprestigio en la comunidad.

Por las fuentes se infiere que la mayor parte de las vendedoras eran de estatus libre; la causa principal que las llevaba a vender en el ágora era la necesidad; esta necesidad podía haber nacido de circunstancias personales (pérdida de los medios de vida del marido o de la propia figura del marido) y/o coyunturales (guerras, hambrunas, epidemias...) que habrían afectado al núcleo familiar y a su capacidad para subsistir. La elección de la venta al por menor como trabajo pudo estar muy relacionada con la facilidad con que la mujer pudiera incorporarse a ella si tenía los medios para fabricar el producto que iba a vender (grano, harina, molino, horno para las *artopolides*; flores y plantas para las *stephanopolides*); como las mujeres tenían experiencia en fabricar estos objetos porque muchos estaban relacionados con sus tareas domésticas, podían salir a vender de un día para otro. El carácter del trabajo podía ser temporal o ser percibido como temporal (por más que se prolongara durante años), aunque tampoco se descarta que pudieran formarse negocios familiares con la venta de determinados productos; podría ser este el caso del pan y la venta de coronas, ya que la afluencia de clientela era más o menos constante durante el año.

Los trabajos de posaderas y taberneras tenían un carácter más permanente, especialmente en aquellos casos en los que la posada o la taberna formaban parte del negocio familiar. Incluso es posible que algunas mujeres regentaran solas o fueran propietarias de estos negocios, lo que desde luego no mejoraría su consideración social. Tanto la venta de vino y la ocasión de entretenimiento como la venta de comida y la oferta de hospedaje eran negocios con mucho potencial económico, sobre todo en una *polis* como Atenas por la que pasaba un enorme flujo de viajeros durante todo el año.

Una particularidad importante de los trabajos de naturaleza mixta es que generaron una terminología adaptada con sufijos femeninos para referirse a las trabajadoras, como el sufijo *-polis* para la vendedora, *-utria* para la posadera, *-is* para la tabenera. Que haya una presencia más o menos similar de vendedores y vendedoras, *kapeloi* y *kapelides*, o que incluso en el caso de las posaderas estas parezcan ser más icónicas que los posaderos, pudo haber sido resultado de esta visibilidad social que a finales del siglo V a.C. aunque tolerada, estaba bastante mal vista; a lo largo del siglo IV a.C. pudo haberse convertido en parte del paisaje cotidiano de la Atenas postclásica.

\*\*

Por último, las mujeres que ejercían trabajos tradicionalmente masculinos (como la herrería, la orfebrería, la zapatería, la pintura, la medicina o el préstamo bancario) tenían una visibilidad pública mínima. Es muy difícil identificar a estas trabajadoras en las fuentes porque, por regla general, no aparecen identificadas con el oficio que desempeñan sino con los familiares que ejercen ese oficio, principalmente maridos, pero también padres e hijos. Esto nos ha llevado a plantear la hipótesis de que estas mujeres estuvieran colaborando con el negocio familiar, bien porque el negocio requiriera de trabajadores que la familia no pudiera contratar y el trabajo no requería ninguna técnica particular, o bien porque el trabajo era especializado y ella había sido instruida para ejecutarlo.

La falta de visibilidad de estas trabajadoras pudo responder a diversos motivos: a que el trabajo que realizaba podía hacerse dentro de su propio *oikos* (como podía suceder con muchos talleres artesanos); a que su colaboración en el negocio familiar no se percibía como trabajo sino que se entendía que formaba parte de sus competencias femeninas (ayudar a la familia); a que la ocultación de su trabajo respondiera a una estrategia familiar o personal para no ser asociada con una profesión. La asociación directa e intencionada de una mujer con un oficio masculino es poco común y suele estar ligada al prestigio social de ese trabajo, asimilable con otro femenino (médico-comadrona) o por la excepcionalidad de su caso (pintoras). Generalmente son terceras personas las que identifican a las mujeres con un oficio masculino (como pasa con las *defixiones* en las que aparecen zapateras o la doradora de cascos).

Es muy posible que en las familias con negocios muy específicos que requerían una gran especialización (bancario, artesano, médico...), hubieran instruido a las esposas y/o a las hijas en el negocio, y que, a la hora de casarlas (o volverlas a casar), buscaran para ellas un matrimonio en el que pudieran desempeñar un negocio igual o similar al que habían ejercido.

\*\*\*

La visibilidad o no del trabajo, el prestigio o desprestigio que podía conllevar, el que dispusiera de herramientas precisas o conocimientos para hacerlo, la temporalidad de un trabajo aislado o su vinculación con el negocio familiar, la cantidad de dinero que podía suponer... todos estos factores pudieron haber condicionado a las mujeres a escoger una u otra profesión. Que las mujeres trabajaran pudo haber tenido una gran importancia en aquellas familias cuyos medios de vida no estaban asegurados (*penetes*); en el caso específico de las familias de atenienses pobres (*thetes* e, incluso, muchos *zeugitai*), no podemos descartar el valor que pudo haber tenido que la esposa de un ciudadano pudiera hacerse cargo del negocio, o proveer de alguna manera la subsistencia para que el marido pudiera cumplir con su papel de ciudadano (los tribunales, la asamblea...), ya que en la democracia ateniense era lo que le hacía igual a los demás.

\*\*\*\*\*

# FUENTES Y EDICIONES

## Fuentes literarias

Antifonte [Antiph.]

- *Contra su madrastra*

Aristófanes [Ar.]

- *Acarnienses* [Ach.]
- *Caballeros* [Eq.]
- *Avispas* [V.]
- *Aves* [Av.]
- *Paz* [Pax]
- *Lisístrata* [Lys.]
- *Nubes* [Nu.]
- *Tesmoforiantes* [Th.]
- *La asamblea de las mujeres* [Ec.]
- *Ranas* [Ra.]
- *Pluto* [Pl.]
- *Fragmentos* [Fr. Kassel-Austin]

Aristóteles [Arist.]

- *Política* [Pol.]
- *Constitución de los atenienses* [Ath. Pol.]
- [Arist.] *Magna Moralia* [Magn. Mor.]
- *Historia de los animales* [HA]
- *Retórica* [Rh.]
- *Mecánica* [Mech.]

Arquíloco [Archil.]

- *Fragmentos* [Fr. West]



Ateneo de Naucratis [Ath.]

- *El banquete de los eruditos*

Clemente de Alejandría [Clem. Al.]

- *Stromata [Strom.]*

Démades [Demad.]

- *Sobre los doce años*
- *Fragmenta [Fr.]*

Demóstenes [D.]

- *Sobre la corona [18.]*
- *Acerca de la exención de cargas. Contra Leptines [20.]*
- *Contra Áfobo I [27.]*
- *Contra Áfobo II [28.]*
- *Contra Áfobo, en defensa de Fano [29.]*
- *Contra Onétor, por expulsión y desposesión I [30.]*
- *Contra Onétor, por expulsión y desposesión II [31.]*
- *Contra Apaturio, excepción [33.]*
- *Contra Estéfano, por falsos testimonios I [45.]*
- *Contra Estéfano, por falsos testimonios II [46.]*
- *Contra Evergo y Mnesíbulo [47.]*
- *Contra Olimpiodoro [48.]*
- *Contra Policles. Sobre un servicio suplementario de trierarquía [50.]*
- *Contra Conón, por violencia [54.]*
- *Contra Ebulides. Apelación [57.]*
- *Contra Neera [59.]*

Digesto [Dig.]

Dinarco [Din.]

- *Contra Demóstenes*
- *Contra Aristogitón*

- *Fragmentos*

Eneas el Tático [Aen. Tact.]

Esquilo [Aeschyl.]

- *Los persas [Pers.]*
- *Los siete contra Tebas [Th.]*
- *Las suplicantes [Supp.]*
- *Agamenón [Ag.]*
- *Las coéforas [Choeph.]*
- *Las euménides [Eu.]*
- *Prometeo encadenado [Pr.]*

Esquines [Aeschin.]

- *Contra Timarco (1.)*
- *Contra Ctesifonte (3.)*

Esquines el Socrático [Aeschin. Soc.]

- *Fragmentos [Fr. Kraus]*

Estobeo [Stob.]

Eubulo [Eub.]

- *Fragmentos [Fr. Hunter; Kassel-Austin]*

Focílides [Phoc.]

- *Máximas Diehl*

Frínico el cómico [Phryn. Com.]

- *Fragmentos [Fr. Kock]*

Eurípides [Eur.]

- *El cíclope [Cyc.]*
- *Alceste [Alc.]*

- *Medea* [Med.]
- *Los Heráclidas* [Heracl.]
- *Hipólito* [Hipp.]
- *Andrómaca* [Andr.]
- *Hécuba* [Hec.]
- *Suplicantes* [Supp.]
- *Heracles* [HF]
- *Ion* [Ion]
- *Las troyanas* [Tr.]
- *Electra* [El.]
- *Ifigenia entre los Tauros* [IT]
- *Helena* [Hel.]
- *Fenicias* [Ph.]
- *Orestes* [Or.]
- *Ifigenia en Aúlida* [IA]
- *Bacantes* [Ba.]
- *Reso* [Rh.]

Galeno [Galen.]

- *Sobre la localización de las enfermedades* [De locis affectis]

Harpocración [Harp.]

Heródoto [Hdt.]

- *Historias*

Hermipo [Hermipp.]

- *Fragments* [Fr. Kassel-Austin]

Hesíodo [Hes.]

- *Trabajos y días* [Op.]
- *Teogonía* [Th.]

Hesiquio [Hesych.]

Higino [Hyg]

- *Fábulas* [Fab.]

Hipérides [Hyp.]

- *Contra Demóstenes sobre el dinero de Hárpalo*
- *Defensa de Licofrón*
- *Segundo discurso de defensa de Licofrón*
- *En defensa de Euxenipo. Refutación de una Eisangelía contra Polieucto*
- *Contra Filípides*
- *Contra Atenógenes*
- *Epitafio*
- *Fragmenta* [Fr.]

Hipócrates [Hp.]

- *Sobre el alimento* [Alim.]
- *Sobre las carnes* [Carn.]
- *Sobre la naturaleza del niño* [Nat. Puer.]
- *Sobre las enfermedades de mujeres* [Mul.]
- *Epidemias* [Epid.]
- *Sobre los sietemesinos* [Septim.]
- *Sobre medicina antigua* [VM]
- *Afecciones* [Aff.]

Hiponacte [Hippon.]

- *Fragmentos* [Fr. West]

Homero [Hom.]

- *La Ilíada* [Il.]
- *La Odisea* [Od.]

Iseo [Is.]

- *Sobre la herencia de Menacles* [2.]

- *Sobre la herencia de Pirro* [3.]
- *Sobre la herencia de Diceógenes* [5.]
- *Sobre la herencia de Filoctemón* [6.]
- *Sobre la herencia de Apolodoro* [7.]
- *Sobre la herencia de Cirón* [8.]
- *Contra Jeneneto. Sobre la herencia de Aristarco* [10.]
- *Sobre la herencia de Hagnias* [11.]

#### Isócrates [Isoc.]

- *Antidosis* [15.]

#### Jenófanes [Xenoph.]

- Fragmentos (*Fr. Kassel-Austin*)

#### Jenofonte [X.]

- *Apología de Sócrates* [Ap.]
- *Banquete* [Smp.]
- *Económico* [Oec.]
- *Memorias de Sócrates* [Mem.]
- *Sobre ingresos públicos* [Vect.]
- *Hierón* [Hier.]

#### Licurgo [Lycurg.]

- *Contra Leócrates* [Leoc.]
- *Fragmentos* [Fr.]

#### Lisias [Lys.]

- *Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes* [1.]
- *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios* [2.]
- *Discurso de defensa frente a Simón* [3.]
- *Sobre una herida con premeditación* [4.]
- *Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado* [7.]
- *Contra Teomnesto (1)* [10.]
- *Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta* [12.]

- *Contra Agorato* [13.]
- *Contra Alcibíades por deserción* [14.]
- *Sobre los bienes de Aristófanes. Contra el tesoro* [19.]
- *Discurso de defensa por venalidad. Anónimo* [21.]
- *Contra los vendedores de trigo* [22.]
- *Contra Pancleón. Discurso de acusación de que no era de Platea* [23.]
- *Contra Ergocles. Epílogo* [28.]
- *Contra Diogitón* [32.]
- *Fragmentos* [Fr.]

#### Menandro [Men.]

- *El arbitraje* [Epit.]
- *El misántropo* [Dysk.]
- *El citarista* [Kith.]
- *El detestado* [Mis.]
- *La Samia* [Sam.]
- *El escudo* [Aspís]

#### Platón [Pl.]

- *Critias* [Critti.]
- *Leyes* [Leg.]
- *República* [R.]
- *Teeteto* [Teet.]
- *Protágoras* [Prt.]
- *Cármides* [Chrm.]
- *Timeo* [Ti.]
- *Fedro* [Phdr.]
- *Sofista* [Soph.]
- *Hipias el Menor* [Hp. Mi.]
- *Banquete* [Smp.]

#### Plinio [Plin.]

- *Historia Natural* [HN.]

Plutarco [Plu.]

- *Licurgo* (legislador espartano) [*Lyc.*]
- *Moralia* [*Mor.*]
- Vida de los diez oradores
  - Demóstenes [*Vit. Dem.*]
- Vidas paralelas [*VT*]
  - Temístocles [*Them.*]
  - Pericles [*Per.*]
  - Solon [*Sol.*]

Pollux [Poll.]

Posidipo [Posidipp.]

- *Fragmentos* [*Fr. Kock*]

Procopio [Procop.]

- *Historia secreta*

Pseudo Jenofonte [Ps.X.]

- *La república de los atenienses* [*Ath.*]

Semónides [Semon.]

Sófocles [Soph.]

- *Áyax* [*Aj.*]
- *Las Traquinias* [*Tr.*]
- *Antígona* [*Ant.*]
- *Edipo Rey* [*OT*]
- *Electra* [*El.*]
- *Filoctetes* [*Phil.*]
- *Edipo en Colono* [*OC*]
- *Fragmentos*

Sofrón [Sophr.]

- *Fragmentos* Hordern

Sorano de Éfeso [Sor.]

- *Ginecología* [Gyn.]

Suda [Suid.]

Teofraсто [Thphr.]

- *Historia de las Plantas* [HP]

- *Carácteres* [Char.]

Teognis [Thgn.]

Timocreón

- *Fragmentos* (Fr. Page)

Tirteo [Tyrt.]

Tucídides [Th.]

- *Historia de la guerra del Peloponeso*

Vitruvio [Vitr.]

- *Diez libros sobre Arquitectura*



## Fuentes epigráficas

### Inscriptiones Graecae [IG]

IG I<sup>2</sup> 473 = IG I<sup>3</sup> 794

IG II<sup>2</sup> 10 = (*varia* SEG) = SEG 36:139 = SEG 40:53 = SEG 44:53

IG II<sup>2</sup> 1495

IG II<sup>2</sup> 1533

IG II<sup>2</sup> 1554 = SEG 18:36

IG II<sup>2</sup> 1556 = SEG 18:36

IG II<sup>2</sup> 1557 = SEG 18:36

IG II<sup>2</sup> 1558 = I II<sup>5</sup> 772b = SEG 18: 36

IG II<sup>2</sup> 1559 = SEG 18:36

IG II<sup>2</sup> 1561

IG II<sup>2</sup> 1570

IG II<sup>2</sup> 1576 = IG II 776

IG II<sup>2</sup> 1578

IG II<sup>2</sup> 1635

IG II<sup>2</sup> 1672

IG II<sup>2</sup> 2934

IG II<sup>2</sup> 4334

IG II<sup>2</sup> 6873 = SEG 33: 214

IG II<sup>2</sup> 7873

IG II<sup>2</sup> 9079 = IG II<sup>3</sup> 3097

IG II<sup>2</sup> 9112 = IG II<sup>3</sup> 3111

IG II<sup>2</sup> 10840

IG II<sup>2</sup> 10843 = IG II<sup>3</sup> 3522  
IG II<sup>2</sup> 11077 = SEG 13:187  
IG II<sup>2</sup> 11254  
IG II<sup>2</sup> 11406  
IG II<sup>2</sup> 11647  
IG II<sup>2</sup> 11688  
IG II<sup>2</sup> 11933  
IG II<sup>2</sup> 12073  
IG II<sup>2</sup> 12177  
IG II<sup>2</sup> 12193  
IG II<sup>2</sup> 12242  
IG II<sup>2</sup> 12254  
IG II<sup>2</sup> 12330 = II<sup>3</sup> 4039  
IG II<sup>2</sup> 12387 = IG II<sup>3</sup> 4050  
IG II<sup>2</sup> 12559  
IG II<sup>2</sup> 12563  
IG II<sup>2</sup> 12632  
IG II<sup>2</sup> 12681  
IG II<sup>2</sup> 12682 = IG II<sup>3</sup> 4139  
IG II<sup>2</sup> 12812  
IG II<sup>2</sup> 12813  
IG II<sup>2</sup> 12814  
IG II<sup>2</sup> 12815 = IG II<sup>3</sup> 4196  
IG II<sup>2</sup> 12816  
IG II<sup>2</sup> 12996 = IG II<sup>3</sup> 4260  
IG II<sup>2</sup> 13065

IG IV 168

IG V.1 209

IG, V.1 1390

IG XII, 1 1029

IG XII, 5, 325

IG XII.9, 189 = *LSCG* 92 (Sokolowski)

IG XIV 24

Supplementum Epigraphicum Graecarum [SEG]

SEG 18:36 = IG II<sup>2</sup> 1554, 1555, 1556, 1557, 1558, 1559

SEG 21:1065

SEG 25:178

SEG 25:180

SEG 26:341

SEG. 30:1175

A Survey of Greek Defixiones de D. R. Jordan, publicado en el GRBS, [SGD]

SGD 1

SGD 3

SGD 4

SGD 11 = Peek *Att. Grabsch.* II 207

SGD 20

SGD 43

SGD 44

SGD 52 = Ziebarth 5

SGD 72

SGD 91

SGD 124 = SEG 30:1175

SGD 177

Defixionum Tabellae Atticae (R. Wunsch) [DTA]

DTA 12

DTA 30

DTA 46

DTA 55 = SEG 37:215

DTA 68

DTA 69

DTA 70 = DT 70

DTA 71 = DT 71

DTA 73

DTA 75

DTA 84

DTA 87 = SEG 37:216

DTA 89

DTA 125

DTA 138

Defixionum Tabellarum Audollent [DT]

DT 52 = SEG 37:224

DT 72

DT 92

## Varia

Grafitos de Abydos 291

Stroud 2013: 124; 125-126

Kosmopoulou 2001: W5

Kosmopoulou 2001: N9

## **Fuentes iconográficas**

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0AD2AEC3-7141-4FAB-8948-082D39CA9EA5>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/95FB4360-E3A6-47CF-BDEC-F7C7A1D94E5C>

<http://collections.ashmolean.org/object/386776>

<http://collections.ashmolean.org/object/387562>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/6B9E5CE7-410F-4179-A765-6A8CA21337D0>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/5BA7E933-01C4-4316-B58C-631C61567D45>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/E72F489C-41D2-4CD1-854D-0368AFCB68A3>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/F3D194C0-F6AC-4A9C-9326-8B0F41444403>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/88713FA1-840C-4F82-A7EF-821308835402>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/A5158FBE-FC09-4880-82AB-3A4C1A699D15>

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/93ED3845-45ED-4B57-928B-E06CBC89B738>

## **Páginas webs de apoyo**

<http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>

<http://collections.ashmolean.org/>

<https://www.britishmuseum.org/>

<https://inscriptions.packhum.org/>

<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=ljsj>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

*Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*, translated by Illinois Greek Club. Loeb Classical Library; Harvard University Press, Cambridge, 1928.

*Aeschinis Socratici Reliquiae*, ed. H. Krauss, Leipzig: B. G. Teubner, 1911.

*Anthologia Lyrica Graeca, vol. 1*, ed. E. Diehl, Teubner, Lipsias, 1936.

*Antología de poesía erótica griega. Poemas de amor y sexo en Grecia*. Ed. Bilingüe de José Luis Calvo Martínez, ed. Cátedra, 2009.

*Greek Anthology, Books 1-5*, Translated by W. R. Paton, revised by Michael A. Tueller, Harvard University Press (Loeb), 2014 [1916].

*Antifonte, Andócides: Discursos y Fragmentos* (intro, trad y notas de Jordi Redondo Sánchez), ed. Gredos, Madrid (1991).

*Aristophanis Fabulae. Tomus I, Acharnenses; Equites; Nubes; Vespae; Pax; Aves*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Nigel Guy Wilson, Oxford, E. Typographeo Clarendoniano, 2007.

*Aristophanis Fabulae. Tomus II, Lysistrata; Thesmophoriazusae; Ranae; Ecclesiazusae; Plutus*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Nigel Guy Wilson, Oxford, E. Typographeo Clarendoniano, 2007.

*Aristotle in twenty-three volumes. Vol. 21. Politics*, with an English translation by H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

*Aristotle, Minor Works: On colours. On things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*, with an English Translation by Walter Stanley Hett, Harvard University Press, Cambridge, 2015.

*Aristóteles, Sobre las líneas indivisibles; Mecánica. Euclides: Óptica; Catóptrica; Fenómenos*, introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García, BCG, Madrid, 2000.

*Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. II Books 3.106e-5*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

*Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. IV Books 8-10.420e*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

*Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. V Books 40.420e-11*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

*Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. VI Books 12-13.594b*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

*Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. VIII Books 15. Index*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

*Clementis Alexandrini Opera. Vol. II Stromatum I-IV (Gulielmi Dindorfii)*, Oxford, E Typographeo Clarendoniano, 1869.

*The Writings of Clement of Alexandria, Vol. II*, translated by William Wilson, Edinburgh, 1869.

*Comicorum atticorum. Fragmenta. Vol 1*, ed. Theodorus Kock, Teubner, Lipsiae, 1880.

*Comicorum atticorum. Fragmenta. Vol 3*, ed. Theodorus Kock, Teubner, Lipsiae, 1888.

*Demosthenes. VI, Private orations: L-LVII; In Neaeram: LIX*; with an English translation by A. T. Murray, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1988.

*Demosthenes De Corona, De falsa legatione (XVIII, XIX)*; with an English translation by C.A. Vince, J.H. Vince, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1991 [1926].

*Demosthenes III Against Meidias, Androtion, Aristocrates, Timocrates, Aristogeiton, XXI-XXVI*, ed. J. H. Vince, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1964.

*Fragments of Old Comedy, vol. 1, Alcaeus to Diocles*, edited and translated by Ian C. Storey, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2011.

*Fragments of Old Comedy, vol. 2, Diopithes to Pherecrates*, edited and translated by Ian C. Storey, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2011.

*Fragments of Old Comedy, vol. 3, Philonicus to Xenophon\**, edited and translated by Ian C. Storey, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2011.

*Herodotus, Books I-II*, ed. A.D. Godley, Harvard University Press, London, 2004.

*Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated by Glenn W. Most. Loeb Classical Library 57. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

*Hesychius Alexandrinus, Lexicon (ed. Mauricius Schmidt), vol. II E-K*, ed. Adolf M. Hakkert, Publisher, Amsterdam 1965.

*Hippocrates. Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics 1 and 3. The Oath. Precepts. Nutriment.* Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 147. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Hippocrates. *Affections. Diseases 1. Diseases 2.* Translated by Paul Potter. Loeb Classical Library 472. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Homerus *Odyssea*, ed. Martin L. West, Bibliotheca Teubneriana, De Gruyter, 2017.

*Hypéride. Discours*, texte établi et publié par Gaston Colin, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Hyperidis orationes sex, cum ceterarum fragments, ed. Christian Jensen, Stuttgart: Teubner, 1963 [1917].

*Iambi et elegi graeci ante Alexandrum Cantati, vol. 1*, ed. M.L. West, Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1984.

*Iambi et elegi graeci ante Alexandrum Cantati, vol. 2*, ed. M.L. West, Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1992.

*Isocrates in three volumes, II*, with an English translation by George Norlin, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1962.

*Lysias* with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

*Lisias. Discursos vol. III. Discursos XXVI-XXXV. Fragmentos.* Texto revisado y traducido por José M. Floristán Imízcoz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

*Minor Attic Orators, Volume II: Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides.* Translated by J. O. Burt. Loeb Classical Library 395. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.

*Ménandre, Le héros, l'arbitrage, la tonduie, la fabula incerta du caire*, ed. Alain Blanchard, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

*Menander, The Shield (Aspis) and The Arbitration (Epitepontes)*, ed. Stanley Ireland, Aris & Philipps Classical Texts, Oxford, 2010.



*Menander in three volumes: Vol. I, Aspis to Epitrepontes*, edited with an English translation by W. G. Arnott, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

*Menander vol. II*; ed. W.G. Arnott, London, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996.

*Pars II Scholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam. Fasc. I. Scholia vetera et recentiora in Aristophanes Vespas*, ed. W. J. W. Koster, Groningen, 1978.

*Pars III Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum, Fasc. IV<sup>a</sup>, Continens Scholia Vetera in Aristophanis Plutum*, ed. M. Chantry, Egbert Forsten Groningen, 1994.

*Plato, Laws (books I-VI)* with and English translation by R. G. Bury, Harvard University Press, Massachusetts, 1994 [1926].

*Plato in twelve volumes, XI Laws (volumen II, Books VII-XII)*, with an English Translation by R. G. Bury, Harvard University Press, London, 1984.

*Plutarch's Lives, vol 1., Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, edited and translated by Bernadotte Perrin, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1967 [1928].

*Plutarch's Lives, vol 3., Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus*, edited and translated by Bernadotte Perrin, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1915.

*Plutarch's Moralia in fifteen volumes. III 172 A – 263 c.* ed. Frank Cole Babbitt, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1968.

*Plutarch's Moralia in fourteen volumes. II 86b-171f.* ed. Frank Cole Babbitt, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1928.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. II Agathenor –Aristonymus*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1991.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. III 2, Aristophanes. Testimonia et Fragmenta*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1984.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. IV Aristophon –Crobilus*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1983.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. V Damonexus—Mages*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1983.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. V Damonexus—Mages*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1986.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. VI.2 Menander. Testimonia et Fragmenta apud scriptores servata*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1998.

*Poetae comici Graeci (PCG) Vol. VII Menecrates—Xenophon*, ed. R. Kassel, C. Austin, Walter de Gruyter, Berlín, 1989.

*Poetae Melici Graeci*, ed. D. L. Page, Clarendon Press, Oxford, 1962.

*Sophron's Mimes*, text, translation, and commentary by J. H. Hordern (2004), Oxford University Press, Oxford.

*Soranus' Gynecology*, translation with an introduction by Owsei Tomkin, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.

*Xenophon, VII. Scripta Minora*, ed. G. W. Bowersock, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1971.

## BIBLIOGRAFÍA

ACTON, Peter (2014): *POIESIS. Manufacturing in Classical Athens*, Oxford University Press, Oxford.

ANDERSON, J.K. (1961): *Ancient Greek Horsemanship*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

ANDERSON IMMERWAHR, Sara (1973): *Early Burials from the Agora Cemeteries*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, Nueva York.

ANDREWES, A. (1977) [1956]: *The Greek Tyrants*, Hutchinson University Library, Londres.

ARNAOUTOGLU, Ilias (1994): “Associations and Patronage in Ancient Athens”, *Ancient Society* nº25, *Katholieke Universiteit Leuven*, pp. 5-17.

ARTHUR, Marylin B. (1976): “Classics Reviews”, *Signs*, vol. 2, nº2, University of Chicago Press, pp. 383-403.

AVOTINS, Ivars (2004): “‘Athenaion Politea’ 56.6 and the Protection of the Weak”, *CQ* New Series, vol. 54, nº 2, pp. 461-469.

BACALEXI, Dina (2005): “Responsabilités féminines: sages-femmes, nourrices et mères chez quelques médecins de l’Antiquité et de la Renaissance”, *Gesnerus* 62, pp. 5-32.

BAIN, David (1991): “Six Greek Verbs of Sexual Congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἴρω, λαικάζω)”, *CQ*, vol. 41, nº1, pp. 51-77.

\_\_\_\_\_ (1999): “Salpe’s ΠΑΙΓΝΙΑ: Athenaeus 322A and Plin. H. N. 28.38”, *CQ*, vol. 48, nº1, pp. 262-268

BAKER, Ernest (1952) [1946]: *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.

BAKEWELL, Geoffrey (2008/2009): "Forbidding Marriage: 'Neaira' 16 and Metic Spouses at Athens", *The Classical Journal*, vol. 104, n°2, pp. 97-109.

BALME, Maurice (1984): "Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece", *G&R*, vol. 31, n°2, pp. 140-152.

BATHRELOU, Eftychia (2012): "Menander's Epitrepontes and the Festival of the Tauropolia", *Classical Antiquity*, vol 31, n° 2, pp. 151-192.

BENVENISTE, É. (1954): "Problèmes sémantiques de la reconstruction", *Word* 10, pp. 251-264.

BLAZEBY, Clare F. Kelly (2006): *Kapeleion: Casual and Commercial Wine Consumption in Classical Greece* (Tesis doctoral), School of Archaeology and Ancient History, University of Leicester.

\_\_\_\_\_ (2011): "Woman + Wine = Prostitute in Classical Athens?" en Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (eds.) *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, University of Wisconsin Press, pp. 86-105.

BLUNDELL, Sue (1995): *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, Londres.

BOEHRINGER, Sandra y SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (2011): *Hommes et femmes dans l'antiquité grecque et romaine. Le genre: method et documents*. Ed: Cursus Histoire, Armand Colin, París.

BOEHRINGER, Sandra (2013): "Vingt ans de réflexion. Métis et le genre (1992-2012)", en Sandra Boehringer y Violaine Sebillothe Cuchet (eds.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*. Éditions de l'ehess, París-Atenas, pp. 5-18.

BOISACQ, Émile (1916): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiées dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Libraire C. Klincksieck, París.

BONNER, Robert J. (1906): "Did Women Testify in Homicide Cases at Athens?", *Classical Philology*, vol. 1, n°2, pp. 127-132.

BORSAY, Laszlo (1965): *Lydia, its Land and History*, (tesis doctoral), ProQuest Dissertations Publishing, University of Pittsburgh.

BREGLIA PULCI DORIA, Luisa (1979): “Le Thesmoforie eretresi”, *Recherches sur les cultes grecs et l’occident 1*, Cahiers du Centre Jean Bérard, V, Institut Français de Naples, pp. 53-63.

BREMMER, Jan (1981): “Plutarch and the Naming of Greek Women”, *The American Journal of Philology*, vol. 102, n°4, pp. 425-426.

\_\_\_\_\_ (2006) [1991]: *La religion griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ed. El Almendro, Córdoba.

BRESSON, Alain (2008): *L’économie de la Grèce des cités. II. Les espaces de l’échange*, Armand Colin, Paris.

BROCK, Roger (1994): “The Labour of Women in Classical Athens”, *CQ*, vol. 44, n°2, pp. 336-346.

BRONEER, Oscar (1942): “The Thesmophorion in Athens”, *Hesperia*, vol. 11, n°3, pp. 250-274.

\_\_\_\_\_ (1954): *Corinth. Results of Excavations. Volume I, Part IV. The South Stoa and its Roman Successors*, The American School Of Classical Studies at Athens, Princeton Nueva Jersey.

BRUIT-ZAIDMAN, Louise (1991): “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en P. Schmitt-Pantel (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 1, La Antigüedad*, Madrid 1991.

BRUIT-ZAIDMAN, Louise; SCHMITT PANTEL, Pauline (2002): *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid.

BRULÉ, Pierre (2003) [2001]: *Women of Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

BUBELIS, W. (2013) “The Agorastikon of Hellenistic Athens: Not a Market-Tax”, *ZPE*, vol. 185, pp. 122-126.

BUNDRICK, Sheramy (2012): “Housewives, hetairai, and the ambiguity of genre in attic vase painting”, *Phoenix*, vol. 66, pp. 11-35,

BURFORD, Alison (1998): "Trades and Crafts", en Brian A. Sparkes (ed.) *Greek Civilization. An Introduction*, Blackwell Publishers, pp. 186-200.

BURN, Lucilla; HIGGINS, Reynold (2001): *Catalogue of Greek Terracottas in the British Museum, vol. 3*, The British Museum Press, Londres.

BURNS, Timothy W. (2016): "The Problematic Character of Periclean Athens", en Geoffrey C. Kellow, Neven Leddy, *Ancient Lessons for Global Politics*, University of Toronto Press, pp. 15-40.

BURNETT, Anne (2012): "Brothels, Boys, and the Athenian Adonia", *Arethusa*, vol. 45, n°2, pp. 177-194.

BURNEYEAT, M.F. (1977): "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, no. 24, pp. 7-16.

BURTON, Joan (1998): "Women's Commensality in the Ancient Greek World", *G&R*, vol. 45, n° 2, pp. 143-165.

BUTRICA, J.L. (2001): "Melanippe Ecclesiazusa (Aristophanes, Ecc. 441-54)", *CQ*, vol. 51, n° 2, pp. 610-613.

CALDWELL, John C. (2004): "Fertility Control in the Classical World: Was There an Ancient Fertility Transition?", *Journal of Population Research*, vol. 21, pp. 1-17.

CANEVARO, Lilah Grace (2013): "The Clash of the Sexes in Hesiod's Works and Days", *G&R*, vol. 60, issue 02, pp. 185-202.

CANTARELLA, Eva (1985): "Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece", *Poetics Today*, vol. 6, n° ½, *The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives*, pp. 91-101.

\_\_\_\_\_ (1999) [1981]: *La calamidad ambigua, Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Eds. Clásicas, Madrid.

CAREY, C. (1991): "Apollodoros' Mother: The Wives of Enfranchised Aliens in Athens", *CQ*, vol. 41, n°1, pp. 84-89.

CASSON, Lionel (1979) [1974]: *Travel in the Ancient World*, George Allen & Unwin, Londres.

CHADWICK, Whitney (2007) [1990]: *Women, Art, and Society*, Thames&Hudson world of art, Londres.

CHIRASSI COLOMBO, Ileana (1983): *La religión griega*, Alianza Editorial, Madrid.

CHUECA RAMÓN, Alicia (2001): “Areté y Políxena, esclavas” en Carmen Alfaro Giner, Manel García Sánchez, Mónica Alamar Laparra (eds.) *La mujer en la antigüedad: actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad (Valencia, 28-30 de abril 1999, y 12-14 de abril 2000)*, Universitat de Valencia, Valencia.

CISNEROS ABELLÁN, Irene (2016a): “De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de mujeres en el ágora (ss. V-IV a.C.)”, *Antesteria* n°5, pp. 65-80.

\_\_\_\_\_ (2016b): “La posadera que grita y el tabernero que escatima, ¿generadores de conflictividad o sus principales víctimas? Violencias cotidianas en la Atenas Clásica y Postclásica”, en Paula Hernández Rodríguez *et alii* (eds.), *Las Violencias y la Historia*, Colección Temas y perspectivas de la Historia, número 5, Salamanca, pp. 767-785.

\_\_\_\_\_ (2016c): “Guía de supervivencia o cómo afrontar la investigación del trabajo femenino en la antigüedad griega”, en Irene Cisneros Abellán, Javier Herrera Rando, Paloma Lanau Hernaez (eds.) *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza 18 de septiembre de 2015*, Prensas Universitarias, pp. 101-113.

\_\_\_\_\_ (2019, *en prensa*): “Stephanopolides, vendedoras de coronas en la antigua Atenas”, en Manel García Sánchez y Renata Senna Garraffoni (eds.) *Mujeres, Género y estudios clásicos: un diálogo entre España y Brasil/Mulheres, gênero e estudos clássicos: um diálogo entre a Espanha e o Brasil*, Colección Instrumenta-CEIPAC/Universidad de Barcelona; UFPR/Universidade Federal do Paraná.

CLAASSEN, Cheryl (2000): “Homophobia and Women Archeologists”, *World Archaeology*, vol. 32, n°2, Queer Archeologists, pp. 173-179.

CLARK, Gillian (1989): “Women in the Ancient World”, *G&R*, n°21, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2003): "Silence and Women in "Greece & Rome", *G&R*, vol. 50, pp. 132-134.

CLELAND, Liza; DAVIES, Glenys, LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2007): *Greek and Roman Dress From A to Z*, Routledge, London and New York.

CLOCHÉ, P (1931): *Les classes, les métiers, le trafic. La vie publique et privée des anciens grecs*, Les Belles Lettres, París.

COHEN, David (1989): "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens", *G&R*, 36:1, 3-15.

\_\_\_\_\_ (1995): *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

COHEN, Edward E. (2000): *The Athenian Nation*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

\_\_\_\_\_ (2002): "An Unprofitable Masculinity", en Paul Cartledge et alii (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 100-112.

\_\_\_\_\_ (2006): "Free and Unfree Sexual Work. An Economic Analysis of Athenian Prostitution", en Christopher Faraone y Laura McClure (eds.) *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 95-124.

\_\_\_\_\_ (2016): "The Athenian Businesswoman", en Stephanie Lynn Budin; Jean Macintosh Turfa (eds.) (2016): *Women in Antiquity. Real Women Across the Ancient World*, Routledge, London, pp. 714-725

COHN-HAFT, Louis (1995): "Divorce in Classical Athens", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 115, pp.1-14.

COLLINS, Derek (2000): "The Trial of Theoris of Lemnos: A 4th Century Witch or Folk Healer?", *Western Folklore*, vol. 59, nº3/4, pp. 251-278.

CORNER, Sean (2011): "3. Bringing the Outside In. The Andron as Brothel and the Symposium's Civic Sexuality", en Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (eds.)



*Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, University of Wisconsin Press, pp. 60-85.

CORNER, Sean (2012): “Did ‘Respectable’ Women Attend Symposia?”, *G&R*, vol. 59, issue 1, pp. 34-45.

CORTÉS GABAUDÁN, Francisco (2017): “¿Seducción o prostitución? Lisias, Defensa por el homicidio de Eratóstenes”, *Emérita* 85 n°1, pp. 27-48.

COX, Cheryl Anne (2007): “The ‘Astynomoi’, Private Wills and Street Activity”, *CQ* New Series, vol. 57, n°2, pp. 769-775.

DANA, Madalina (2011): “Mousa, femme-médecin à Byzance”, en Sandra Boehringer y Violaine Sebillote-Cuchet (dir.), *Hommes et femmes dans l’Antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, Ed. Armand Colin, París, pp. 42-44.

DAMET, Aurélie (2016): “El estatuto de las madres en la Atenas Clásica”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, n°50, pp. 5-20.

DASBENDER, Gita (2014): “Chapter 35. ‘Women’s Language’ or ‘Powerless Language’? William M. O’Barr and Bowman K. Atkins”, en *Language: A Reader for Writers*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 401-407.

DAVIDSON, James (1993): “Fish, Sex and Revolution in Athens”, *CQ*, vol. 43, n°1, pp. 53-66.

\_\_\_\_\_ (1997a): *Courtesans & Fishcakes. The consuming passions of Classical Athens*, Harper Collins Publishers, Londres.

\_\_\_\_\_ (1997b): “A Ban on Public Bars in Thasos?”, *The CQ*, vol. 47, no. 2, pp. 392-395.

DAVIES, John K. (2008) [2007]: “Classical Greece: Production”, en Walter Scheidel, Ian Morris, Richard Saller (eds.) *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, pp. 333-361

DE POLIGNAC, François (2015): “Perspectives et limites de l’analyse de l’incinération dans le monde grec”, *Ktèma* vol. 30, pp. 173-181

DE ROMILLY, Jacqueline (2010) [2000]: *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid.

DE STE. CROIX, G. E. M. (1970), "Some Observations on the Property Rights of Athenian Women", *The Classical Review*, vol. 20, n°3, pp. 273-278.

DEAN-JONES, Leslie (1994): *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford.

DEENE, Maroles (2011): "Naturalized Citizens and Social Mobility in Classical Athens: The Case of Apollodorus", *G&R*, vol. 58, issue 02, pp. 159-175.

\_\_\_\_\_ (2014): "Let's Work Together! Economic Cooperation, Social Capital, and Chances of Social Mobility in Classical Athens", *G&R*, vol. 61, issue 02, October, pp. 152-173.

DEL CORNO, Dario (1985): *Aristofane, Le rane*, Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, Milán.

DEMAND, Nancy (1994): *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres.

\_\_\_\_\_ (1995) "Monuments, Midwives and Gynecology" en Ph. J. van der Eijk et alii (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context, papers read at the congress held at Leiden University, 13-15 April 1992*, volumen one, ed. Rodopi, Amsterdam, pp. 275-290.

D'ERCOLE, Maria Cecilia (2013): "Marchands et marchandes dans la société grecque classique", en Sandra Boehringer y Violaine Sebillotte Cuchet, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en grèce antique*. Éditions de l'eheess. Daedalus. Métis, Hors Série, Paris-Atenas, pp. 53-71.

DIGGLE, James (2004) *Teophrastus, Characters, Cambridge Classical Texts and Commentaries*, Cambridge University Press, Cambridge.

DIEZ DE VELASCO, Francisco, Jeffrey (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia Antigua*, Trotta 8 Paradigmas.

DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena (2010) “Introducción”, en Almudena Domínguez Arranz (ed.), *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*. Sílex, Madrid, pp. 11-17.

DOVER, Kenneth (1993): *Aristophanes Frogs, edited with introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford.

DUCE PASTOR, Elena (2017): “Matrimonio legítimo, poder familiar: el matrimonio en la Grecia Arcaica”, Adolfo Domínguez Monedero *et alii* (eds.) *Formas, manifestaciones y estructuras del poder político en el mundo antiguo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 287-302.

\_\_\_\_\_ (2017b): “Expresando el amor: la afectividad en el mundo griego antiguo”, *Antesteria* nº6, pp. 77-94.

DUFOUR, Pierre (1999) [1852]: *La prostitución en la Antigüedad. En las primeras civilizaciones, en Babilonia, en Fenicia, en el Antiguo Egipto, en el Antiguo Testamento y en la Grecia clásica*, ed. Roger.

EHRENBERG, V. (1962) [1951]: *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Schocken Books, Nueva York.

EPSTEIN, Randi Hutter (2010): *¿Cómo se sale de aquí? Una historia del parto*, ed. Turner, Madrid.

FANTHAM, Elaine (1975): “Sex, Status, and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy”, *Phoenix*, vol. 29, pp. 44-74.

FANTHAM, Elaine, PEET FOLEY, Helene, BOYMEL KAMPEN, Natalie, POMEROY, Sarah B., SHAPIRO, H. A. (1994): *Women in the Classical World. Image and Text*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, pp. 68-127.

FARAONE, Christopher A. (1989): “An Accusation of Magic In Classical Athens (Ar. *Wasps* 946-48)”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 119, pp. 149-160.

\_\_\_\_\_ (2011): “Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World”, *Classical Antiquity*, vol. 30, nº1, pp. 1-32.

FERNÁNDEZ PRIETO, Aida (2016): “Pobreza y criminalidad en la Atenas Clásica. Propuesta para un estudio de la cuestión”, *Antesteria* nº4, pp. 45-63.

FINCH, Caleb Ellicott (2010): “Evolving Views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural”, *G&R*, vol. 57, issue 02, pp. 355-377.

FINLEY, Moses I. (1981): “The Ederly in Classical Antiquity”, *G&R*, vol. 28, nº 2, pp. 156-171.

FINNEGAN, Rachel (1995): “The Professional Careers: Women Pioneers and the Male Image Seduction”, *Classics Ireland*, Vol. 2, pp. 67-81

FIREBAUGH, W. C. (1928) [1923]: *The Inns of Greece & Rome. And a History of Hospitality from the Dawn of Time to the Middle Ages*, Pascal Covici, Chicago.

FLACELIÈRE, Robert (1989) [1959]: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Ed. Temas de Hoy, Madrid.

FLEMMING, Rebecca (1999): “Quae Corpore Facit: The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies*, vol. 89, pp. 38-61.

\_\_\_\_\_ (2007): “Women, Writing and Medecine in the Classical World”, *CQ New Series*, vol. 57, nº1, pp. 257-279.

FLORISTÁN IMÍZCOZ, José M. (2000) *Lisias. Discursos vol III. Discursos XXVI-XXXV. Fragmentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

FOLEY, Helene (ed.) (1981): *Reflections of Women in Antiquity*, ed. Routledge, London.

FOX, Sherry C. (2016): “The Bioarchaeology of Women in Greek Antiquity”, en Stephanie Lynn Budin y Jean MacIntosh Turfa, *Women in Antiquity. Real women across the ancient world*, ed. Routledge, Oxford, pp. 647-659.

FOXHALL, Lin (1989): “Household, Gender and Property in Classical Athens”, *CQ*, vol. 39, nº1, pp. 22-44.

\_\_\_\_\_ (2002) [1995]: “Women’s ritual and men’s work in ancient Athens” en Richard Hawley y Barbara Levick (eds.) *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, pp. 97-110.

FRY, Henry D. (1900): “Obstetrical Emergencies”, *The American Journal of Nursing*, vol. 1, n°2, pp. 107-111

GAGER, John G. (1999) [1992]: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, Nueva York.

GARCÍA SÁNCHEZ, Manel (2012): “Les dones, les àmfores i la Història de la dona en època hel·lenística”, en Joana Zaragoza Gras y Gemma Fortea Domènech (eds.), *GYNAIKES, MULIERES: Mirades sobre la dona a Grècia i a Roma*, Col·lecció Atenea, Tarragona, pp. 107-129.

GARCÍA TEJEIRO, Manuel (2005): “De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad Clásica”, en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González y González (eds.) *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 35-53.

GARLAND, Robert (1998): *Daily Life of The Ancient Greeks*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London.

GARNSEY, Peter (1999): “Food and Society”, en *Food and Society in Classical Antiquity*, University Press, Cambridge, pp. 100-112.

GINESTÍ ROSELL, Anna (2013): “Mujeres extranjeras en los epitafios atenienses”, en Rosa-Araceli Santiago Álvarez (coord.) y Marta Oller Guzmán (ed.). *FAVENTIA Supplementa 2, Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes*, Núm. extra, Servei de Publicacions, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 319-337.

GINOUVÉS, René (1962): *Ballaneutiké. Recherches sur le bain dans l’antiquité grecque*, Éditions E. De Boccard, París

GLAZEBROOK, Allison (2005): “Prostituting Female Kin (Plut. Sol. 23.1-2)”, *DIKE, Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico* 8, pp. 33-53.

\_\_\_\_\_ (2006): “The Bad Girls of Athens”, en Christopher Faraone y Laura McClure (eds.) *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 125-138.

\_\_\_\_\_ (2011): “Porneion: Prostitution in Athenian Civic Space”, en Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (eds.) *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, University of Wisconsin Press, pp. 34-59.

GLAZEBROOK, Allison y HENRY, Madeleine M. (2011): “Introduction: Why Prostitutes? Why Greek? Why Now?”, en Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (eds.) *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, University of Wisconsin Press, pp. 3-13.

GOLDMAN, Max L. (2015): “Associating the Aulêtris: Flute Girls and Prostitutes in the Classical Greek Symposium”, *HELIOS* vol. 42, nº1, pp. 29-60.

GOMME, A. W. (1925): “The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries”, *Classical Philology*, Vol. XX, nº1.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2005): “Lo bello y lo siniestro, Imágenes de la Medusa en la Antigüedad”, en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González González (eds.) *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 123-137.

GONZÁLEZ GUTIERREZ, Patricia de los Ángeles (2015): *El vientre controlado: anticoncepción y aborto en la sociedad romana*, (tesis doctoral) Universidad Complutense de Madrid.

GOULD, John (1980): “Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens”, *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. 100, Centenary Issue, pp. 38-59.

GREEN, Richard (1961): “The Caputi Hydria”, *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. 81, pp. 73-75.

GRIFFITH-WILLIAMS, Brenda (2013): “Violence in Court: Law and Rhetoric in Athenian and English Assault Cases”, *G&R*, vol. 60, issue 01, pp. 89-100.

GRUEN, Erich S. (2011): *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.

GUILLAUME-COIRIER, Germaine (1995): “Images du coronaries dans la littérature et l’art de Rome” et plantes “enfilées”, *MEFRA*, 2, pp. 1093-1151.

\_\_\_\_\_ (1998): “De l’objet à l’ornement: couronnes et guirnales de roses dans la sculpture funéraire d’époque romaine”, *Journal des Savants*, vol.1, pp. 3-54.

\_\_\_\_\_ Germaine (1999): “L’ars coronaria dans la Rome Antique”, *Revue archéologique*, n°2, pp. 331-370.

\_\_\_\_\_ (2002): “Techniques coronaires romaines: plantes, “liées” et plantes “enfilées”, *Revue archéologique* I/2002, n° 33, pp. 61-71.

HACKWORTH PETERSEN, Lauren y SALZMAN-MITCHELL, Patricia (2012): “Introduction: The Public and Private Faces of Mothering and Motherhood in Classical Antiquity” en Lauren Hackworth Petersen y Patricia Salzman-Mitchell: *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, University of Texas Press, Austin, pp. 1-22.

HAINSWORTH, Bryan (1993): *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge University Press, Cambridge.

HANSEN, Mogens H. (1988): *Three Studies in Athenian Demography*, The Royal Danish Academy, Copenhagen.

\_\_\_\_\_ (2006): *The Shotgun Method. The Demography of the Ancient Greek City-State Culture*, University of Missouri Press, Columbia y Londres.

HARMON, Roger (2005): “Plato, Aristotle, and Women Musicians”, *Music & Letters*, vol. 86, n°3, pp. 351-356.

HARRIS, Edward M. (1988a): “When Is a Sale not a Sale? The Riddle of Athenian Terminology for Real Security Revisited”, *CQ*, vol. 38, n°2, pp. 351-381.

\_\_\_\_\_ (1988b): “The Date of Apollodorus’ Speech Against Timotheus and Its Implications for Athenian History and Legal Procedure”, *The American Journal of Philology*, vol. 109, n°1, pp. 44-52.

\_\_\_\_\_ (1989): “The Liability of Business Partners in Athenian Law: The Dispute between Lycon and Megacleides ([Dem.] 52.20-1)”, *CQ*, vol. 39, n°2, pp. 339-343.

\_\_\_\_\_ (2002): “Workshop, Marketplace and Household. The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and Its Influence on Economy and Society”, en Paul Cartledge et alii (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 67-99.

\_\_\_\_\_ (2016): “Wife, Household, and Marketplace. The Role of Women in the Economy of Classical Athens”, en Umberto Bultrighini e Elisabetta Dimauro (eds.), *Donne che contano nella storia greca*, Rocco Carabba, pp. 185-207.

\_\_\_\_\_ (2018): “‘Yes’ and ‘No’ in Women’s Desire”, en Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz, James Robson (eds.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge, Oxford, pp. 298-311.

HENDERSON, Jeffrey (1987): “Older Women in Attic Old Comedy”, *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, vol. 117, pp. 105-129.

HENRY, Alan (2002): “Hookers and Lookers: Prostitution and Soliciting in Late Archaic Thasos”, *The Annual of the British School at Athens*, vol. 97, pp. 217-221.

HENRY, Madeleine M. y JAMES, Sharon L. (2012): “Woman, City, State: Theories, Ideologies and Concepts in the Archaic and Classical Periods” en Sharon L. James y Sheila Dillon (eds): *Blackwell companions to the Ancient World. A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, pp. 84-95.

HERFST, Pieter (1922): *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht.

HORDERN, J. H. (2002): “Semonides, fr. 7.41-2”, *CQ*, vol. 52, n°2, pp. 581-582.

HORNBLOWER, Simon (2011) [1983]: *The Greek World 479-323 B.C.*, ed. Routledge History of the Ancient World, Londres.

HUNTER, R.L. (1983): *Eubulus. The Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge.



HUGILL, W. M. (1931); "The Condition of Streets in Ancient Athens and in Ancient Rome", *Classical Weekly*, vol. 24, n°21, pp. 162-164.

IMMERWAHR, Henry R. (1948): "An Athenian Wineshop". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 79 (1948), pp. 184-190

IRELAND, Stanley (2010): *Menander, The Shield (Aspis) and The Arbitration (Epitrepontes)*, Aris & Philipps Classical Texts, Oxford.

IRIARTE, Ana (1990): *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Taurus Humanidades, Madrid.

JAMES, Sharon L. (2012): "Case Study II: Sex and the Single Girl: The Cologne Fragment of Archilochus" en Sharon L. James y Sheila Dillon (eds): *Blackwell companions to the Ancient World. A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, pp. 81-83

JANKO, Richard (2007): "Pity the Poor Traveller: A New Comic Trimeter (Aristophanes?)", *CQ New Series*, vol. 57, n°1, pp. 296-297.

JENKINS, Ian; WILLIAMS, Dyfri (1985): "Sprang Hair Nets: Their Manufacture and Use in Ancient Greece", *American Journal of Archeology*, vol. 89, n°3, pp. 411-418.

JONES, John Melville (1986): *A Dictionary of Ancient Greek Coins*, Seaby, Londres.

JORDAN, D.R. (1985), "A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26, n°2, pp. 151-197.

\_\_\_\_\_ (2001), "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41, pp. 5-46.

JUST, Roger (1989): *Women in Athenian Law and Life*, ed. Routledge, Londres y Nueva York.

KAMEN, Deborah (2013): *Status in Classical Athens*, Princeton University Press.

KANZ, Marilyn (1992): "Ideology and 'The Status of Women' in Ancient Greece", *History and Theory*, vol. 31, n°4, Beiheft 31: *History and Feminist Theory*, pp. 70-97.

KAPPARIS, Konstantinos (2017): *Prostitution in the Ancient Greek World*, De Gruyter, Berlín.

KAWALKO Roselli, David (2005): “Vegetable-Hawking Mom and Fortunate Son: Euripides”, *Phoenix*, Vol. 59, No. 1/2, pp. 1-49

KEHRBERG, Ina (1982): “The Potter-Painter’s Wife. Some Additional Thoughts on the Caputi Hydria”, *Hephaistos*, vol. 4, pp. 25-35.

KENNEDY, Rebecca Futo (2015): “Elite Citizen Women and the Origins of the Hetaira in Classical Athens”, *HELIOS*, vol. 42, nº1, pp. 61-79.

KIM, H. S. (2002): “Small Change and the Moneyed Economy”, en Paul Cartledge et alii (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 44-51.

KING, Helen (1998): *Hippocrate’s Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece* (London/New York)

\_\_\_\_\_ (2002) [1995]: “Self-help, Self-knowledge: in Search of the Patient in Hippocratic Gynaecology” en Richard Hawley y Barbara Levick (eds.) *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, pp. 135-148.

\_\_\_\_\_ (2013): “Fear of Flute Girls, Fear of Falling”, en Willian V. Harris (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*, Columbia Studies in Classical Tradition (38), Brill, pp. 256-282.

KNORRINGA, H. (1926): *Emporos. Data on Trade and Trader in Greek Literature from Homer to Aristotle*, H.J. Paris, Amsterdam.

KOSMOPOULOU, Angeliki (2001): “Working Women’s Female Professionals on Classical Attic Gravestones”, *The Annual of the Brithish School at Athens*, vol. 96, pp. 281-319.

KOSTER, W. J. W. *Scholia in Aristophanem, Pars IV Jo. Tzetzae comentarii in Aristophanem*, 1962, Scripta Academica Groningana, Amsterdam.

KRAYNAK, Lynn Harriett (1984): *Hostelries of Ancient Greece (Hostels, Inns)*, (tesis doctoral), University of California, ProQuest Dissertations Publishing.

KROLL, John H.; WALKER, Alan S. (1993): "The Greek Coins", *The Athenian Agora*, vol. 26, *The Greek Coins*, The American School Of Classical Studies at Athens.

KURKE, Leslie (1989): "Kaphelleia and Deceit: Theognis 59-60", *The American Journal of Philology*, vol. 110, n°4, pp. 535-544.

\_\_\_\_\_ (1997): "Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece", *Classical Antiquity*, vol. 16, n°1, pp. 106-150.

\_\_\_\_\_ (1999): *Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton University Press, Princeton.

LAES, Christian (2011): "Midwives in Greek Inscriptions in Hellenistic and Roman Antiquity", *ZFPE*, 154-162

LANDELS, John G. [1999] (2000): *Music in Ancient Greece and Rome*, ed. Routledge, Londres-Nueva York.

LASKARIS, Julie (2008): "Nursing Mothers in Greek and Roman Medicine", *American Journal of Archeology*, vol. 112, n°3, pp. 459-464.

LEAF, Walter (1900) [1886]: *The Iliad. Vol. 1, Books I-XII*, MacMillan and Co., Londres.

LEFKOWITZ, Mary R. (1981): *Heroines and Hysterics*. Duckworth, Londres.

\_\_\_\_\_ (1983): "Influential Women", en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women Antiquity*, Londres/Croom Helm, pp. 49-64.

\_\_\_\_\_ (1983): "Wives and Husbands", *G&R* vol. 30, pp. 31-47.

LEFKOWITZ, Mary R.; FANT, Maureen B. (1982): *Women's Life in Greece and Rome*, Duckworth, Londres.

LEIWO, M. and REMES, P. (1999): "Partnership of Citizens and Metics: The Will of Epicurus", *CQ*, vol. 49, n°1, pp. 161-166.

LEWIS, David M. (1959): "Attic Manumissions", *Hesperia*, vol. 28, n°3, pp. 208-238.

LIND, L. R. (1939): "Man in Ancient Athens", *The Classical Journal*, vol. 35, n°1, pp. 27-38.

LISSARRAGUE, François (1991): "Una mirada ateniense" en Pauline Schmitt-Pantel (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1, pp. 183-250.

LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2010) [2003]: *Aphrodite's Tortoise. The veiled Woman of Ancient Greece*, The Classical Press of Wales, Oxford.

LLOYD, G. E. R. (1983): *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.

LONG, Timothy (1978): "Pherecrates' "Savages": A Footnote to the Greek Attitude to the Noble Savage", *The Classical World*, vol. 71, n°6, pp. 381-382.

LOOMIS, William T. (1998): *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*, The University of Michigan Press, Ann Arbor,

LÓPEZ JIMENO, Amor (2001): *Textos griegos de maleficio*, ed. Akal/Clásicas, Madrid.

LORAUX, Nicole, (2004) [1990]: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, ed. El Acanalado, Barcelona.

LORIMER, H.L. (1903): "The Country Cart of Ancient Greece", *JHS*, vol. 23, pp. 132-151.

LYONS, Deborah (2012): *Dangerous Gifts. Gender and Exchange in Ancient Greece*, University Of Texas Press, Austi.

MACDOWELL, Douglas H. (1971): *Aristophanes Wasps*, Clarendon Press, Oxford.

\_\_\_\_\_ (1978): *The Law in Classical Athens*, Thames and Hudson, Londres.

\_\_\_\_\_ (1989): "The Oikos in Athenian Law", *CQ*, vol. 39, n°1, pp. 10-21.

MADRID, Mercedes (1999): *La misoginia en Grecia*, ed. Cátedra, Madrid.

MANGAS, Julio (2000): "Promoción social y oficio de las nodrizas", p. 223, en M<sup>a</sup> del Mar Myro, Juan Miguel Casillas, Jaime Alvar y Domingo Plácido (eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Eds. Clásicas, Madrid, pp. 223-238.

MARGARITIS, Evi (2014): “The Kapeleio at Hellenistic Krania: Food Consumption, Disposal, and the Use of Space”, *Hesperia*, vol. 83, n°1, pp. 103-121.

MARÍN VALDÉS, Fernando, A. (2005): “Bíos femenino y rumor. Sobre la malevolencia de Estesímbroto de Tasos”, en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González y González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 105-120.

MARTIN, Thomas R. (1996): “Why Did the Greek “Polis” Originally Need Coins?”, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 45, H 3, pp. 257-283.

MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (2002): “Sexo y ritual: la prostitución sagrada en la Antigua Grecia”, en G. Martínez Pina (ed) *Mito y ritual en el antiguo Occidente Mediterráneo*, Málaga, pp. 7-38.

MAYER, Marc (2005): “No solo cuidaron la casa. A propósito de ‘Donna e lavoro’”, en Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini (eds.) *Donna e vita cittadina nella documentazione epigráfica: atti del 2. Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigráfica: Verona 25-27 marzo 2004*, ed. Fratelli Lega, Faenza, pp. 635-643.

MCCLEES, Helen (1920): *A Study of Women in Attic Inscriptions*, Nueva York, Columbia University Press.

MCCLURE, Laura (2003), “Subversive Laughter: The Sayings of Courtesans in Book 13 of Athenaeus’ *Deipnosophistae*”, *The American Journal of Philology*, vol. 124, n°2, pp. 259-294.

MEIKLE, Scott (1996): “Aristotle on Business”, *CQ*, vol. 46, n°1, pp. 138-151.

MICHEL, Francisque (1851): *Histoire des hotelleries, cabarets, hotels garnis, restaurants et cafés et des anciennes communautés et confréries d’hôteliers, de marchands de vins, de restaurateurs, de limonadiers, etc., etc.*, Librairie de Seré, París.

MILLER, Stephen G. (1995): “Architecture as Evidence for the Identity of the Early Polis”, en Mogens Herman Hansen (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State*,

*Symposium August, 24-27 1994, Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 2*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen.

MILLETT, Paul (1991): *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (2007): "Aristotle and Slavery in Athens", *G&R*, 54, pp. 178-209.

MIRÓN PÉREZ, M<sup>a</sup> Dolores (2000): "El gobierno de la casa en Atenas Clásica: Género y poder en el oikos", *Stud. Hist., H<sup>a</sup> antig.*, 18, pp. 103-117.

\_\_\_\_\_ (2003): "Mujeres en la fuente en la iconografía ateniense", en María Pilar Amador Carretero y María del Rosario Ruiz Franco (coords.) *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: actas del Décimo Coloquio Internacional de la AEIHM, de 17 al 19 abril*, Archiviana, Madrid, pp. 57-75.

\_\_\_\_\_ (2004): "Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua", *Gerión*, 22, núm.1, pp. 61-79.

\_\_\_\_\_ (2005): "La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega", en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González y González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 83-101.

\_\_\_\_\_ (2007a): "Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Antigua", *Complutum*, vol. 18, pp. 271-280.

\_\_\_\_\_ (2007b): "Divina belleza: cuerpo femenino y poder en Grecia Antigua" en Ana M<sup>a</sup> Muñoz-Muñoz, Carmen Gregorio Gil, Adelina Sánchez Espinosa (eds.), *Cuerpos de mujeres: miradas, representaciones e identidades*, Granada, pp. 167-187.

\_\_\_\_\_ (2010), "Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en la Grecia Antigua" en Almudena Domínguez Arranz (ed.), *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*. Sílex, Madrid, pp. 55-75.

MOLAS FONT, Maria Dolors (2003): "Mujeres y rituales femeninos en la Grecia Antigua", en Maria Dolors Molas Font *et alii*, *Morir en femenino. Mujeres, ideología y*

*practices funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Breviaris, Barcelona, pp. 101-125.

MOLINOS TEJADA, María Teresa (2005): “Madres y nodrizas en la Antigüedad” en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González González (eds.) *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 57-79.

MÖLLER, Astrid. [2007] (2008): “Classical Greece: Distribution”, en Walter Scheidel, Ian Morris, Richard Saller (eds.) *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, pp. 362-384.

MORALES, Helen (2013): “Aristophanes’ Lysistrata, the Liberian ‘sex strike’, and the Politics of Reception”, *G&R*, vol. 60, issue 02, October, 281-295.

MORENO, Alfonso (2007): *Feeding the Democracy. The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries BC*. Oxford Classical Monographs (Oxford University Press), Oxford.

MORGAN, Janett (2010): *The Classical Greek House*, Bristol Phoenix Press, Exeter.

MORKHOLM, Otto (1982): “Some Reflections on the Production and Use of Coinage in Ancient Greece”, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 31, H. 3, pp. 290-305.

MOSSÉ, Claude (1966): *Le travail en Grèce et à Rome*, Presses universitaires de France,

\_\_\_\_\_ (1985): “ΑΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣ. La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens”, *Ktèma n°10*, pp. 77-79.

\_\_\_\_\_ (1990) [1983]: *La mujer en la Grecia Clásica*, ed. Nerea (1983), Madrid.

MURRAY, Oswyn y TECUSAN, Manuela: *In vino veritas*, British School at Rome, London, in Association with American Academy at Rome, Swedish Institute at Rome, Istituto Universitario Orientale Napoli and Università di Salerno, 1995.

NIETO ALBA, Elisa Amalia (2010): *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología (tesis doctoral), Madrid.

NORTH, Helen F. (1966): *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca Nueva York.

NOY, David (2009): “Neaera’s Daughter: A Case of Athenian Identity Theft?”, *CQ New Series*, vol. 59, n°2, pp. 398-410.

NUTTON, Vivian (2013) [2004]: *Ancient Medicine*, ed. Routledge, Londres.

OBER, Josiah (1993), “Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens”, *Political Science and Politics*, vol. 26, n°3, pp. 481-486.

\_\_\_\_\_ (2010), “Wealthy Hellas”, *Transactions of the American Philological Association*, 140, pp. 241-286.

OLIVER, Graham (2012): “The ἀγορανόμοι at Athens”, en Laurent Capdetrey y Claire Hasenohr, *Agoranomes et édiles. Institutions des marchés antiques*, ed. Scripta Antiqua 44 Ausonius, Burdeos.

OLSON, S. Douglas (1991): “Male Parts in Aristophanes’ Ecclesiazusae and the Identity of Despótes”, *CQ*, vol. 41, n°1, pp. 36-40.

OWENS, E. J. (1983): “The Koprologoi at Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.”, *CQ*, vol. 33, n°1, pp. 44-50.

PARKER, Holt N. (2012): “Women and Medicine” en Sharon L. James y Sheila Dillon (eds): *Blackwell companions to the Ancient World. A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, pp. 107-124.

\_\_\_\_\_ (1999): “Greek Embryological Calendars and a Fragment from the Lost Work of Damastes, on the Care of Pregnant Women and of Infants”, *CQ*, vol. 49, n°2, pp. 515-534.

PATTERSON, Cynthia (1981): *Pericles’ Citizenship Law of 451-50 B.C.*, The Ayer Company, New Hampshire.

\_\_\_\_\_ (2009): “Other Sorts: Slaves, Foreigners, and Women in Periclean Athens”, en: L. J. Samons II, *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge.



PATTERSON, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge.

PEACOCK, Mark S. (2006): Review Article: “The Origins of Money in Ancient Greece: the Political Economy of Coinage and Exchange”, *Cambridge Journal Economics* n°30, pp. 637-650.

PEINADO ESPINOSA, M<sup>a</sup> Victoria (2011): “*Mortaria Baeticae*. La producción de morteros en la Bética durante el Alto Imperio”, *CPAG* 21, pp. 283-302.

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo (2000): “La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia”, *Stud. Hist., H<sup>a</sup> Antigua*, 18, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 49-63.

\_\_\_\_\_ (2005): “La construcción cultural de lo femenino en el mundo clásico”, en Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González y González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, pp. 19-32.

POMEROY, Sarah B. (1978): “Plato and the Female Physician (Republic 454d2)”, *The American Journal of Philology*, vol. 99, no. 4, pp. 496-500.

\_\_\_\_\_ (1987) [1975]: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, ed. Akal, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1991): “The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future”, *The American Journal of Philology*, vol. 112, n2, pp. 263-268.

\_\_\_\_\_ (2007): “Women and Ethnicity in Classical Greece: Changing the Paradigms”, en: K. H. Kinzi (ed.), *A Companion to the Classical Greek World*, Oxford.

PUPILLO, Daniela (2005): “Attività lavorative femminili all’ombra dell’uomo: esempi e ipotesi dalle iscrizioni funerarie romane”, en Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini (eds.) *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica: atti del 2. Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigráfica: Verona 25-27 marzo 2004*, ed. Fratelli Lega, Faenza, pp. 43-55.

RADEMAKER, Adriaan (2005): *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint: polysemy and persuasive use of an ancient Greek value term*, ed. Brill, Leiden.

REED, C. M. (2003): *Maritime traders in the Ancient Greek World*, Cambridge University Press, Cambridge.

REEDER, Ellen D. (1995): "Women and Men in Classical Greece", en Ellen D. Reeder (ed.), *Pandora: Women in Classical Greece*, Princeton-Universitu Press, Nueva Jersey, pp. 20-31.

RHODES, P.J. (1981): *Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford.

\_\_\_\_\_ (2006): "Nada que ver con la democracia: el teatro griego y la polis", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 39, pp. 1-19.

RICHTER, Donald C. (1971): "The Position of Women in Classical Athens", *The Classical Journal*, vol. 67, nº1, pp. 1-8.

RIDGWAY, B. (1987): "Ancient Greek women and Art: the material evidence", *AJA* 91, 399-409.

ROBERTSON, Bruce (2008): "The Slave-Names of IG i<sup>3</sup> 1032 and the Ideology of Slavery at Athens", en Craig Cooper (ed.) *Epigraphy and the Greek Historian*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, pp. 79-102.

RODRÍGUEZ ALCOCER, M<sup>a</sup> del Mar (2014): "Alcmán y la educación femenina espartana: coros y deporte", *Antesteria* nº3, pp. 37-54.

\_\_\_\_\_ (2018): *La educación de las mujeres espartanas*, (tesis doctoral) Universidad Complutense de Madrid.

ROSIVACH, Vincent (1991): "Some Athenian Presuppositions about 'the Poor'", *G&R* 38:2, 189-198.

\_\_\_\_\_ (2011): "State Pay as War Relief in Peloponnesian-War Athens", *G&R*, vol. 58, issue 02, pp. 176-183.

ROSTOVTZEFF, M. (1941): *The Social & Economic History of the Hellenistic World*, vol. III, Clarendon Press, Oxford.

ROTROFF, Susan Irene; LAMBERTON, Robert D. (2006): *Women in the Athenian Agora*, American School of Classical Studies at Athens in collaboration with the Packard Humanities Institute.

ROUSSELLE, Aline (1988) [1983]: *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, ed. Basil Blackwell. Oxford.

ROUX, H. y BARRÉ, L. (1870): *Herculanum et Pompéi. Recueil général des peintures, bronzes, mosaïques III*, París, p. 2840, pl. 146.

RUBIO, Gonzalo (1999): “¿Virgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo”, *Gerión*, nº17, pp. 129-148.

SANCHO ROCHER, Laura (2012a): “Teknopoía. Estrategias de natalidad en las ciudades griegas de época clásica” en Justel Vicente, D. (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la Infancia en el Mediterráneo Antiguo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 163-197.

\_\_\_\_\_ (2012b): *Democracia e imperialismo marítimo. Atenas, siglos V-IV a.C. Fuentes y cuestiones historiográficas*, Liceus Historia Antigua, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2016): “Kerdos, Philia and Mesoi: Aristotle and the Ways of Preventing Stasis”, en *Incidenza dell'antico, dialoghi di storia greca, anno 14, 2, 2016*, Luciano Editore, Nápoles.

SALVO, Irene (2017): “Owners of Their Bodies: Women’s Magical Knowledge and Reproduction in Greek Inscriptions”, en: M. P. J. Dillon; E. Edinow; L. Maurizio (eds.) *Women’s Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean*, Londres, 133-135.

SAMAMA, Évelyne (2003): *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d’un corps médical*, Librairie DROZ, Ginebra.

SAMONS II, L.J. (2007): “Introduction: Athenian History and Society in the Age of Pericles”, en Loren J. Samons II (ed.) *The Cambridge Companion to The Age of Pericles*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-23.

SCHAPS, David M. (1975): “Women in Greek Inheritance Law”, *CQ*, vol. 25, nº1, pp. 53-57.

\_\_\_\_\_ (1977): “The Women Least Mentioned: Etiquette and Women’s Names”, *CQ* vol. 27, n°2, pp. 323-330.

\_\_\_\_\_ (1981) [1979]: *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

\_\_\_\_\_ (1982): “The Women of Greece in Wartime”, *Classical Philology*, vol. 77, n°3, pp. 193-213.

\_\_\_\_\_ (1998): “What Was Free about a Free Athenian Woman?”, *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, vol. 128, pp. 161-188.

\_\_\_\_\_ (2004): *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

\_\_\_\_\_ (2006): “For All That a Woman: Medea 1250, ΔΥΣΤΥΧΗΣ Δ’ΕΓ&303Α9; ΓΥΝΗ”, *CQ*, vol. 56, n°2, pp. 590-592.

SCHEIDEL, Walter (1995): “The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women’s Life in the Ancient World (I)”, *G&R*, vol. 42, n°2, pp. 202-217.

\_\_\_\_\_ (1996): “The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women’s Life in the Ancient World (II)”, *G&R*, vol. 43, n°1, pp. 1-10.

\_\_\_\_\_ (2005): “Real Slave Prices and the Relative Cost of Slave Labor”, *Ancient Society* n°35, pp. 1-17.

SCHOEN-NAZZARO, Mary B. (1978): “Plato and Aristotle on the Ends of Music”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 34, n° 3, pp. 261-273.

SCOTT, Joan W. (1986): “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, vol. 91, n°5, pp. 1053-1075.

SEALEY, Raphael (1993): *Demosthenes and His Time. A Study in Defeat*, Oxford University Press, Oxford.

SELTMAN, Charles (1955): “Status of Women in Athens”, *G&R*, vol. 2, n°3, pp. 119-124.

SHAW, Michael (1975): "The Female Intruder: Women in Fifth-Century Drama", *Classical Philology*, vol. 70, n°4, pp. 255-266.

SHIPTON, Kirsty M. W. (1997): "The Private Banks in Fourth-Century B.C. Athens: A Reappraisal", *CQ*, vol. 47, n°2, pp. 396-422.

SILVER, Morris (2006): "Slaves versus Free Hired Workers in Ancient Greece", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, pp. 257-263

SIMMS, Samuel (1924): "The Obstetric Chair, An Ancient Mechanical Appliance", *The British Medical Journal*, vol. 2, n° 3320, pp. 290-291.

SISSA, Giulia (1988): "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)", en André Burguière *et alii* (eds.), *Historia de la familia. 1. Mundos lejanos, mundos antiguos*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 169-201.

SMITH, Cecil H. (1896): *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum, vol. 3: Vases of the Finest Period*, Londres.

SOKOLOWSKI, Franciszek (1969): *Lois Sacrées des Cités Grecques (=LSCG)*, Éditions E. de Boccard, París.

SOLANA DUESO, José (1994): *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos. Edición bilingüe*, ed. Athropos, Barcelona.

SOMMERSTEIN, Alan H. (1983): *The Comedies of Aristophanes, vol. 4. Wasps*, Aris&Phillips. Warminster.

\_\_\_\_\_ (1999) [1996]: *The Comedies of Aristophanes, vol. 9 Frogs*, Aris & Phillips Ltd, Warminster.

\_\_\_\_\_ (2001): *The Comedies of Aristophanes, vol. 11 Wealth*, Aris & Phillips Ltd, Warminster.

\_\_\_\_\_ (2008): "Swearing by Hera: A Deme Meme?", *CQ* vol. 58, n°1, pp. 326-331.

SORKIN RABINOWITZ, Nancy (2011): "Sex for Sale? Interpreting Erotica in the Havana Collection" en Allison Glazebrook y Madeleine M. Henry (eds.) *Greek*

*Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, University of Wisconsin Press, pp. 122-146.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane (1995): "Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern", en Ellen D. Reeder (ed.), *Pandora: Women in Classical Greece*, Princeton-University Press, Nueva Jersey, pp. 111-120.

SPARKES, Brian A. (1981): "Not Cooking but Baking", *G&R*, vol. 28, n°2, pp. 172-178.

\_\_\_\_\_ (1998): "Crafts in the Private Sphere", en Brian A. Sparkes, *Greek Civilization. An Introduction*, Blackwell Publishers, pp. 216-231.

STANTON, G.R. (1990): *Athenian Politics, c. 800-500 BC. A Sourcebook*, ed. Routledge, Londres.

STRONG, Anise K. (2012): "Working Girls. Mother-daughter bonds among ancient prostitutes" en Lauren Hackworth Petersen y Patricia Salzman-Mitchell: *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, University of Texas Press, Austin, pp. 121-139.

STROUD, Ronald S. (2013): *Corinth. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Vol. XVIII.6 The Sanctuary of Demeter and Kore. Inscriptions*, Princeton.

TOMIN, Julius (1987): "Socratic Midwifery", *CQ*, vol. 37, no.1, pp. 97-102.

TRAILL, John S. (1994): *Persons of Ancient Athens, vol. 2 (Alexarchos to Aponios)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (1995): *Persons of Ancient Athens, vol. 3 (Ar--- to Aulon)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (1997): *Persons of Ancient Athens, vol. 6 (Dionysippos to Era—)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (1998): *Persons of Ancient Athens, vol. 7 (Eraginos to Eon—)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (1998): *Persons of Ancient Athens, vol. 7 (Eraginos to Eon—)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (2001): *Persons of Ancient Athens, vol. 10 (K—to Kophos)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (2003): *Persons of Ancient Athens, vol. 12 (M—to Moses)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (2005): *Persons of Ancient Athens, vol. 14 (P--- to Proposis)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (2007): *Persons of Ancient Athens, vol. 16 (Sym—to Tychonides)*, ed. Athenians, Toronto.

\_\_\_\_\_ (2008): *Persons of Ancient Athens, vol. 17 (U—to Philostratos)*, ed. Athenians, Toronto.

TARBELL, F.B. (1911): “Note on the Hair-Dressing of Athenian Girls and Women”, *Classical Philology*, vol. 6, n°4, pp. 479-481.

TARRANT, Harold (1988): “Midwifery and the Clouds”, *CQ*, vol.38, n°1, pp. 116-122.

THURSTON PECK, H. (1965) [1896]: *Harper’s Dictionary of Classical Literature and Antiquities*, New York, Cooper Square Publishers, Inc., v. “pistor”, 1268-1269.

TORDOFF, Robert L. (2012): “Coins, Money and Exchange in Artistophanes’ Wealth”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 142 n°2, pp. 257-293.

TREGGIARI, Susan (1976): “Jobs for women”, *American Journal of Ancient History* 1, pp. 76–104.

\_\_\_\_\_ (1979) “Lower Class Women in the Roman Economy”, *Florilegium* vol 1, pp. 65–86.

VAN BREMEN, Riet (1983): “Women and Wealth” en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women Antiquity*. Londres/Croom Helm, pp. 223-242.

VAN SICKLE, John (1975): "The New Erotic Fragment of Archilochus", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n°20, pp. 123-156.

VAN WEES, Hans (2011): "Demetrius and Draco: Athens' Property Classes and Population in and Before 317 B.C.", *JHS* 131, pp. 95-114.

VANHAEGENDOREN, K. (2007): "Travail et loisir en Grèce ancienne: à propos de la complémentarité des activités du citoyen", *Ancient Society* n° 37, pp. 1-36.

VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, Julie (2002): "Merchants, prostitutes and the "new poor". Forms of contract and social status", en Paul Cartledge *et alii* (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 130-139.

Venit, Marjorie Susan (1988): "The Caputi Hydria and Working Women in Classical Athens", *The Classical World* vol 81, p. 265-272.

VERNANT, Jean-Pierre (1981) [1974]: "The myth of Prometheus in Hesiod" en R.L. Gordon (ed.); *Myth, religion and society. Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J-P Vernant and P. Vidal-Naquet*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 43-56.

VERNANT, Jean-Pierre (2001) [1989]: *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.

VERSNEL, H. S. (1992): "The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria", *G&R* vol. 39, n°1, pp. 31-55.

VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAINTZ, M<sup>a</sup> Ángeles (2010): "Los estudios de género en la Universidad: presente y future", en Almudena Domínguez Arranz (ed.), *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*. Sílex, Madrid, pp. 19-34.

VICKERS, Michael (1996): "Fifth Century Chronology and the Coinage Decree", *JHS*, vol. 116, pp. 171-174.

VLASSOPOULOS, Kostas (2007): "Free Space: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens", *CQ*, New Series, vol. 57, n°1, pp. 33-52.



VLASSOPOULOS, Kostas (2010): "Athenian Slave Names and Athenian Social History", *ZPE*, n° 175, pp. 113-144.

VLASSOPOULOS, Kostas (2011): "Greek Slavery: From Domination to Property and Back Again", *The Journal of Hellenic Studies*, n° 131, pp. 115-130.

VON REDEN, Sitta (1997): "Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 117, pp. 154-176.

VON REDEN, Sitta [2007] (2008): "Classical Greece: Consumption", en Walter Scheidel, Ian Morris, Richard Saller (eds.) *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, pp. 385-406.

WALKER, Susan (1983): "Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence", en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women Antiquity*. Londres/Croom Helm, pp. 223-242.

WEST, W. C. (2011): "A Note on Greek Kitchenware for Eating Gruel", *ZPE*, n°179, pp. 126-128.

WHITE, A. J. (1944): "Distinctions in Fifth-Century Athens", *G&R*, vol. 13, pp. 15-25.

WHITEHEAD, David (1986): "Women and Naturalisation in Fourth-Century Athens: The Case of Archippe", *CQ*, vol. 36, n°1, pp. 109-114.

WHITEHEAD, David (1986b): *The Demes of Attica, 508/07-ca 250 B. A Political and Social Study*, ed. Princeton University Press, Princeton.

WHITEHEAD, David (2001): "Demes as Poleis (Thuc. 2.16.2)", *CQ*, vol. 51, n°2, pp. 604-607.

WHITEHORNE, John (2005): "O City of Kranaos! Athenian Identity in Aristophanes' Acharnians", *G&R*, vol. 52, issue 01, pp. 34-44.

WILLIS, Andreas (2003): *The Languages of Aristophanes. Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*, Oxford University Press, Nueva York.

WILLIAMS, Dyfri (1983): “Women on Athenian Vases: problems of interpretation”, en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women Antiquity*, Londres/Croom Helm, pp. 92-106.

WILSON, N. G. (1999): “Travelling Actors in the Fifth Century?”, *CQ*, vol. 49, n°2, p. 625.

WINTER, F. (1903): *Die AntikenTerrakotten. Band III. Die Typen der Figürlichen Terrakotten*, Spemann, Berlín.

WOLICKI, Aleksander (2012): “A Note on a Defixio from the Kerameikos (SEG 49.316)”, *ZFPE*, pp. 250-252

WOOLMER, Mark (2008): *The Athenian Mercantile Community: a reappraisal of the social, political and legal status of inter-regional merchants during the fourth century* (tesis doctoral), UMI Dissertation Publishing, Cardiff University.

WORTHINGTON, I. (1993): “Once More, the Client/Logographos Relationship”, *CQ*, vol. 43, n°1, pp. 67-72.

WRENHAVEN, Kelly L. (2009) “The Identity of the ‘Wool-Workers’ in the Attic Manumissions”, *Hesperia*, pp. 367-386