

Género y memoria en la Atenas arcaica y clásica

Gender and memory in archaic and classical Athens



Resumen

Este artículo aborda las principales líneas de evolución de los discursos y espacios de memoria atenienses desde una perspectiva de género y a través del análisis de fuentes textuales y arqueológicas. Se propone una visión de amplio alcance, ya que, desde el primer momento, la memoria griega se construye sobre la división de género y sobre formas desiguales de recordar y percibir el propio recuerdo. En Atenas, la configuración de una nueva identidad política a partir de Solón, muy exclusiva de los varones, es causa y a la vez consecuencia de nuevas dinámicas de memoria en los discursos y los paisajes. Esta nueva memoria oficial necesita controlar y apropiarse de representaciones femeninas en su propio beneficio. Sin embargo, no puede ignorarlas ni evitar el surgimiento y existencia diaria de memorias más libres.

Palabras clave: Atenas, discurso, género, memoria, mujeres, paisaje.





Abstract

This paper discusses the development of Athenian discourse and spaces of memory from a gender perspective and through the analysis of textual and archaeological sources. It covers a broad time span, as Greek memory from a very early stage exhibits a gender bias and different ways of remembering and perceiving memories. In Athens, the shaping of a new political and male identity, starting from the time of Solon, is both the cause and consequence of new memory dynamics that create discourse and landscapes. This new official memory needs to control and appropriate female representations for its own benefit. However, it cannot disregard them, nor can it avoid the emergence and daily existence of freer memories.

Keywords: Athens, discourse, gender, landscape, memory, women.



Autor

David Sierra Rodríguez  

Recibido: 31 de enero del 2024
Aceptado: 18 de junio del 2024

Investigador predoctoral de la Universidad de Granada, España. Graduado en Historia por la Universidad de Granada y Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad por la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid.

Introducción

Las sociedades no recuerdan de forma homogénea. Existen múltiples comunidades de memoria en ellas. En Atenas, el régimen de género (la organización social de la diferencia sexual en un contexto dado) asignaba diversas funciones, trabajos, sentimientos y vidas a hombres y mujeres, lo que resultaba en experiencias vitales y memorias diversas y divergentes, a su vez atravesadas por variables de clase o estatus. Abordar las formas de recuerdo de la mitad de la población ateniense asegura que nuestros presupuestos y resultados no queden incompletos y, sobre todo, que no reproduzcan, consciente o inconscientemente, los discursos oficiales y masculinos. Del mismo modo, tomar conciencia de que las memorias de las mujeres no operaban de forma aislada, sino en interrelación directa con los discursos y paisajes oficiales y hegemónicos, desvela grietas en estos y ayuda a esclarecer lo que Jan Assmann llamaba la “agenda oculta de la memoria”¹. Identificar y desmontar las desigualdades encubiertas por esa agenda oculta constituye uno de los principales objetivos de un historiador o historiadora de la memoria. Para ello, es necesario abordar sus cambios a lo largo del tiempo de forma vertical e histórica². Ser conscientes de ese hacer y deshacer constante de la memoria —la “labor de Penélope”³— en cada presente, así como de los poderes y contrapoderes que vehicula, nos permite adentrarnos en sus lógicas sociales internas. Lo mismo ocurre con los paisajes, los mundos espaciales experimentados por la actividad humana que, lejos de ser naturales, son siempre contextuales, se construyen constantemente mediante ejercicios de memoria, y, por tanto, también responden a una agenda oculta que crea identidad y normatividad⁴. De ello se deriva que cada comunidad de memoria experimente el paisaje de forma diferenciada, a veces incluso conflictiva. En sociedades sin tanta complejidad tecnológica, el papel del espacio ocupa un lugar central, ya que su aparente estatismo genera seguridad en la

¹ Jan Assmann, *Moisés el egipcio* (Madrid: Oberon, 2003), 22-23. Respecto a la operatividad del concepto de “memoria oficial” en el marco de la polis se puede argumentar que este se diluye al ser una estructura participativa y sin poderes profesionalizados y verticales, que sí son más claros en otros lugares del mundo antiguo, como el Egipto faraónico. Véanse, especialmente, algunas consideraciones recientes acerca de la interrelación entre memoria cultural y comunicativa en la polis: Giorgia Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021), 19, 28, 34. En este trabajo parto de la base de que la ciudadanía es un operador político que es capaz de crear estructuras de memoria. Es evidente que la ciudadanía podía ser más o menos horizontal entre varones ciudadanos, pero no entre hombres y mujeres, y es en ese punto en el que se puede apreciar una verticalidad y por tanto una cierta estructura de memoria oficial.

² *Ibid.*, 24.

³ *Peneloparbeit*: Walter Benjamin, *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (Madrid: Taurus, 1980), 18.

⁴ Barbara Bender, “Time and landscape”, *Current Anthropology* Vol. 43: no. 04 (2002): 107; “Place and landscape”, en *Handbook of material culture*, editado por Christopher Tilley, Keane Webb, Susanne Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer (Londres: SAGE Publications, 2006), 303; M.ª Cruz Cardete, “Memoria y paisaje en la Grecia Antigua: las ‘tradiciones reinventadas’ en Pausanias”, *Ὀππος-Ricerche di Storia Antica* Vol. 10 (2018): 444-448; “Construyendo paisaje, deconstruyendo naturaleza: la desnaturalización de la cultura en el siglo XXI”, *Anejos de Naitos* Vol. 06 (2020): 298-306.

comunidad imaginada y de memoria. Tiempo y espacio, discursos de la palabra y cultura material, por tanto, son variables interdependientes a tener en cuenta en cualquier análisis histórico⁵.

En este texto pretendo relacionar la evolución histórica de la memoria en Atenas, sus principales líneas de fuerza y discursos transformadores, con la influencia recíproca de las relaciones de género. Estas últimas presentan una estructuración básica del poder que construye en primer plano la memoria de la ciudad⁶. Aquí mencionaré ejemplos tanto en la elaboración del discurso como del paisaje, por lo que acudiré a fuentes textuales y arqueológicas. Conforme avanza la unidad política de los atenienses, las representaciones de la memoria en clave de género se alteran. A su vez, estos cambios no abolen la formación de memorias propias. Al unir todas estas variables, el presente del pasado de la ciudad —como diría Agustín⁷— se muestra mucho más completo e integrador. En el caso concreto de las comunidades griegas, como señalaba Nicole Loraux, nada es para ellas más actual que su origen⁸.

Atenas podría encuadrarse dentro de lo que la profesora Almudena Hernando denomina “sociedades de individualidad dependiente”. En ellas, los varones se van constituyendo de forma gradual como grupo que ejerce el poder y empiezan a sentirse independientes de los vínculos relacionales que permiten la existencia y reproducción de cualquier sociedad. La lógica patriarcal va haciendo descansar en las mujeres el peso del mantenimiento de los vínculos relacionales, como la crianza, los cuidados y buena parte de las actividades de mantenimiento⁹. Este papel asignado las coloca en un lugar especial en la estructura de la memoria, especialmente en lo que se refiere a la actualización del recuerdo familiar o ritual, ambos constitutivos de la polis. Se sabe, por ejemplo, que son las mujeres, sobre todo madres y nodrizas, las que la mayoría de las veces transmiten en la infancia los mitos principales de cada polis o de la cultura griega en sentido amplio¹⁰. En otro plano se encuentran las representaciones que, mediadas o no, hace el poder masculino de la memoria femenina, como cuando establecen modelos de heroínas excepcionales en la memoria cultural o dotan al paisaje de poderes relacionados con la crianza y los cuidados (curotrofía) que, en el

⁵ Almudena Hernando, *La corriente de la Historia (y la contradicción de lo que somos)* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2023), 62-65.

⁶ Joan W. Scott, “Gender: a useful category of historical analysis”, *The American Historical Review* Vol. 91: no. 05 (1986): esp. 1067.

⁷ Aug. Conf. XI, 20. La memoria opera en el marco del presente, hasta el punto de quedarse cargado de él. Walter Benjamin llamaba a esto *Jetztzeit* en su Tesis XIV, “un pasado cargado de ahora”.

⁸ Nicole Loraux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007), 29, 31. Es también muy elocuente la propuesta que hacía esta autora cuando analizaba la autoctonía: “hay que escuchar lo que el mito tiene que decirle a la ciudad”: Nicole Loraux, *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos* (Barcelona: Acantilado, 2017), 32.

⁹ Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018), 32-38, 75-108.

¹⁰ Ver, por ejemplo: Hdt. VI, 138, 2; Pl. *Resp.*, 377a, c, 378c; *Leg.*, 887d; Plut. *Thes.*, 23, 4. Véase también Susana Reboreda, “El papel educativo de la mujer en la antigua Grecia y su importancia en el mantenimiento de la polis”, *Saldvie. Estudios de Prehistoria y arqueología* Vol. 10 (2010): 165; Rosa García-Gasco, “La infancia en Grecia”, en *Las edades del hombre. Las etapas de la vida entre griegos y romanos*, editado por Rosa M. Hernández Crespo y Adolfo J. Domínguez Monedero (Madrid: Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2014), 44-46; William Hansen, *Ariadne's thread. A guide to international tales found in classical literature* (Ítaca, Londres: Cornell University Press, 2002), 12 (el papel de las nodrizas y las esclavas en la colonización resultó esencial en la transmisión “internacional” de los mitos griegos); Elena Duce, “Mixed identities in the first generations of Archaic Greek colonies: The female contribution”, en *People on the move across the Greek world*, editado por Chiara Maria Mauro, Diego Chapinal-Heras y Miriam Valdés (Madrid, Sevilla: UAM Ediciones y Editorial Universidad de Sevilla, 2022), 189-207.

imaginario griego, están segmentados y cualificados. La primera representación es la propia divinización de la memoria, Mnemósine.

Temporalidades divergentes

El pensamiento griego surgió de la mano de la memoria, mediante su divinización en Mnemósine, madre de las Musas¹¹. Como se ha señalado, esta elección indica la preeminencia que la cultura griega otorgó a la memoria, al situarla como precedente y madre de las funciones culturales¹². En virtud de ello, Mnemósine atesora un papel estratégico y central en la estabilidad y continuidad del *kosmos*, al reactualizarlo continuamente con su canto —de aquí la esencia de su memoria—¹³. Este poder constitutivo y soberano está orientado a servir al orden cósmico y patriarcal de Zeus y al régimen de la polis; no en vano Vernant hablaba de la memoria como una “conquista”¹⁴. En consecuencia, memoria y *logos* acaban siendo estructuras simétricas en la polis¹⁵.

La división de género de la memoria fue mucho más allá de Mnemósine y preocupó profundamente en los momentos iniciales de la cultura griega. La épica homérica desarrolló una estructura de la memoria que intentó problematizar continuamente sus distintas formas de operar, sus contradicciones irresolubles y sus consecuencias últimas. El *kleos*, o renombre, de los héroes homéricos, derivado de sus hazañas bélicas (*klea andron*) en vida y cantado después de ella en comunidad, entraba en colisión con una memoria femenina que la división de género asociaba y asignaba ya a los cuidados y la vida. Lógicamente, si se asume que la memoria es una herramienta para la supervivencia física del grupo, los cuidados han de tener forzosamente un papel clave en

¹¹ Hes. *Theog.*, 52-55.

¹² Jan Assmann, *Moisés el egipcio*, 29. Este descubrimiento de la primacía de la memoria es de una importancia máxima. Sus ecos siguen perfectamente presentes. Piénsese, por ejemplo, en los debates actuales sobre la relación entre Historia y memoria. En un famoso estudio sobre estas cuestiones, Paul Ricoeur calificaba a la memoria como “*matrice d’histoire*”, como guardiana de la relación entre presente y pasado: Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Seuil, 2000), 106. Para la función matricial de la memoria, véase Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), 21.

¹³ José Carlos Bermejo Barrera, “Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, en *Los orígenes de la mitología griega*, editado por José Carlos Bermejo Barrera, Susana Rebores Morillo y Francisco Javier González García (Madrid: Akal, 1996), 62-63.

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona: Austral, 2013), 90. Para el aedo que invoca la memoria como “acólito de la soberanía”, véase Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (Madrid: Taurus, 1983), 30-31, 38. Si bien de carácter historicista, sigue siendo también sugerente la interpretación hegeliana de Mnemósine, como protectora de la historia al servicio del tiempo político inaugurado por Zeus (Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, 25-26).

¹⁵ Así, Tirteo (fr. 9 Diehl) afirmaba “no hay memoria, no hay *logos*” (οὐτ’ ἄν μνησαίμην οὐτ’ ἐν λόγῳ) en relación a la celebración de la vida de un hombre. Esta fórmula implica una operatividad de la memoria en un marco social, al igual que ocurre con Mnemósine. Sin memoria, la razón y la identidad que engloba el *logos* de un individuo quedan desarticuladas y diluidas. De ahí se derivan los sujetos de memoria y quién merece ser recordado, y cómo. Véase el siguiente párrafo para entender esta fórmula en relación con el *kleos* de los hombres y su colisión con la manera de recordar asignada a las mujeres.

ella. Así, la hermana de Gnato, de la que no nos ha llegado su nombre, preservó la memoria de su hermano en la Acrópolis ateniense del c. 530 a.C. mediante la ofrenda de un disco, tras cuidarlo (νοσελεύσα)¹⁶. Los poemas homéricos, sin embargo, asocian la actividad de las mujeres al olvido de los hombres o, lo que es lo mismo, a su muerte en vida. Circe tiene la misión de “hacer olvidar la tierra de sus padres” al grupo de Odiseo¹⁷; las Sirenas, por su lado, sí son agentes de memoria, pero en su canto desnaturalizado, en vida y ajeno a la comunidad, acaban bloqueando el *nostos* de los varones¹⁸. El caso de Calipso y Odiseo es paradigmático. Ella le pide que “olvide Ítaca”¹⁹, pero le profesa amor, cuidados y fortaleza vital²⁰. Él, en cambio, responde llorando y torturándose²¹. Los cuidados en vida de Calipso se oponen de forma irresoluble al renombre bélico y post mortem de Odiseo, quien necesita evitar la inmortalidad física que ella le ofrece para alcanzar, mediante alabanzas, la inmortalidad personal.

La dicotomía planteada por los poemas homéricos puede dialogar con la propuesta de Cornelius Castoriadis acerca del surgimiento de una temporalidad pública en Grecia, un tiempo producto de la polis capaz de introspección colectiva y política, de aporía y linealidad²². Este tiempo se vincula al ejercicio de la política y la reflexión sobre el poder que en Grecia y Atenas era casi por completo patrimonio masculino. Esta temporalidad tiene mucho que ver con la individualidad dependiente que mencionaba al principio, y se superpondría a una circularidad social y temporal general que cada vez recae más en las mujeres. La profesora M^a Dolores Mirón estudió la dinámica circular de los trabajos y trayectorias vitales de las mujeres griegas, que creaba una temporalidad propia de carácter cíclico e imperturbable²³. Así lo expresaba Frasiclea, una ateniense que, hacia el 540 a.C., dedicó su memoria a mantener vivo el renombre (*kleos*) familiar²⁴. Estas temporalidades diferentes también se traducen en formas divergentes, pero interdependientes, de segregar y percibir la memoria. La propia historiografía griega surge de una reflexión sobre el pasado que la construye como artefacto de poder político ciudadano²⁵.

¹⁶ IG I, 1210.

¹⁷ Hom. *Od.*, X, 236: ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.

¹⁸ Hom *Od.*, XII, 39-46 (νοστέω). Véase Ana Iriarte, “Le chant-miroir des Sirènes”, *Mètis* Vol. 08: no. 01-02 (1993): 156-159.

¹⁹ Hom. *Od.*, I, 57: Ἰθάκης ἐπιλήσεται.

²⁰ Hom. *Od.*, V 129, 130, 160-161, 226-227, 306-307. Odiseo lo acaba reconociendo: Hom. *Od.*, VII, 255-257.

²¹ *Ibid.*, I, 55, V, 83, 208.

²² Cornelius Castoriadis, *The Castoriadis reader* (Oxford: Blackwell, 1997), 281.

²³ María Dolores Mirón, “Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: ocio y trabajo en Grecia antigua”, *Arenal* Vol. 08: no. 01 (2001): esp. 37.

²⁴ IG I³, 1261. Para un brillante análisis sobre el complejo juego de palabras del epitafio, véase Jesper Svenbro, *Phrasikleia. An anthropology of reading in ancient Greece* (Londres: Cornell University Press, 1993), 8-25.

²⁵ Takis Simotas, *Η Ιστορία ως θέαμα και ως όργανο πολιτικού προσανατολισμού* (Atenas: ΣΜΙΛΗ, 2016), 31-32; Geoffrey Lloyd, *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2008), 23. No es de extrañar, a la vista de todo esto, que llegado al caso de Tucídides, las mujeres estén casi desaparecidas de su relato metodológicamente construido.

Nuevos tiempos, nuevas memorias

En Atenas, la llegada del legislador Solón al poder hacia el 594/3 a.C. tuvo un gran impacto en estos procesos. Elegido “de común acuerdo”²⁶ para “enderezar”²⁷ una situación de grave crisis, Solón introdujo una serie de reformas de tinte revolucionario, pero percibidas por él como restauradoras de un orden equilibrado entre polis y *kosmos*²⁸. En esta reforma integral, percibida como natural por su vinculación con el *kosmos*, y consensuada mediante juramento ciudadano, la tradición ha atribuido al legislador una modificación radical del matrimonio²⁹. Claudine Leduc describió esta reforma como una manera de eliminar la tierra como requisito exclusivo de participación ciudadana, con el objetivo de integrar a nuevos sectores en el sistema, evitando al mismo tiempo recurrir al procedimiento del *anadasmós*, un reparto de tierra radical a la manera de Licurgo en Esparta, algo percibido por el mismo Solón como una injusticia³⁰. Al tomar esta decisión, la jerarquía de casas ciudadanas quedó abolida, lo político —ejercido por los hombres— se volvió autónomo y el criterio de ciudadanía se atomizó, pasando ahora a depender del nacimiento legítimo, incurriendo en una mayor sujeción y control del cuerpo de las mujeres³¹. No es descabellado pensar que la tierra, tanto en la Atenas anterior como en otros lugares, funcionara para las mujeres como un eslabón que las acercaba al centro del sistema y las dotaba de estatus social³². Al desaparecer, el control se recrudeció, conformando en cierto modo un pacto patriarcal del que surge el nuevo consenso social³³. Con su reforma, como decía Aristóteles, Solón convirtió al *demos* en *kyrios* (colectivo) de la *politeia*³⁴, como lo era el hombre en el *oikos*.

²⁶ Arist. *Ath. Pol.*, 5, 2: εἴλοντο κοινῆ.

²⁷ Plut. *Sol.*, 16, 5: τὸν Σόλωνα τῆς πολιτείας διορθωτὴν.

²⁸ Nicola Reggiani, *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra polis e kosmos* (Milán: Le Monnier, 2015), esp. 138.

²⁹ Abolición de la *pherne* en Plut. *Sol.*, 20, 6. Juramento: Plut. *Sol.*, 16, 5; Hdt. I, 29, 2; Arist. *Ath. Pol.*, 7, 1; Hesiquio (s.v. *τρεις θεοι*).

³⁰ Claudine Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.”, en *Historia de las mujeres I. La Antigüedad*, editado por Georges Duby y Michelle Perrot (Barcelona: Taurus, 2018), 294-295. Reforma de Licurgo: Plut. *Lyc.*, 8, 1-2. Negaciones de Solón: frs. 5, 23 y 25 (Diehl). Ver también Nicola Reggiani, *La Giustizia cosmica*, 69-70. Peticiones de redistribución: Plut. *Sol.*, 13, 3 y 16, 1; Arist. *Ath. Pol.*, 11, 2.

³¹ Plut. *Sol.*, 23, 2 (leyes de control de las mujeres); Dem. LXVI, 18; LXIV, 49. Para la atribución a Solón, ver Josine Blok, *Citizenship in classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 108, n. 26. Claudine Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio?”, 293, 295, 311, 313-327, 330-332, 333 (“derrota histórica” de las mujeres, tanto en Atenas como en Occidente); “Citoyenneté et parenté dans la cité des athéniens. De Solon à Périclès”, *Mètis* Vol. 09-10 (1994), 54-56 (emergencia de lo político). Sarah C. Humphreys, *Kinship in ancient Athens. An anthropological analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 54 (la polis en la posición de legislar sobre el *oikos*).

³² Claudine Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio?”, 295-311, 328-330; “Citoyenneté et parenté dans la cité des athéniens.”, 53. Sarah C. Humphreys, *Kinship in ancient Athens*, 48-50. El enterramiento en el Areópago de mediados del siglo IX a.C. de una mujer con una maqueta de un granero puede apuntar a esta consideración del estatus social de la tierra: Evelyn Lord Smithson, “The tomb of a rich Athenian lady, CA. 850 B.C.”, *Hesperia* Vol. 37: no. 01 (1968): 77-116.

³³ Para el concepto de pacto patriarcal, véase Celia Amorós, “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en *Violencia y sociedad patriarcal*, editado por Virginia Maquieira y Cristina Sánchez (Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990), 1-15.

³⁴ Arist. *Ath. Pol.*, 9, 1.

Esta concordia (*homonoiia*) debió tener consecuencias en la estructura de la memoria ateniense. En un plano inmediato, por la promoción de un tiempo público mucho más claro y político, pero también más masculino, articulado mediante lógicas novedosas. En este sentido, si para Safo, por ejemplo, el amor era un instrumento de recuerdo, la polis, en cambio, generó otro tipo de amor: un amor político, una *philia* (amistad, cariño) entre ciudadanos³⁵. En Atenas, esta lógica impactó en el tejido social al requerir un control público de las emociones.

De este modo, en la Atenas del siglo VI a.C., y en concreto por obra de Solón, algunos autores situaron el origen de un control político y legal del lamento funerario femenino³⁶. Se trata de un fenómeno común en Grecia, pero que también tuvo traducción propia en Atenas³⁷. En todo caso, implica una intervención directa de la polis, entendida cada vez más como una comunidad de varones libres o “torre de hombres”³⁸, en los códigos sociales de comportamiento y emociones de las mujeres. Existe una amplia literatura sobre el lamento funerario femenino, tanto a nivel griego como general, que suele coincidir en su dimensión social y asociativa. El lamento crea, mediante la memoria del muerto, espacios ritualizados que canalizan el trauma colectivo y gestionan la progresiva separación entre la comunidad de los muertos y la de los vivos; pero también en su dimensión subversiva, de voz femenina autorizada, pero incontrolable y poderosa, capaz de generar dinámicas de protesta o incluso de venganza³⁹. A su vez, el lamento tiene algún aspecto de memoria incorporada mediante una gestualidad concreta y el despliegue de emociones particulares; pero sobre todo reactualiza la memoria del fallecido (o fallecida) y de su familia, integrando su recuerdo en el centro (*es meson*) de la comunidad. En Grecia, el lamento femenino había sido constitutivo de la polis y ejercía de pegamento social, ya que servía a los propósitos de una sociedad aún faccionalista y con cierto grado de cultura de vendetta; aunque también servía para unir, como bien expresa ese “pueblo sin fin” (*δημος ἀπειρών*) que se une en comunión al canto de Helena⁴⁰.

³⁵ Sapph. fr. 16 L-P. (una crítica demoledora a la guerra de los hombres, sustituida por el amor como vehículo de recuerdo) y fr. 94 L-P. (la memoria como recuerdo del cariño y lo hermoso). De este último, Gentili comentó: “Safo cantó el amor no solo en cuanto a emoción inmediata de los sentidos (...), sino como memoria, que vive en el espacio y el tiempo”. Se trata, además, de una experiencia común: Bruno Gentili, *Poesía y público en la Grecia antigua* (Barcelona: Quaderns Crema, 1996), 197-198. Ver, por otro lado, las teorizaciones acerca de la *homonoiia* como *philia* o amistad / amor político (*ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική*): Arist. *Eth. Eud.*, VII 1241a, 32-33; *Eth. Nic.*, VIII, 1155a, 22-23.

³⁶ Plut. *Sol.*, 12, 7-9, 21, 5-7; Dem. XLIII, 62; Cic. *Leg.*, 2, 59, 63-66.

³⁷ Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002); Robert Garland, “The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Vol. 36 (1989): 1-15; Josine Blok, “Solon’s funerary laws: questions of authenticity and function”, en *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, editado por Josine Blok y André P.M.H. Lardinois (Leiden: Brill, 2006), 197-247.

³⁸ Alc. fr. 112 (PLF).

³⁹ Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*; Robert Garland, “The well-ordered corpse”; Josine Blok, “Solon’s funerary laws”; Anna Caraveli, “The bitter wounding: the lament as social protest in rural Greece”, en *Gender & power in rural Greece*, editado por Jill Dubisch (Princeton: Princeton University Press, 1986), 169-194; Nicole Loraux, *Mothers in mourning* (Londres: Cornell University Press, 1998); Tatiana Tsakirópoulou-Summers, “Solon’s legislation and women’s incompatibility with state ideology”, en *Women and the ideology of political exclusion. From classical Antiquity to the modern era*, editado por Tatiana Tsakirópoulou-Summers y Katerina Kitsi-Mitakou (Londres y Nueva York: Routledge, 2020), 33-55; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women’s Lament in Greek Literature* (Nueva York: Routledge, 1992).

⁴⁰ Hom. *Il.*, XXIV, 776.

Los estudios de los textos y la iconografía de la cultura material desde la época micénica hasta finales del arcaísmo han desvelado un largo proceso por el que el lamento, inicialmente compartido entre hombres y mujeres, si bien con diferencias, va quedando progresivamente en manos de las mujeres en exclusiva⁴¹. El lamento femenino acabó siendo percibido como desestabilizador, potencialmente peligroso y “desordenado” en el marco regulatorio de la polis⁴². La comunidad de varones ciudadanos crea, por tanto, una nueva necesidad de control político que tiene como consecuencia la sustitución de formas de memoria emocional femenina.

Conforme se avanza hacia los siglos clásicos también puede percibirse un viraje en ciertos discursos hacia posiciones misóginas que no necesariamente figuraban en sus orígenes. Tómese el caso, por ejemplo, de la autoctonía, la descendencia de la tierra, el mito *par excellence* de la memoria cultural ateniense. La Atenas arcaica era una comunidad sinécistica muy apegada a su tierra, por lo que es lógico que sus élites (aunque no solo) desarrollaran discursos relacionales y vinculados al cuidado de la tierra ancestral y al bienestar de los miembros de la comunidad⁴³. Se trata de una sociedad que aún no distinguía claramente entre *asty* y polis, y donde actividades relacionales y colectivas como ir a recoger agua o cumplir con los ritos de los muertos solían asociarse a la labor de los *politai*⁴⁴. En este contexto, parece lógico que la información que Homero aporta en su “Catálogo de las naves” acerca del nacimiento de la tierra de Erecteo esté tan relacionada con la crianza, que en este caso ejerce Atenea de forma adoptiva⁴⁵. Marion Meyer ha interpretado estos versos, y en general el paisaje acropolitano del primer arcaísmo, como una adaptación de los discursos y el espacio a una comunidad aún muy dependiente de los *oikoi* y las dinámicas de poder familiares⁴⁶. En cierto modo, podría afirmarse que la propia Acrópolis es un *oikos*, o que su memoria cultural y espacial está así configurada, a juzgar por los lugares de memoria adscritos a la casa real autóctona: Cécrope, Erecteo, Pandión, Aglauro, Pándroso, o Creúsa⁴⁷.

Solón es heredero directo de esta tradición y entiende la descendencia de la tierra como un dispositivo ideológico mimetizado con la comunidad, de empleo ineludible para la integración de

⁴¹ Ver, en especial, Margaretha Kramer-Hajos, “Mourning on the larnakes at Tanagra: gender and agency in late bronze age Greece”, *Hesperia* Vol. 84: no. 04 (2015): 627-667 (que detecta, para época micénica, una inversión de papeles en el lamento con respecto a lo que será el arcaísmo) y Hans van Wees, “A brief history of tears: gender differentiation in archaic Greece”, en *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, editado por Lin Foxhall y John Salmon (Londres y Nueva York: Routledge, 1998), 10-53.

⁴² Tatiana Tsakiropoulou-Summers, “Solon’s legislation and women’s incompatibility with state ideology”; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices*, esp. 2-5.

⁴³ François de Polignac, “Changer de lieu, changer de temps, changer la cité: sites et déplacements de la construction du temps dans l’Athènes archaïque”, en *Construction du temps dans le monde grec ancien*, editado por Catherine Darbo-Peschanski (París: CNRS Editions, 2000), 150. En la obsesión con el linaje ya reside una “forma mínima” de autoctonía: Nicole Loraux, *Nacido de la tierra*, 82.

⁴⁴ Josine Blok, *Citizenship in classical Athens*, 150.

⁴⁵ Hom. *Il.*, II, 545-551; *Od.*, VII, 80.

⁴⁶ Marion Meyer, *Athena, Göttin von Athen* (Viena: Phoibos Verlag, 2017), 317, 326-327.

⁴⁷ Este paisaje de la memoria familiar y autóctona, donde las mujeres tenían una importancia central, estaba continuamente actualizado por las sacerdotisas de Pándroso y Aglauro (*SEG XXI*, 527, lín. 12, 45-46; *XXXIII*, 115, lín. 30-31; *JG II*³, 3459 y 3481; Philoch. *FGrHist* 328 F 106 y F 10), y por las arréforas: Paus. I, 27, 3, ver también Walter Burkert, *Savage origins* (París: Les Belles Lettres, 1998), 71-111. Es importante no olvidar que la experiencia sinestésica de las arréforas es también una forma de memoria incorporada.

nuevos sectores en el sistema⁴⁸. Se trata de una politización clara del discurso por parte del legislador y, en cierto modo, de un reequilibrio del estado de las cosas. Es Solón, dotado de poder (*kratos*) por la comunidad, quien con “violencia y justicia” libera la tierra esclava, una acción que ella ya no puede hacer por sí sola⁴⁹. Se percibe aquí cierta tensión entre la identidad relacional y una incipiente individualidad dependiente de la comunidad de varones ciudadanos, que ahora toma la iniciativa política⁵⁰. De forma paralela, a nivel griego y ateniense, empieza a dibujarse un discurso que feminiza a Gea por ósmosis con otras divinidades, como Rea, Deméter y Meter, con el objetivo de convertirla en madre de ciudadanos nacidos iguales y, por tanto, sujetos de la polis⁵¹. La reproducción y la maternidad devienen así esenciales también en el plano ideológico y de la memoria originaria de una polis protodemocrática, pero sin abrir las puertas de magistraturas, asambleas y tribunales a las mujeres.

Solón inició una politización de la tierra que en el siglo V a.C., en el contexto de la democracia imperial en guerra, mutará y se radicalizará. A través de una serie de hitos —evacuación sin precedentes de la ciudad ante la amenaza persa, destrucción del *asty*, aislamiento simbólico tras la construcción de los Muros Largos, la emergencia del imperio marítimo, así como los confinamientos de la población del Ática en Atenas como estrategia ante los lacedemonios—, la comunidad vivirá episodios temporales en los que, en la práctica, se deslocalizará y a su vez se transformará en una “isla en la tierra”, en la expresión de Donald Kagan⁵². De forma recíproca, surgió un discurso insular en la ciudad que buscaba, como bien expresó Page duBois, la preservación del ideal político de ciudadano como participante en la polis frente al ciudadano propietario de tierra⁵³. Así, Temístocles podía equiparar la tierra y la polis con sus naves⁵⁴, la polis estar allí donde estuvieran sus varones⁵⁵, y Pericles podía desear la insularidad⁵⁶. El general llegó a exponer ante el *demos* que no son las casas y las tierras las que procuran hombres, sino al revés⁵⁷, una fórmula extremadamente lúcida para expresar la hegemonía de la individualidad dependiente de los varones y del tiempo público en Atenas.

Parece legítimo pensar que la separación ideológica de la tierra por parte de algunos cuadros políticos de la ciudad no solo provocó resistencias e incomodidad⁵⁸, sino un alejamiento, aunque sea en un plano ideológico, de lógicas relacionales y de cuidados (*curotrofia*), que en Grecia recaían

⁴⁸ Miriam Valdés, “La revalorización de la Tierra y de la ‘autoctonía’ en la Atenas de los Pisistrátidas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso Órfico”, *Gerión* Vol. 26 (2008): 237-238; *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Anejos de *Ilu* XXII. (Madrid: Publicaciones Universidad Complutense, 2008), 223-224.

⁴⁹ Sol. fr. 24 (Diehl).

⁵⁰ De forma revolucionaria, Solón piensa la crisis como un mal público (*demosion kakon*), producto de las acciones ciudadanas y solo resoluble mediante ellas: Sol. fr. 3 (Diehl).

⁵¹ Miriam Valdés, *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne* (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020), 190-209.

⁵² Donald Kagan, *The outbreak of the Peloponnesian War* (Londres: Cornell University Press, 1989), 87.

⁵³ Page duBois, *Sowing the body. Psychoanalysis and ancient representations of women* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 83.

⁵⁴ Hdt. VIII 61, 2.

⁵⁵ Lycurg. *Leoc.*, 69; Thuc. VII, 77, 4-7.

⁵⁶ Thuc. I, 143, 5. Ver también I, 81, 6.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 143, 5; Plut. *Per.*, 33, 5.

⁵⁸ Ver, por ejemplo: Thuc. II, 16, 21, 59; Ar. *Pax*, 569-579; *Ach.*, 32-36.

mayoritariamente en las mujeres. De nuevo es plausible que la estructura de la memoria cultural se viera transformada por esta creciente independencia del poder político. A esto hay que sumarle una inusitada pero sostenida militarización de la sociedad ateniense, un arma patriarcal de primer orden⁵⁹. En este clima cultural surgen discursos de la memoria de creciente violencia contra las mujeres. Creúsa, portadora de la autoctonía en el *Ión* de Eurípides, es violada —algo que es siempre un acto político y de poder— por Apolo, lo que se ha interpretado simbólicamente como una imposición del nuevo modelo político de la polis sobre la legitimidad autóctona y arcaica, el antiguo corazón del sistema, produciendo una hibridación⁶⁰. Las hijas de Praxitea son sacrificadas por su madre para que Atenas, dirigida por Erecteo, gane la guerra, pues “amo a mis hijos, pero más amo a mi patria”, afirma ella según Eurípides⁶¹. Praxitea, de hecho, no duda en mostrar su desprecio por el común de las madres⁶². A la vista de todo ello, no es de extrañar que alguien como Licurgo usara esta historia a modo de enseñanza moral, cuando razonaba ante el *demos* que “si realmente las mujeres tienen el valor de realizar esta acción, los hombres deben tener por su patria una abnegación insuperable”⁶³.

Otros puntos de la ciudad presentan dinámicas similares y permiten construir un diálogo entre fuentes textuales y arqueológicas. Volviendo a los ejemplos morales, Foción mencionaría algo parecido sobre las malogradas *Leokorai*, las hijas del héroe local Leos, a quienes se les rendía culto en la zona norte del Ágora, en un pequeño recinto⁶⁴. Se trata, probablemente, de una interpretación etimológica tardía de lo que fuera un espacio mucho más arcaico de reunión del *laos* o del pueblo en armas⁶⁵. Lo esencial es, como se preguntó de manera muy pertinente Sabrina Batino, indagar en las razones de la relación que se acabó estableciendo entre un sitio tan masculino y militarizado y la memoria de tres muchachas sacrificadas. Según Batino, el poder reproductivo y fértil atribuido a las mujeres en el régimen de género griego es esencial para la transición hacia la efebía de los varones⁶⁶. De esta forma, estos canalizan y se benefician de los poderes considerados femeninos para su propio beneficio político, pero sin abrir la puerta a la participación de las mujeres en el núcleo del sistema. Batino mostró que esta dinámica del Leocorio se replicaba en las instituciones en torno al santuario de Aglauro, la enorme cueva en la vertiente oriental de la Acrópolis, excavada

⁵⁹ Para el siglo V a.C., se ha calculado que Atenas estuvo en guerra dos de cada tres años: David M. Pritchard, *Athenian democracy at war* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 157.

⁶⁰ Eur. *Io.*, 10-11, 437-438, 502-504, 880-900, 941, 1090-1095. Impacto y cambios: 268, 808-810, 969, 1293, 1035-1036, 1050-1060, 1304, 1563-1567. Ver también María Daraki, *Dioniso y la diosa Tierra* (Madrid: Abada Editores, 2005), 219, 225.

⁶¹ Eur. fr. 360a *TrGF* (trad. Martínez Díez).

⁶² *Ibid.*, fr. 360 28, 29 *TrGF* = Lycurg. *Leoc.*, 100: “las lágrimas de las madres, cuando acompañan a los hijos, ablandan (ἐθῆλον) a muchos que se aprestan al combate” (trad. García Ruiz); Eur. fr. 360 30-31, 37 *TrGF* = Lycurg. *Leoc.*, 100: “odio a las mujeres que, antes que el honor (πρὸ τοῦ καλοῦ), prefieren la vida de sus hijos” (trad. García Ruiz).

⁶³ Lycurg. *Leoc.*, 101 (trad. García Ruiz).

⁶⁴ Diod. Sic. XVII, 15, 2.

⁶⁵ Un estudio muy completo sobre esta cuestión es el de Miriam Valdés, “‘Δεῦρ’ ἴτε πάντες λεφ’ (Plut., Thes. 25.1): Convocatoria del *demos* y *Leocorion* en época de Solón”, *Ostraka* Vol. XIII: no. 02 (2004): 285–308.

⁶⁶ Sabrina Batino, “Il *Leocorion*. Appunti per la storia di un angolo dell’Agora”, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* Vol. LXXIX: Serie III, 1 (2001): 68-70, 77.

en los años ochenta del siglo pasado⁶⁷. La memoria de esta princesa mítica, que según la atidografía se sacrificó en este punto en beneficio de la polis, servía como norma de conducta, y su santuario como espacio para el juramento de los efebos⁶⁸. Además, con un alto grado de probabilidad, la cueva de Aglauro dominaba visual y verticalmente sobre lo que en estudios de topografía ateniense se denomina “ágora vieja”, un espacio de poder y gobierno que precedió al Ágora del Cerámico, donde habrían residido las primeras magistraturas⁶⁹. Este lugar, además, estaba muy vinculado ideológicamente a la memoria de Teseo, el principal héroe político de la comunidad⁷⁰. La interacción entre las dos miradas, la de Aglauro y la de Teseo, y los dos poderes segmentados, el de los cuidados y el institucional, formaron un paisaje ideológico muy particular en la zona más antigua de la ciudad.

Creo poder identificar esta dinámica de superposición y estratificación del poder del pasado en otros espacios de la ciudad. Se puede mencionar, por ejemplo, la Colina de las Ninfas, en el límite occidental del *asty*, donde debajo del Observatorio Nacional existía un santuario anónimo dedicado a las Ninfas. Durante el arcaísmo se crearon dos depósitos de ofrendas, normalmente pequeñas figuras de terracota—primero sin distinción de género, luego femeninas, normalmente entronizadas—que atestiguan con claridad el carácter de lugar de memoria que tenía para muchas mujeres, y con probabilidad también hombres, de Atenas y del Ática, desde finales del siglo VII a.C.⁷¹. Las ofrendas devienen artefactos de la memoria, recuerdos de vivencias particulares, peticiones vitales concretas e incluso de ritos de paso que ayudan a crear el presente. En las primeras décadas del siglo V a.C., en el marco de la democracia radical, el último depósito es sellado y se realiza una inscripción que menciona al *demos*, bien como emprendedor de la iniciativa o bien como culto divinizado⁷². Debido al cese de los depósitos, se desconoce la funcionalidad del santuario en época clásica. Pero sobre esa memoria arcaica tan feminizada se superpone otra masculinizada, la del *demos*, que ejerce de reestructurador. Podría plantearse si se trata de un caso de olvido represivo (*repressives Vergessen*), un tipo concreto que des-historiza a sus víctimas, en terminología de Aleida Assmann, aunque es evidente que se trata de un acto de apropiación y superposición⁷³.

⁶⁷ *Ibid.*, esp. 68-69, 77. La cueva se identificó con la princesa Aglauro gracias a la inscripción *in situ* de una estela con su sacerdotisa: George S. Dantas, “The true Aglaurion”, *Hesperia* Vol. 52: no. 01 (1980): 48-63.

⁶⁸ Dem. XIX, 303; Philoch. *FGrHist* 328 F 105.

⁶⁹ La bibliografía sobre el ágora vieja es tan amplia como dispersa, fruto de un debate intenso y complicado. Puede verse, recientemente, el libro de Riccardo Di Cesare, *La città di Cecrope. Ricerche sulla politica edilizia cimoniana ad Atene* (Atenas: Pandemos, 2015), 87-92.

⁷⁰ Jean-Marc Luce, “Thésée, le synœcisme et l’Agora d’Athènes”, *Revue Archéologique*, Vol. 01 (1998): 3-31.

⁷¹ Maria Dourou, “Το ιερό των Νυμφών στον ομώνυμο λόφο: στοιχεία από τις νεώτερες έρευνες”, en *Αρχαιολογικές Συμβολές, Τόμος Β: Αττική, Α' και Γ' Εφορείες Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων*, editado por Maria Donga-Toli y Stavroula Oikonomou (Atenas: Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, 2013), 213-229.

⁷² Para la propuesta de divinización, Uta Kron, “Demos, Pnyx und Nymphenhügel. Zu Demos-Darstellungen und zum ältesten Kultort des Demos in Athen”, *Athenische Mitteilungen* Vol. 94 (1979): 64-66. Para la inscripción como iniciativa del *demos*, consultar Robert Parker, *Athenian religion. A history* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 233. Más allá de los matices filológicos, parece evidente en todos los casos la relación política con el *demos*.

⁷³ Aleida Assmann, *Formen des Vergessens* (Gotinga: Wallstein Verlag, 2016), 49-53.

En el paisaje de género ateniense no solo se dan estos casos “cualificados” o superpuestos⁷⁴ de transmisión de poderes, sino que también se construye sobre la memoria de representaciones míticas de violencia directa y explícita contra las mujeres. Dentro de este marco, existe un plano consagrado al sacrificio de mujeres. Empezando por el ejemplo de la Colina de las Ninfas, Miriam Ervin propuso en un artículo antiguo que podría estar adscrita a las Jacíntidas, las hijas de Praxitea, sacrificadas en beneficio del país según la *Suda*⁷⁵. Este caso concreto es difícil de probar, pero está fuera de toda duda el de Aglauro, que puede ser percibido como suicidio o castigo en función de la fuente, pero igualmente represivo⁷⁶. Ya he hablado también de las *Leokorai*, sacrificadas por su padre. En planos intermedios se puede pensar en dinámicas de confrontación simbólica de las mujeres. Por ejemplo, a partir del siglo V a.C., la memoria de las Amazonas se transforma, al transitar de unas adversarias excepcionales bregadas en combates aristocráticos y virtuosos, pero que revisten todos los ideales griegos, a encarnar la doble otredad (mujeres y no griegas). En los nuevos discursos, las Amazonas incurren en una ficción de género, al ocultar sus características “naturales”, que son desveladas de manera inevitable por la victoria masculina⁷⁷. Lugares enteros del *asty*, como las colinas septentrionales, estaban adscritas a la victoria sobre las Amazonas⁷⁸. Ciertos lugares del paisaje ateniense, por tanto, son traducidos a esta lógica, que a la vez también es creadora de subjetividad e ideología.

En un segundo plano del paisaje se representan escenas de violación. El caso de Creúsa, violada por Apolo, es paradigmático. Su violación deviene *mnemotopos* en la cueva de Apolo, en el lado noroccidental de la Acrópolis, justo encima de la Clepsidra, la fuente más antigua de Atenas, con permiso de Calírroe⁷⁹. La cueva además mantuvo un marcado carácter institucional (o lo que es lo mismo, masculino), a juzgar por las dedicatorias encontradas allí de altos magistrados de época romana⁸⁰. Otro lugar de memoria de violación, también en la Acrópolis, es el de Alcipe, hija de Agraulo y Ares, a manos de Halirrotoio, cerca del santuario de Asclepio y de la (otra vez) fuente arcaica. Este episodio sirvió de *aition* para explicar el origen del Areópago⁸¹. En ese mismo lugar se absolvió a Orestes, una sentencia interpretada por Atenea como una victoria de la justicia patriarcal⁸². La victoria, en concreto, se impuso sobre las Erinias, también veneradas allí, que encarnaban un tipo de memoria prepoliada de recuerdo de los crímenes de sangre y defensora del derecho materno. Por último, es preciso mencionar el caso de Oritía, hija de Erecteo, que también

⁷⁴ Para la idea de cualificación del espacio, en un sentido de género ver Aída Míguez, *El llanto y la pólis* (Madrid: LaOficina, 2019), 34-35, 38-39.

⁷⁵ Miriam Ervin, “Geraistai Nymphai Genethliai and the Hill of the Nymphs”, *Platon* Vol. 11 (1959): 146–159; *Suda* (s.v. Πραθένοι).

⁷⁶ Apollod. *Bibl.*, III, 14, 6; Philoch. *FGrHist* 328 F 105.

⁷⁷ Para el análisis histórico de estos cambios, véase Violaine Sebillotte Cuchet, “Las Amazonas no son mujeres, luego no existen”, en Lógos y Arkhé. *Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, editado por Laura Sancho Rocher, Ana Iriarte y Julián Gallego (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012), 103-118.

⁷⁸ Plut. *Thes.*, 27, 1.

⁷⁹ Eur. *Io.*, 494, 937, 1400.

⁸⁰ Para un repaso actualizado de la cueva, ver Sveva Savelli, “Il santuario di Apollo *Hypoakraios*”, en *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. Tomo 1: Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, editado por Emanuele Greco (Atenas: Pandemos, 2010), 151-152. Una inscripción de la Clepsidra del siglo VI a.C. atestigua su antigüedad: *IG* I³, 950.

⁸¹ Hellanic. *FGrHist* 323a F 1; Apollod. *Bibl.*, III, 14, 2; Paus. I, 21, 4.

⁸² Aesch. *Eum.*, 235-793.

fue violada por Bóreas, venerado en Atenas por haber sido decisivo contra los persas⁸³. Sócrates, en el *Fedro*, sitúa el memorial del valle del Iliso. El filósofo indica que allí ocurrió el ataque⁸⁴. No ha sobrevivido nada de este lugar de memoria, pero es seguro pensar que se encontraba cerca de los afluentes de Calíroo, la fuente ancestral de la comunidad, lugar de baños nupciales. La dicotomía entre ambos puntos tan cercanos, por tanto, presentaba una dialéctica caprichosa y amenazadora para las mujeres. No en vano, desde los estudios de geografía feminista se ha hablado de “geografía del miedo”⁸⁵ o de “pedagogía de la crueldad”⁸⁶ para describir este tipo de construcción patriarcal del paisaje y de dinámicas en el espacio exterior de la ciudad. Violencia hacia el pasado, violencia hacia el futuro, como decía Fanon⁸⁷.

El paisaje también se construyó en torno a lugares directamente relacionados con los ritos de paso de las mujeres atenienses, es decir, con espacios destinados a momentos concretos de su vida que siempre se mantendrán en su memoria individual, pero también social. El caso del matrimonio es paradigmático. Sin el matrimonio, que en un régimen patriarcal es un modelo clave de sujeción de las mujeres, la comunidad política no podría existir. Ya se ha visto también la centralidad de la reforma matrimonial y la manipulación del parentesco en la obra política de Solón. El matrimonio es celebrado en las *poleis* de manera colectiva, como se aprecia claramente en los famosos versos de la *Iliada* del “escudo de Aquiles”⁸⁸. El espacio también reproduce esta lógica. El santuario del lado sur de la Acrópolis, en la actual calle Dionysiou Areopagitou, conocido como santuario de la Ninfa gracias al epígrafe allí encontrado, se usaba como lugar de rituales nupciales, a juzgar por la asombrosa cantidad de lutróforos (vasos nupciales) encontrados allí⁸⁹. Gracias a ellos se puede datar su apertura a principios del siglo VII a.C., una fecha muy temprana, anterior incluso a Solón. Pero no solo es una cuestión de antigüedad. El santuario se erige sobre una zona de enterramiento de época geométrica de gran importancia, que queda, por tanto, clausurada con la apertura⁹⁰. Se trata de una dinámica política por la que la comunidad se va apropiando del espacio funerario para convertirlo en colectivo, en este caso usando el matrimonio como fuerza de ruptura. Según Eirini M. Dimitriadou, junto con el Eleusinio en la zona norte, el santuario de la Ninfa es —después de la cima de la Acrópolis y el *Olympieion*— el caso más antiguo de este proceso de apropiación en el *asty*⁹¹.

Estos datos atestiguan la importancia central del matrimonio, y en concreto de los ritos de paso que conforman una memoria matrimonial individual y social, en la construcción del paisaje

⁸³ Hdt. VII, 189; Apollod. *Bibl.*, III, 15, 2.

⁸⁴ Pl. *Phdr.*, 229b.

⁸⁵ Leslie Kern, *Ciudad feminista. La lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres* (Barcelona: Bellaterra, 2021), 153-161.

⁸⁶ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

⁸⁷ Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne* (París: La Découverte, 2011), 172.

⁸⁸ Hom. *Il.*, XVIII, 491-496.

⁸⁹ Ver, en general, María Brouskari, “Οι ανασκαφές νοτιώς της Ακροπόλεως. Τα γλυπτά”, *Αρχαιολογική Εφημερίς* Vol. 57 (2002): 32-37. Huelga decir que las Ninfas son divinidades asociadas al matrimonio.

⁹⁰ *Ibid.*, 29-31.

⁹¹ Eirini M. Dimitriadou, *Early Athens. Settlements and cemeteries in the submycenaean, geometric and archaic periods* (Los Ángeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press, 2019), 220.

ciudadano de Atenas⁹². De hecho, el acto del matrimonio envuelve movimiento y por tanto creación de paisaje⁹³. En este sentido, no es descartable que Calíroo y el santuario de la Ninfa estuvieran ritualmente conectados. Se trata de una distancia de aproximadamente un kilómetro que conecta y cohesiona la periferia oriental del *asty* con su centro, la ciudad antes de la ciudad (la Acrópolis) con la ciudad que descendió (el lado sur), siguiendo el esquema tucidideo⁹⁴.

Otro campo importante de construcción del paisaje de la polis, pero esta vez en relación no con ritos de paso sino con la vida diaria de las mujeres, es el de las fuentes. En concreto el ejemplo de la denominada Fuente Sudeste, en el Ágora, es de mucho interés⁹⁵. Siguiendo la interpretación de John Camp, el director de las excavaciones del Ágora, la Fuente forma parte de un triángulo inicial, junto con los edificios de la zona occidental y el Altar de los Doce Dioses al norte, que da forma al Ágora y que permite su existencia a finales del siglo VI⁹⁶. La Fuente, por tanto, se erige en un hito que, lejos de ser periférico, es condición de posibilidad de la plaza pública. Si bien también acudían hombres, recoger agua de las fuentes ha sido una tarea normalmente asociada a las mujeres. No es ninguna novedad hablar de un “ágora de las mujeres”, especialmente en lo que respecta a las compraventas en la plaza⁹⁷, pero aquí el matiz es de interés, pues el poder estaba dispuesto a permitir la presencia de mujeres en el lugar de decisión colectiva de los varones. Es más, se sabe que la Fuente no estaba situada en el lugar más propicio para ello, sino que había sido deliberadamente incluida en el espacio del Ágora, junto a la Vía Panatenaica y cerca del Eleusinio⁹⁸. Las actividades diarias de las mujeres crean paisaje, pero también memoria⁹⁹. Piénsese en las redes de información que ellas harían circular por toda la ciudad y que confluían en la Fuente (o sea, en el Ágora), y que potencialmente implicarían sucesos del pasado reciente (e incluso remoto), a nivel individual, social y colectivo¹⁰⁰. O la huella que dejaría en la memoria colectiva su mera presencia allí. Y cómo no mencionar la gran cantidad de pintura cerámica de este período (560-460 a.C.) de

⁹² Ver Doronzio, sobre la función central (*Zentrumsfunktion*) de este santuario en Atenas, el Ática y en la configuración del Estado: Annarita Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis* (Berlín, Boston: De Gruyter, 2018), 264.

⁹³ Ver, por ejemplo, la procesión matrimonial del *lektybos* del pintor de Amasis de mediados del siglo VI a.C., conservada en el Museo Metropolitano de Nueva York (56.11.1).

⁹⁴ Thuc. II, 15, 3.

⁹⁵ Richard E. Wycherley y Homer A. Thompson, *The Athenian Agora XIV. The history, shapes and uses of an ancient city center* (Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1972), 197-200.

⁹⁶ John Camp, “The origins of the classical Agora”, en *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, editado por Emanuele Greco (Atenas: Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2005), 197-209.

⁹⁷ Richard E. Wycherley, *The Athenian Agora III: Literary and epigraphical testimonia* (Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1957), 201. El “ágora de las mujeres” no implicaba un lugar segregado y asignado para ellas, sino que se refería a la venta de artículos para mujeres. Con todo, eso no implicaba que no hubiera mujeres vendedoras en el ágora, sino que lo hacían junto a los hombres: Irene Cisneros, “El trabajo de las mujeres en la Atenas de los siglos V y IV a.C.” (Tesis de Doctorado en Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, 2019), 263.

⁹⁸ Ver Lin Foxhall, “Gender”, en *A Companion to Archaic Greece*, editado por Hans van Wees y Kurt Raaflaub (Oxford: Blackwell, 2009), 505.

⁹⁹ Para la movilidad por el paisaje como encuentro biográfico y acto de memoria en sí mismo, ver Christopher Tilley, *A phenomenology of landscape places, paths and monuments* (Oxford: Berg, 1994), 27-28.

¹⁰⁰ Ver, por ejemplo, para la circulación de información a través del chismorreo (practicado tanto por mujeres como por hombres): Virginia J. Hunter, *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits, 420-320 B. C.* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 96-119. Ver también el estudio de Lisa C. Nevett, “Towards a female topography of the ancient Greek city: case studies from late archaic and early classical Athens (c.520–400 BCE)”, en *Gender and the city before Modernity* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 86-106.

mujeres reunidas y charlando en las fuentes, que decorarían espacios interiores y exteriores y quedarían como testigos del tiempo¹⁰¹. Estas dinámicas de sociabilidad diaria femenina se producían continuamente en la ciudad, desde ir a la prisión a visitar a un familiar preso a encontrarse con vecinas, asomarse a la calle o dedicar ofrendas a Atenea con las compañeras de oficio¹⁰².

Conclusiones

Las principales dinámicas de la memoria ateniense fueron modificándose a la vez que se fue formando y consolidando un sujeto político dotado de soberanía y surgido de un nuevo consenso social. El cuerpo político buscó temporalidades y formas de recordar novedosas que justificaran su poder y la exclusión sobre la que este se sostenía; y la ciudadanía como dispositivo de poder político tuvo la capacidad de determinar cómo se participaba en las nuevas vías de la memoria. Estas estructuras del recuerdo y del poder estaban mediadas por relaciones de género que también se alteraron en el nuevo modelo. La reorganización de la estructura de la memoria conllevó estrategias de apropiación de poderes adscritos a las mujeres, control de las emociones y despliegue de representaciones discursivas y espaciales normalmente misóginas, aunque en ocasiones también ambivalentes y no carentes de desajustes. El nuevo consenso se manifestó en tiempo y espacio, los dos ejes esenciales para construir regímenes de verdad y estrategias de naturalización social.

La polis buscaba dominar simbólicamente a las mujeres, garantes de la reproducción y continuidad de todo el sistema político en su conjunto. Sin embargo, en esa necesidad de pensarse respecto a su propio pasado, la ciudad, en el plano discursivo y espacial, se vio forzada a contar con la memoria de las mujeres, aunque fuera para controlarla, y a integrar todo un imaginario heredado de carácter relacional y curotrófico, funciones normalmente feminizadas en Grecia. Tampoco van a cesar las formas de memoria creadas por las mujeres en el día a día, en prácticas cotidianas y esferas de agencia, y que son esenciales para el sostenimiento del sistema. Las respuestas que da la polis a cada caso son variadas e implican diferentes niveles de jerarquización y de asimetría. En esa interrelación, asimétrica y tensa, reside un motor de cambio y de producción de nuevas formas de memoria y temporalidad.

¹⁰¹ John Boardman, *Athenian black figure vases. A handbook* (Londres-Nueva York: Thames & Hudson, 1974), 206-207; Renate Tölle-Kastenbein, *Das archaische Wasserleitungsnetz für Athen* (Maguncia: Zabern, 1994), 88-100.

¹⁰² Ver, por ejemplo, Lys. XIII, 39-42; Pl. *Phd.*, 60a; Dem. LV, 23. Para una recopilación de estos ejemplos, ver David Cohen, "Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens", *Greece & Rome* Vol. 36: n° 1 (1989): 8-9. Para las ofrendas, también de este período, de mujeres y trabajadoras en la Acrópolis en clave de memoria, ver Claire Jacqmin, "Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque: le cas des dédicaces athéniennes", *Pallas* Vol. 99 (2015): 31-45.

Bibliografía

- Alexiou, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- Amorós, Celia. “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”. En *Violencia y sociedad patriarcal*, editado por Virginia Maquieira y Cristina Sánchez. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990, 1-15.
- Assmann, Aleida. *Formen des Vergessens*. Gotinga: Wallstein Verlag, 2016.
- Assmann, Jan. *Moisés el egipcio*. Madrid: Oberon, 2003.
- Batino, Sabrina. “Il *Leokorion*. Appunti per la storia di un angolo dell’Agora”. En *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* Vol. LXXIX: serie III, 1 (2001): 55-82.
- Bender, Barbara. “Time and landscape”. En *Current Anthropology* Vol. 43: n° 4 (2002): 103-112.
- _____. “Place and landscape”. En *Handbook of material culture*, editado por Christopher Tilley, Keane Webb, Susanne Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer. Londres: SAGE Publications, 2006, 303-314.
- Benjamin, Walter. *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus, 1980.
- Bermejo Barrera, José Carlos. “Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”. En *Los orígenes de la mitología griega*, editado por José Carlos Bermejo Barrera, Susana Reboreda Morillo y Francisco Javier González García. Madrid: Akal, 1996, 41-74.
- Blok, Josine. “Solon’s funerary laws: questions of authenticity and function”. En *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, editado por Josine Blok y André P.M.H. Lardinois. Leiden: Brill, 2006, 197-247.
- _____. *Citizenship in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Boardman, John. *Athenian black figure vases. A handbook*. Londres-Nueva York: Thames & Hudson, 1974.
- Brouskari, Maria. “Οι ανασιαφές νοτίως της Αιροπόλεως. Τα γλυπτά”. En *Αρχαιολογική Εφημερίς* Vol. 57 (2002), 1-114.
- Burkert, Walter. *Savages origins*. París: Les Belles Lettres, 1998.
- Camp, John. “The origins of the classical Agora”. En *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, editado por Emanuele Greco. Atenas: Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2005, 197-209.



- Caraveli, Anna. "The bitter wounding: the lament as social protest in rural Greece". En *Gender & power in rural Greece*, editado por Jill Dubisch. Princeton: Princeton University Press, 1986, 169-194.
- Cardete, M.^a Cruz. "Memoria y paisaje en la Grecia Antigua: las 'tradiciones reinventadas' en Pausanias". En *ἄρμος-Ricerche di Storia Antica* Vol. 10 (2018): 444-463.
- _____. "Construyendo paisaje, deconstruyendo naturaleza: la desnaturalización de la cultura en el siglo XXI". En *Anejos de Nailos* Vol. 6 (2020): 293-313.
- Castoriadis, Cornelius. *The Castoriadis reader*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Cesare, Riccardo Di. *La città di Cecrope. Ricerche sulla politica edilizia cimoniana ad Atene*. Atenas: Pandemos, 2015.
- Cisneros, Irene. "El trabajo de las mujeres en la Atenas de los siglos V y IV a.C.". Tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza, 2019.
- Cohen, David. "Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens". En *Greece & Rome* Vol. 36: n^o1 (1989): 3-15.
- Daraki, Maria. *Dioniso y la diosa Tierra*. Madrid: Abada Editores, 2005.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983.
- Dimitriadou, Eirini M. *Early Athens. Settlements and cemeteries in the submycenaean, geometric and archaic periods*. Los Ángeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press, 2019.
- Dontas, George S. "The true Aglaurion". En *Hesperia* Vol. 52: n^o1 (1980): 48-63.
- Doronzio, Annarita. *Athen im 7. Jabrbundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis*. Berlín, Boston: De Gruyter, 2018.
- Dourou, Maria. "Το ιερό των Νυμφών στον ομώνυμο λόφο: στοιχεία από τις νεώτερες έρευνες". En *Αρχαιολογικές Συμβολές, Τόμος Β: Αττική, Α' και Γ' Εφορείες Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων*, editado por Maria Donga-Toli y Stavroula Oikonomou. Atenas: Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, 2013, 213-229.
- duBois, Page. *Sowing the body. Psychoanalysis and ancient representations of women*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Duce, Elena. "Mixed identities in the first generations of Archaic Greek colonies: The female contribution". En *People on the move across the Greek world*, editado por Chiara Maria Mauro, Diego Chapinal-Heras y Miriam Valdés. Madrid, Sevilla: UAM Ediciones y Editorial Universidad de Sevilla, 2022, 189-207.
- Ervin, Miriam. "Geraistai Nymphai Genethliai and the Hill of the Nymphs". En *Platon* Vol. 11 (1959): 146-159.



- Fanon, Frantz. *L'an V de la revolution algérienne*. París: La Découverte, 2011.
- Foxhall, Lin. "Gender". En *A Companion to Archaic Greece*, editado por Hans van Wees y Kurt Raaflaub. Oxford: Blackwell, 2009, 483-507.
- García-Gasco, Rosa. "La infancia en Grecia". En *Las edades del hombre. Las etapas de la vida entre griegos y romanos*, editado por Rosa M. Hernández Crespo y Adolfo J. Domínguez Monedero. Madrid: Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2014, 33-67.
- Garland, Robert. "The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation". En *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Vol. 36 (1989): 1-15.
- Gentili, Bruno. *Poesía y público en la Grecia antigua*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- Hansen, William. *Ariadne's thread. A guide to international tales found in classical literature*. Ítaca, Londres: Cornell University Press, 2002.
- Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- _____. *La corriente de la Historia (y la contradicción de lo que somos)*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2023.
- Holst-Warhaft, Gail. *Dangerous Voices. Women's Lament in Greek Literature*. Nueva York: Routledge, 1992.
- Humphreys, Sarah C. *Kinship in ancient Athens. An anthropological analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Hunter, Virginia J. *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits, 420-320 B. C.* Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Iriarte, Ana. "Le chant-miroir des Sirènes". En *Mètis* Vol. 8: n°1-2 (1993): 147-159.
- Jacqmin, Claire. "Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque: le cas des dédicaces athéniennes". En *Pallas* Vol. 99 (2015): 31-45.
- Kagan, Donald. *The outbreak of the Peloponnesian War*. Londres: Cornell University Press, 1989.
- Kern, Leslie. *Ciudad feminista. La lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres*. Barcelona: Bellaterra, 2021.
- Kramer-Hajos, Margaretha. "Mourning on the larnakes at Tanagra: gender and agency in late bronze age Greece". En *Hesperia* Vol. 84: n°4 (2015): 627-667.
- Kron, Uta. "Demos, Pnyx und Nymphenhügel. Zu Demos-Darstellungen und zum ältesten Kultort des Demos in Athen". En *Athenische Mitteilungen* Vol. 94 (1979): 49-75.



- Leduc, Claudine. “Citoyenneté et parenté dans la cité des athéniens. De Solon à Périclès”. En *Mètis* Vol. 9–10 (1994): 51-68.
- _____. “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.”. En *Historia de las mujeres I. La Antigüedad*, editado por Georges Duby y Michelle Perrot. Barcelona: Taurus, 2018, 271-336.
- Lloyd, Geoffrey. *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2008.
- Loraux, Nicole. *Mothers in mourning*. Londres: Cornell University Press, 1998.
- _____. *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- _____. *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Barcelona: Acantilado, 2017.
- Luce, Jean-Marc. “Thésée, le synœcisme et l'Agora d'Athènes”. En *Revue Archéologique* Vol. 1 (1998): 3-31.
- Meyer, Marion. *Athena, Göttin von Athen*. Viena: Phoibos Verlag, 2017.
- Míguez, Aída. *El llanto y la pólis*. Madrid: LaOficina, 2019.
- Mirón, María Dolores. “Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: ocio y trabajo en Grecia antigua”. En *Arenal* Vol. 8: n°1 (2001): 5-37.
- Nevett, Lisa C. “Towards a female topography of the ancient Greek city: case studies from late archaic and early classical Athens (c.520–400 BCE)”. En *Gender and the city before Modernity*, editado por Lin Foxhall y Gabriele Neher. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, 86-106.
- Parker, Robert. *Athenian religion. A history*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Polignac, François de. “Changer de lieu, changer de temps, changer la cité: sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque”. En *Construction du temps dans le monde grec ancien*, editado por Catherine Darbo-Peschanski. París: CNRS Editions, 2000, 145-154.
- Pritchard, David M. *Athenian democracy at war*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Proietti, Giorgia. *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021.
- Reboreda, Susana. “El papel educativo de la mujer en la antigua Grecia y su importancia en el mantenimiento de la pólis”. En *Saldivie. Estudios de Prehistoria y arqueología* Vol. 10 (2010): 159-175.
- Reggiani, Nicola. *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra polis e kosmos*. Milán: Le Monnier, 2015.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil, 2000.





- Savelli, Sveva. “Il santuario di Apollo *Hypoakraios*”. En *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. Tomo 1: Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, editado por Emanuele Greco. Atenas: Pandemos, 2010, 151-152.
- Scott, Joan W. “Gender: a useful category of historical analysis”. En *The American Historical Review* Vol. 91: nº5 (1986): 1053-1075.
- Sebillotte Cuchet, Violaine. “Las Amazonas no son mujeres, luego no existen”. En *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, editado por Laura Sancho Rocher, Ana Iriarte y Julián Gallego. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012, 103-118.
- Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- Simotas, Takis. *Η Ιστορία ως θέμα και ως όργανο πολιτικού προσανατολισμού*. Atenas: ΣΜΙΑΗ, 2016.
- Smithson, Evelyn Lord. “The tomb of a rich Athenian lady, CA. 850 B.C.”. En *Hesperia* Vol. 37: nº1 (1968): 77–116.
- Svenbro, Jesper. *Phrasikleia. An anthropology of reading in ancient Greece*. Londres: Cornell University Press, 1993.
- Tilley, Christopher. *A phenomenology of landscape places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994.
- Tölle-Kastenbein, Renate. *Das archaische Wasserleitungsnetz für Athen*. Maguncia: Zabern, 1994.
- Tsakiropoulou-Summers, Tatiana. “Solon’s legislation and women’s incompatibility with state ideology”. En *Women and the ideology of political exclusion. From classical Antiquity to the modern era*, editado por Tatiana Tsakiropoulou-Summers y Katerina Kitsi-Mitakou. Londres y Nueva York: Routledge, 2020, 33-55.
- Traverso, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Valdés, Miriam. ““Δεῦρ’ ἴτε πάντες λεῶ” (Plut., Thes. 25.1): Convocatoria del *demos* y *Leocorion* en época de Solón”. En *Ostraka* Vol. XIII: nº2 (2004): 285–308.
- _____. “La revalorización de la Tierra y de la ‘autoctonía’ en la Atenas de los Pisistrátidas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso Órfico”. En *Gerión* Vol. 26 (2008): 235-254.
- _____. *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Anejos de *Ilu* XXII. (Madrid: Publicaciones Universidad Complutense, 2008).
- _____. *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Austral, 2013.
- Wees, Hans van. “A brief history of tears: gender differentiation in archaic Greece”. En *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, editado por Lin Foxhall y John Salmon. Londres y Nueva York: Routledge, 1998, 10-53.





Wycherley, Richard E. *The Athenian Agora III: Literary and epigraphical testimonia*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1957.

_____. y Homer A. Thompson. *The Athenian Agora XIV. The history, shapes and uses of an ancient city center*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1972.

