



Synthesis, vol. 24, nº 1, e012, junio 2017. ISSN 1851-779X
 Universidad Nacional de La Plata.
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
 Centro de Estudios Helénicos

Del vientre al ΟΙΚΟΣ: los pasos femeninos en la Grecia Antigua

Irune Valderrábano González *

* *Universidad de Santiago de Compostela, España*

PALABRAS CLAVE

*Parto
 Luz
 Oscuridad
 Pasaje
 Ártemis
 Hermes*

RESUMEN

En el presente artículo reflexionaremos sobre una de las transiciones vitales más relevantes para las mujeres griegas: el parto. Protagonizado por dos actores principales, el nonato y la parturienta, el alumbramiento es concebido como una travesía peligrosa que transforma física y socialmente a ambos. Tanto madre como hijo cruzan el umbral del "territorio salvaje" para adentrarse y establecerse en el centro y origen de la vida ciudadana: el οἶκος, asistidos por los dioses Ártemis y Hermes. Estos "dioses pasadores", facilitan el camino a través de los pasos femeninos que conducen de la oscuridad del cuerpo de la mujer a la luz de la vida en el οἶκος, donde se encuentran con Hestia. De este modo, y a través de las fuentes clásicas y el análisis estructural, indagaremos en el concepto de parto de los griegos, en su carácter de paso y en las deidades "pasadoras" mencionadas.

KEYWORDS

*Labour
 Light
 Darkness
 Passage
 Artemis
 Hermes*

ABSTRACT

In this paper we will reflect on one of the most important life transition of the Greek women: the birthing. Starring two main actors, the unborn and the mother, childbirth is conceived as a dangerous journey that transformed both physically and socially. Both mother and son, cross the threshold of the "wilderness" to enter and settle in the center and origin of city life: the οἶκος, assisted by the gods Artemis and Hermes. These "passers" gods facilitate the way through the female passages which lead from the darkness of a woman's body to the light of the οἶκος. Thus, through the classical sources and the structural analysis we will research the concept of birthing of the Greek, his passage character and the "passer" deities previously mentionned.

Cita sugerida: Valderrábano González, I. (2017). Del vientre al ΟΙΚΟΣ: los pasos femeninos en la Grecia Antigua. *Synthesis*, 24(1), e012. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe012>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

1. Introducción

La maternidad en la vida de las mujeres griegas, prácticamente entendida como su *τέλος*, suponía un verdadero punto de inflexión físico y social para ellas.¹ En este tránsito, el proceso del parto adopta un sentido completo de pasaje asimilando las dos transformaciones que se operan en las parturientas: la física, de “nuligesta” a madre, y la social, de *παρθένος* a *γυνή*. Por otra parte, en el alumbramiento tiene lugar la primera transición de todo ser humano: el nacimiento, con la conversión del niño de nonato a neonato, es decir, con la entrada a la vida de un nuevo miembro de la polis.

Así, ambos, niño y mujer, cruzan dos delicados umbrales con un principal punto en común: su pertenencia al mundo femenino y un mismo origen: el vientre materno, a través del cual el niño se conducirá desde “la oscuridad de las entrañas de la madre” hasta “las rodillas del padre”, es decir, hasta su reconocimiento e inmersión en la vida de la ciudad.

Este doble movimiento del interior al exterior del cuerpo de las madres y del exterior al interior del *οἶκος* del padre protagonizado por el binomio niño-mujer, es tutelado por la acción de dos dioses pasadores: *Ἄρτεμις* y *Ἑρμῆς*. La hija de *Λητώ*, la llamada “partera”, (*Λοχία*) y *Κουρότροφος* (*κουροτρόφον*),² preside los ritos de iniciación femeninos que preparan a las jóvenes para el matrimonio.³

Por su parte el *Ἄργικιδας* es una de las divinidades móviles por antonomasia e interpreta un rol determinante en las bodas, específicamente en la entrada de la novia a su nuevo *οἶκος*, cuyo fuego guarda *Ἥστια*. Así, pasajes, pasos y movimientos se revelan como conceptos fundamentales en la transformación que supone el parto; tránsito que conduce a mujer y niño desde la salvaje oscuridad del universo femenino hasta la luz “social” de la polis del padre.

2. Estrecheces de *παρθένος*

Comencemos nuestro trabajo reflexionando sobre el punto de partida del viaje del parto: el cuerpo femenino y la idea que los griegos mantenían en su imaginario sobre la mujer, concretamente sobre su inferioridad, atestiguada por la sentencia de *Ἀριστοτέλης*: “la hembra es hembra por cierta impotencia”.⁴ Esta inferioridad o concepto negativo del cuerpo femenino se extendía, claro está, al embarazo y la concepción, culminando en la siguiente afirmación del *Ἐσταιρίτης*: “la hembra no engendra por sí misma, pues necesita de un principio, de algo que imprima movimiento y la defina”.⁵

Según estas conjeturas cabe preguntarse: ¿cuál es, entonces, el rol interpretado por la mujer en la procreación? Veamos el comentario de *Ἐσταιρίτης* al respecto: “no es la que llaman madre la que engendra al hijo; sino que es solo la nodriza (*τροφός*) del embrión recién sembrado.⁶ Engendra el que fecunda mientras que ella solo conserva el brote”. *Ἀριστοτέλης* incide sobre esta idea: “es necesario que la hembra proporcione un cuerpo y una masa”.⁷ Si atendemos a la opinión del trágico y del filósofo, la mujer sería un mero “continente” del principio generado por el varón, imagen evocada al asimilar el acto de procreación con la acción de arar el campo.⁸ Así, observamos testimonios como el de *Πλάτων*, en el que el filósofo afirma que el nombre de *Ἄρτεμις* puede tener su origen en que la diosa “`odia la arada´ (*ἄροτον μισησάσης*) del varón en la mujer”.⁹

También en el parto se supedita el cuerpo femenino a una acción ajena. Según la medicina hipocrática es el niño y no la madre el factor fundamental para el inicio del parto: “cuando le llega a la mujer el momento del parto, ocurre entonces que el niño, al moverse y agitar manos y pies, rompe una de sus membranas interiores,¹⁰ resultando evidente que incluso ante el ser no nacido la mujer es presentada como un elemento pasivo, puramente “de soporte” del nonato.¹¹

Siguiendo con el *Corpus Hippocraticum*, encontramos de nuevo esta idea del cuerpo femenino como morada

temporal del niño en los conceptos de pasos estrechos y obstrucciones vinculados a las enfermedades propias de las mujeres, especialmente de las παρθένοι. En el tratado *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, Hipócrates describe prolijamente los síntomas y penurias de “las vírgenes a las que les llega el momento de casarse y no se casan”. Si el orificio de la matriz no está abierto la sangre no encuentra salida, subiendo hacia el corazón y el diafragma. Según el médico griego “estas jóvenes se ven asaltadas por desvaríos”; “se vuelve loca”; “siente deseos de matar [...] terrores y miedos”; “desea estrangular”; y “las visiones le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse”. La cura a esta terrible patología está clara para él: “yo aconsejo a las vírgenes que cuando tengan tales trastornos, enseguida se casen [...] pues si quedan embarazadas se curan”.¹²

Según lo anterior, podría afirmarse que para el pensamiento hipocrático las relaciones sexuales y la maternidad “curan” a las vírgenes, enfermas como consecuencia directa de su anclaje a la παρθενία. Del mismo modo podría aseverarse que el motivo por el que los especialistas helenos encontraban la relación parto-coito directamente proporcional a la buena salud, se refiere a la obstrucción de los “pasos” o “estrechos” físicos de las mujeres.¹³

Todos estos testimonios revelan la importancia de los pasos y comunicaciones en el cuerpo femenino. Como Dean-Jones apunta,¹⁴ el pensamiento hipocrático incide en la idea de la estrechez de los pasos anatómicos femeninos hasta el momento en que la mujer da a luz y enfatiza la trascendencia de las relaciones sexuales. Es decir, desde el conocimiento médico griego se destaca la idea de permitir el paso y asegurar los “accesos” de los “estrechos femeninos”. Pasos que si se obstruyen, tanto de modo permanente por la ausencia prolongada de relaciones sexuales, como puntualmente por el alojamiento de un feto y su proceso de nacimiento, suponen un grave peligro para la mujer, pues pueden volverla loca o incluso arrastrarla al suicidio.

En este juego de permeabilidad-obstrucción y salud-enfermedad, dos “entradas” al cuerpo de la mujer se relacionan de forma directa: la boca y la vagina. *Sobre la naturaleza de las mujeres* muestra la conexión física entre la matriz y la garganta a través de una prueba de embarazo: “hervir una cabeza de ajo y aplicarla en la matriz. Al día siguiente examinar la matriz palpando con el dedo: si huele la boca, buena señal”.¹⁵ Es decir, si el paso útero-boca es permeable, la mujer está embarazada.¹⁶ Hipócrates expresa la misma idea mediante el planteamiento inverso, asegurando que si la obstrucción no permite sobrevenir la regla, “su lengua se traba y se le queda imposibilitada para hablar”.¹⁷ El de Cos persevera en su opinión aseverando que si la matriz se desplaza, “se quedan mudas y se las fija un letargo en la cabeza y en la lengua”;¹⁸ que la joven “desea estrangular”;¹⁹ o que cuando la matriz se dirige al hígado se provoca una pérdida repentina de voz.²⁰

Estas observaciones sobre las obstrucciones uterinas y la afonía ejemplifican, de nuevo, la trascendencia de la permeabilidad de los pasos femeninos. El estudio acerca de la conexión boca-matriz ya fue desarrollado por Giulia Sissa en su obra *Le corps virginal*. En ella la autora establece el vínculo entre ambos órganos y su relación con las fumigaciones y el estado “extático” de la Pitia de Delfos, la alimentación y la sexualidad.²¹

De este modo y según lo analizado en párrafos anteriores, podría afirmarse que desde el punto de vista físico el cuerpo de la futura madre es valorado como una especie de entorno que guarda al niño antes de nacer. Sin embargo este espacio tiene poco de maternal, si con este término evocamos las bondades de una madre. Al contrario, el cuerpo de las griegas es un ámbito repleto de pasos y recovecos oscuros que, como expondremos en el siguiente epígrafe, sumergen al nonato en la “oscuridad femenina”.

3. De las tinieblas a la luz

Retomando esta imagen de los pasos estrechos y vinculándola a la ausencia de voz provocada por la obstrucción de los pasajes femeninos, es posible ahondar en la simbología de la estrechez del parto y en su sentido de pasaje peligroso. Utilizaremos para ello, una pareja de opuestos que interpreta un rol relevante en el universo del nacimiento: la luz y la oscuridad y aprovecharemos, en nuestra tarea, la figura de una deidad romana, la diosa Angerona.

Plinio refiere que se la representa con una estatua: “con la boca atada y sellada”.²² George Dumézil analiza su figura representada con un gesto de silencio, poco común en las figuraciones divinas. Según el mitólogo francés el nombre de Angerona deriva de la misma raíz que da lugar al adjetivo latino *angustus*, que significa “estrecho”, “angosto” o refiriéndose al tiempo, “limitado”, “breve”.²³ Teniendo en cuenta que las fiestas en honor a esta diosa, las *Angeronalia*,²⁴ se celebran el 21 de diciembre, el solsticio de invierno, el autor determina una relación entre los *angustissimus dies* del año y el invierno, reconociendo una concordancia entre el nombre de la diosa y la época de celebración de sus fiestas.²⁵ El francés añade: “Angerona doit être considérée, dans l’humain concret, comme périlleuse en raison de la brièveté des heures claires”.²⁶

El autor continúa su disertación vinculando el oficio de la diosa “des jours trop étroits” con el silencio;²⁷ silencio poderoso mediante el cual: “la déesse qui, au temps critique du solstice d’hiver, par la puissance d’un silence plein de pensée, libérait la lumière de ses *angustiae*”.²⁸ Es decir, Angerona permite el paso a través de estos “días estrechos” y mediante el silencio “sauve le soleil du péril”.²⁹

Esta salida de la oscuridad o “salvación de la luz” se refleja en los ritos de las *Matralia* celebrados en honor de otra deidad romana, Mater Matuta,³⁰ diosa asimilada con la Aurora,³¹ en la que las matronas evocan la expulsión de las tinieblas y la recepción al sol; “accueillant le Soleil naissant, l’Aurore est priée pour assurer d’heureuses naissances, de bon accouchements”.³²

Para realizar el análisis de Mater Matuta, la Madre Aurora, Dumézil utiliza la comparación con los mitos védicos de la diosa Aurora, Uṣas. Según la tradición védica, la Noche y la Aurora son hermanas; la Aurora recibe al hijo de su hermana, el Sol, y le ayuda a “alcanzar el día”. Durante las *Matralia* las matronas hacen con los hijos de sus hermanas lo mismo que la Aurora con el hijo de la Noche. Así, Mater Matuta en su estatus de aurora es una diosa de la transición.³³

El análisis de Dumézil es apoyado por autores como Gagé,³⁴ que observa en la percepción popular de Matuta “une notion maternelle autant que cosmologique ou céleste”, o Boëls-Janssen que asevera que las funciones de la diosa de la Aurora y del nacimiento son indisociables: “elles font toutes deux parties de sa nature de déesse de la ‘bonne heure’ ”.³⁵

Por otra parte, el vínculo entre Matuta, la luz y el nacimiento evoca, del mismo modo, otra diosa romana asociada con la luz y asimismo con el parto: Juno Lucina.³⁶ Esta diosa invocada por las romanas en el momento del parto,³⁷ recibe su nombre de la luz: “(tu nombre) se debe a que tú posees el principio de la luz” y durante sus fiestas, las *Matronalia*, se invoca a la diosa para favorecer el parto.³⁸

Además, estas fiestas se celebraban el primer día de marzo, fecha coincidente con la principal festividad de Marte, evidenciándose así la relación entre la maternidad y la guerra.³⁹ Incluso Ovidio pregunta a Marte por esta coincidencia: “dime por qué las matronas celebran tu fiesta”.⁴⁰ El poeta sitúa el origen de las *Matronalia* en el rapto de las Sabinas y afirma que: “las madres vienen en legión a visitarme”.⁴¹ El pasaje del latino finaliza aconsejando a las parturientas que se confíen a Juno: “Toda la que se halle embarazada, suéltese el pelo y rece para que ella (Juno Lucina) resuelva su parto sin dolor”.⁴²

Por otra parte, la expresión “sacar a la luz” es característica al referirse al nacimiento, como evidencian Aristófanes: “lo sacó a la luz” (ἀνήγαγεν εἰς φῶς) y Homero: “Ilitía [...] lo sacó a la luz” (ἐξάγαγε πρὸ φῶς).⁴³

Como observamos en estos mitos se repite el esquema de conceptos presentes en la tradición griega (estrechos, peligro, nacimiento, transición) con el añadido del paso de la oscuridad a la luz.

Así, diversas fuentes clásicas retratan el útero materno como oscuro y tenebroso. Esquilo se refiere a la matriz

como: “en las tinieblas de un vientre”;⁴⁴ Hesíodo por su parte, no solo afirma que “el Día nació de la Noche”, sino que también evoca la oscuridad del interior de Gea: “Urano los retenía a todos (sus hijos) ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz”.⁴⁵

Las diosas del parto, las Ilitías, también se relacionan con la luz, con citas como: “sin ti no veríamos la luz” o la anteriormente citada.⁴⁶ Además, Pausanias explica la asociación de la antorcha en el santuario de la “de penosos alumbramientos”: “Ilitía tiene antorchas porque los dolores de parto de las mujeres son iguales que el fuego.”⁴⁷ Pero también las antorchas podrían tener otra razón, la de que Ilitía es la que trae los niños a la luz”.⁴⁸

Incluso las comadronas que asisten los partos, las μῶραι, son vinculadas con la luz por el filósofo Platón. En su *Teeteto* Sócrates se compara con estas mujeres en que tanto uno como las otras “llevan hacia la luz” o “alumbran”; ellas, cuerpos; él, almas.⁴⁹

De este modo, y mediante la asociación del silencio, la luz, la oscuridad y las angosturas se incide, otra vez, en la figuración del nacimiento como una especie de salida de “la caverna”.

Así, el alumbramiento griego es equivalente a la idea de pasaje y transición. Para la mujer, el parto, incluso el coito, supone la apertura física de sus estrechos y la eliminación de posibles obstáculos que le ocasionarían graves perjuicios. Esta transición, además, no ocasiona únicamente cambios físicos en ellas; su estatus varía ya que se convierten en verdaderas γυναῖκες.⁵⁰ De este modo, se atestigua en el proceso de parir el tránsito físico de la mujer (de núlpara a madre) y el social (de παρθένος a γυνή); y del niño que también sufre una transición física (del interior del útero materno al mundo exterior) y social, del “no nacido” al neonato.⁵¹

Además, se percibe el peligro del pasaje. Repleto de dificultades, el proceso de nacer precisa de la apertura y permeabilidad de los caminos de la mujer, suponiendo un gran riesgo para ella y para el pequeño, como Hipócrates reconoce: “comienza a padecer el niño antes de que se produzca el parto y a punto está de morir cuando se da la vuelta en la matriz”.⁵²

4. A las puertas del οἶκος

Hasta este momento hemos centrado nuestra argumentación en los pasos físicos que dominan y caracterizan a las griegas. En las líneas siguientes reflexionaremos sobre otras travesías que deben cruzar y los dioses que las acompañan.

La sociedad de la Grecia antigua establece un primer cambio fundamental para las mujeres: el paso de παρθένος a γυνή. Esta transformación no se refiere solo a una modificación física; la παρθενία helena es además un hecho social y la παρθένος “designaría simplemente la etapa de espera entre la infancia y el gamos”.⁵³

Siguiendo esta percepción de la virginidad como estado “físico” y “social” llegamos al encuentro de la figura de la γυνή. El término se relaciona estrechamente con el matrimonio y del mismo modo, con el concepto de *mujer*. Así, las γυναῖκες son las esposas legítimas y las madres de los ciudadanos de las polis griegas. Este cambio de *status* de las muchachas griegas es presidido por la diosa Ártemis a través de los ritos de paso. Durante estos ritos, las niñas se preparan para el matrimonio mediante la domesticación de la sexualidad “salvaje” atribuida a las jóvenes.⁵⁴ En el puerto de Braurón, las niñas, ἄρκτοι, se vuelven ritual y metafóricamente osas imitando a este animal; es decir, las muchachas se trasladan al santuario para “hacer la osa”, ἀρκτηύω, es decir, para franquear el límite que separa el dominio salvaje de las niñas del espacio civilizado del matrimonio.⁵⁵

La figura de la diosa Ártemis parece ajustarse a la perfección a este pasaje que supone la preparación a las nupcias. “La brava flechera” es conocida por su cuidado a los cachorros, e incluso es calificada como κουροτρόφος.⁵⁶ Además, la Olímpica es una deidad παρθένος, como le concedió su padre.⁵⁷ Sin embargo, la “virgen venerable” cuida y protege a los más pequeños, especialmente a las niñas durante su proceso de cambio de

παρθένος a γυνή.

De este modo, la tutela de la “virgen diseminadora de dardos” asegura el buen paso de las jóvenes παρθένοι de su sexualidad agreste y desenfrenada a la sexualidad domesticada y cívica de las nupcias. Es decir, gestiona el paso peligroso y estrecho que las vírgenes deben afrontar, a través del coito y del parto, para evitar quedar “patológicamente” atadas a la παρθενία, revelándose así como una deidad pasadora. Sin embargo, no es el único dios pasador que interviene en el tránsito del matrimonio: Hermes, el hijo de Zeus y la Atlántide Maya también ocupa su lugar a las puertas del matrimonio. Exploremos la figura del dios.

“El más filántropo, φιλάνθρωπότατε” presenta diversas atribuciones.⁵⁸ No solo es “dador de bienes [...] benévolo”,⁵⁹ “mensajero de los Bienaventurados”,⁶⁰ o “patrón de las competiciones”,⁶¹ sino que “el de áurea varita”⁶² es también “patrón del comercio y del engaño”,⁶³ “espía de la noche”,⁶⁴ “patrón del giro de los goznes de las puertas”,⁶⁵ “divinidad guía”,⁶⁶ “vigilante de los puertos”,⁶⁷ y “guía luminoso”.⁶⁸

Estas últimas facultades enumeradas lo asocian indefectiblemente con la diosa de los pasajes. Al igual que Hermes, Ártemis también es “protectora de los caminos y de los puertos”,⁶⁹ “protectora de las puertas”⁷⁰ y se la conoce como Protirea “la que está delante de la puerta”.⁷¹ También se la define como “vagabunda de la noche”⁷² y su cualidad como guía y conductora queda firmemente establecida en su patrocinio de las iniciaciones femeninas. Incluso en su función de partera y siguiendo el concepto platónico de este oficio,⁷³ puede vincularse con “el amante de los humanos”,⁷⁴ puesto que ambos alumbran seres u objetos: “cuando él quiere (Hermes) saca a la luz muchas cosas imperceptibles. Él ve de algún modo lo que no está a la vista”.⁷⁵

Sin embargo, no es en su cualidad de comadrona en la que “la siempre virgen” se aproxima al hijo de Maya; más bien su mediación en el matrimonio es el aspecto que los une.

En palabras de Vernant,⁷⁶ Hermes representa: “el movimiento, el paso, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños”; caracteres, todos ellos, pertenecientes a la órbita del matrimonio. Como sabemos, las nupcias suponen un pasaje físico y social para la novia; tránsito físico que se produce desde el οἶκος paterno al οἶκος del marido y social en su primer paso de παρθένος a γυνή, en el que el movimiento es un concepto intrínseco. Este pasaje implica un cambio de estado en las jóvenes y además pone en contacto dos de los elementos más polarizados para la sociedad helena: el hombre y la mujer. El relevante rol interpretado por Ártemis en el paso del matrimonio es ya conocido, pero ¿cuál es el papel de Hermes?

No debe obviarse su poder sobre los intercambios y transacciones, categorías en las que podrían incluirse las nupcias. Además, y como señala Kahn, el matrimonio es un lugar donde se acumulan múltiples tensiones que oponen la permanencia y la fijeza del θάλαμος con la necesaria apertura del οἶκος.⁷⁷ De este modo, como διάκτορος, “mensajero, conductor”, Hermes está “tout particulièrement qualifié pour maîtriser le passage entre le dedans et le dehors”.⁷⁸ Permitiendo a la παρθένος atravesar el camino que separa el οἶκος de su padre del de su futuro marido y asegurando la integración de una extranjera en el tejido familiar, Hermes hace posible la unión del matrimonio.⁷⁹ Asegurando el tránsito entre las fronteras que los griegos trazaron, el “Argicida” actúa como Ártemis, la de los espacios liminares. Por otra parte, el dios también ocupa un lugar en el ámbito de la reproducción, como señala Kahn cuando vincula directamente el fuego de Hermes con el matrimonio y la reproducción que en él se desarrolla.⁸⁰

Así y según lo visto en párrafos anteriores, tanto Ártemis como Hermes “pasan” a las jóvenes de un estado a otro. Del mismo modo que el parto representa el “pasaje físico” de las muchachas griegas, el matrimonio es su “pasaje social”. Los ritos nupciales ilustran de forma evidente el carácter de rito de paso de las nupcias, especialmente durante el traslado de la novia. En este rito lo esencial es el cambio de οἶκος en el que la novia se mueve desde el οἶκος paterno al οἶκος de su marido,⁸¹ suponiendo el proceso, un traslado no únicamente físico, en el que la mujer,

habitualmente fijada a los espacios domésticos e interiores se transforma en un elemento móvil, sino convirtiendo a la mujer en un “objeto de cambio” que como tal, debe ser gestionado por el “patrón del comercio” y por la “virgen venerable”.⁸²

5. En las rodillas del padre

En el epígrafe que iniciamos nos adentraremos en la meta del viaje a través de los pasos femeninos: el οἶκος. En él, encontramos en el plano divino a una diosa anclada al fuego del hogar, Hestia, y en el plano humano al κύριος, el cabeza de familia, responsable de la acogida e inserción social de la mujer y del niño. Comencemos analizando la deidad.

Hestia, diosa παρθένος, es el primer vástago de Crono y Rea y ocupa el sitio central de la casa “por privilegio de Zeus”.⁸³ La Crónida se mantiene anclada al hogar aunque también tiene su papel en el matrimonio, rol que se acerca al interpretado por Hermes y que lleva a reflexionar sobre la “supuesta inmovilidad” de la diosa.⁸⁴

Como explicamos en líneas anteriores, una de las principales características de las bodas griegas es su movilidad. Esta condición es uno de los atributos que asocia el matrimonio a los ritos de paso y a deidades pasadoras como Ártemis o Hermes. Este último se vincula a las nupcias no únicamente mediante el movimiento que caracteriza a ambos (bodas y dios) sino también a través del “carácter comercial” de las nupcias. Parafraseando a Vernant: “La unión sexual es un comercio e incluso, de todos los comercios el que pone en contacto las naturalezas más contrarias, la masculina y la femenina”.⁸⁵ En dicha transacción “la mujer aparece equivalente a los valores de circulación”,⁸⁶ relacionándose de este modo con Hermes no solo a través de su carácter de “dios móvil” sino también mediante su atributo de patrón del comercio.⁸⁷ De este modo, este “producto de intercambio” que el Argicida mueve es recibido en el hogar inmóvil de Hestia: “El hogar es el lugar a donde el extraño debe ser conducido [...] porque no se podría tener contacto ni comercio con quien no fuera primeramente integrado en el espacio doméstico”.⁸⁸ Así, este elemento extraño que es la esposa, entra en la casa de Hestia con el patrocinio de Hermes, evidenciándose la relación entre ambos dioses.⁸⁹

Llegados a este punto conviene preguntarse: ¿cuál es entonces el papel de Hestia en el hogar y en los pasos femeninos?

En primer lugar debemos apuntar hacia el vínculo de la diosa con la hospitalidad. Como integradora del extraño, bien sea huésped, esposa o recién nacido, Hestia se relaciona con esta relevante costumbre griega y con una práctica doméstica típicamente viril: el banquete.⁹⁰ Por otra parte, a través de la hospitalidad la diosa se asocia con Zeus y se revela necesaria, del mismo modo que Atenea, para el mantenimiento de la soberanía del Padre de los dioses.⁹¹

A través de esta recepción de huéspedes y bienes podemos conformar la figura de la hija de Zeus como una diosa “cívica” que, como apunta Artemidoro, “se corresponde con el Consejo de la ciudad y con el Tesoro público”.⁹² De hecho, Hestia *Tamia* desarrolla un doble papel de concentración de riquezas y delimitación de patrimonios familiares.⁹³

Uno de los “patrimonios familiares” más relevantes del hogar griego es su perdurabilidad, atributo basado en el matrimonio. Así, Hesíodo advierte de los peligros y consecuencias de la soltería: “el que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, [...] al morir, los parientes se reparten la hacienda”.⁹⁴ El poeta subraya la importancia del mantenimiento del patrimonio a través de las bodas, pero una vez que la mujer es asimilada en el nuevo οἶκος, ¿quién se encarga de prolongar la familia? Para Vernant la respuesta está clara; es Hestia quien “asegura al grupo doméstico su perennidad dentro del tiempo” y a través de ella “el linaje familiar se perpetúa y se mantiene parecido a él mismo”.⁹⁵ Así, podría

afirmarse que Hestia desempeña un papel en la “reproducción” del οἶκος, del mismo modo y como hemos apuntado en el epígrafe anterior, que Hermes interpreta un rol en este ámbito.

Sin embargo cada uno de ellos actúa de forma diferente; actuación que se refleja en los tipos de fuego que ambos dominan. El fuego que caracteriza a Hermes es un fuego generador, un fuego sexual. Aunque se vincula con el hogar y la deidad que lo preside, Hestia, poniendo de relieve las relaciones entre ambos se distingue claramente del fuego de la diosa que es un fuego doméstico, familiar, no culinario y sobre todo, no sexual.⁹⁶ No debe obviarse el hecho de que la hija de Crono es una divinidad παρθένος que rechaza el trato con varones y en cuyo entorno no es conveniente mantener relaciones sexuales.⁹⁷ De este modo y parafraseando a Vernant: “en la diosa del hogar la función de fecundidad está dissociada de las relaciones sexuales”.⁹⁸ Es decir, Hestia asegura la procreación del hogar, pero no a través de la sexualidad femenina y salvaje del parto sino mediante la inclusión al hogar del nuevo miembro del οἶκος, esto es, asumiendo un “alumbramiento social” en beneficio del papel del padre a través de las Ἀμφιδρόμια.⁹⁹

Trataremos en las líneas siguientes este nacimiento social del niño, el último paso para ingresar en el οἶκος, dominado esta vez por el padre de familia. Para ello seguiremos la argumentación de Rovatsou al respecto.¹⁰⁰ Para la autora, el nacimiento y el parto no son nociones sinónimas: “les mots pour dire la naissance impliquent la participation du mâle [...] ils désignent le moment de la conception, l’évolution du fœtus et le moment propre de la naissance à la fois”. Rovatsou prosigue: “l’accouchement par contre, indique un moment bien plus précis et le terme transcrit le passage, en souillure, du dedans au dehors, de l’obscurité de la matrice féminine à la lumière du grand jour”.¹⁰¹ Es decir, el parto, evento exclusivamente femenino, que se desarrolla entre sangre, gritos, delirio, dolor y oscuridad representa la parte salvaje del proceso de nacer, en el que el nacimiento, con la participación del padre aceptando al hijo, equivaldría a la facies más social y próxima a la cultura, las Ἀμφιδρόμια, presididas por el padre de la criatura.¹⁰² Debe tenerse en cuenta que estos ritos de aceptación del recién nacido se desarrollan alrededor del hogar de Hestia y son presididos por el κύριος, el cabeza de familia que decide aceptar o exponer al hijo, darle un nombre e integrarlo en la polis. Es decir, que es en el οἶκος, a través del fuego de Hestia, donde mediante la participación paterna se cierra el ciclo de nacimiento, iniciado con la femineidad salvaje del parto y finalizado con la inmersión cultural del niño.

En estos ritos de aceptación merece la pena destacarse la figura de la μαῖα, la comadrona que atendía el parto. Podría afirmarse que esta figura actúa de puente entre los dos aspectos del pasaje de nacer: el parto y el nacimiento, es decir, lo salvaje-femenino y lo cívico-masculino. La μαῖα interpreta dos roles fundamentales en el proceso. Por una parte, asiste el trance doloroso, desordenado y lleno de sangre que representa parir. En palabras de Platón “alumbran cuerpos”.¹⁰³ Por otra parte, es la encargada de realizar la primera revisión del recién nacido, inspección fundamental pues con ella se decidiría si el niño es aceptado en el hogar o es expuesto.¹⁰⁴ Si el veredicto de la μαῖα sobre la salud y el bienestar del neonato era favorable, el niño se entregaba al padre para su inclusión en el οἶκος. Si la comadrona decidía que el neonato no merecía ser criado, era expuesto.¹⁰⁵

De este modo, observamos como las μαῖαι se mueven en dos territorios que se tocan mutuamente: el terreno de lo salvaje de Ártemis y las mujeres, y el suelo civilizado del κύριος y de Hestia, que pese a ser una divinidad femenina presente en el proceso del parto, “viriliza” su actuación poniéndose “al servicio” del padre. No debemos dejar de señalar que, salvo la parturienta y el κύριος todos los actores del proceso, tanto humanos como divinos, son vírgenes o no están en situación de procrear. Así, Ártemis y Hestia son dos de las divinidades παρθένοι del panteón griego, aunque como hemos observado, sus formas de παρθενία difieran.

En cuanto a los mortales implicados en el evento, las comadronas, estas también se relacionan con cierto tipo de virginidad, o más bien, con una imposibilidad de procrear. Así, Platón refiere que las μαῖαι no asisten a las mujeres cuando ellas mismas están embarazadas, sino cuando ya son incapaces de estarlo y continúa afirmando que “la causante de esto es Ártemis, porque, a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de los nacimientos”.¹⁰⁶ Para el

filósofo, la diosa “no concedió el arte de partear a las mujeres estériles [...] pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella”.¹⁰⁷ De este modo, estas mujeres que ya no pueden ser madres, se equiparan en el mundo de los hombres con las divinidades del nacimiento en el mundo de los dioses.¹⁰⁸ Además, esta semejanza entre las $\mu\alpha\iota\alpha$ y Ártemis se extiende al otro paso femenino por excelencia: el matrimonio, cuando Platón asevera que “son las únicas personas a las que realmente corresponde la recta disposición de los casamientos”.¹⁰⁹ Otra vez, y ahora en el plano humano, se vinculan el pasaje del parto y el del matrimonio.

Únicamente cuando los ritos de aceptación del recién nacido han finalizado puede considerarse al neonato integrado en la vida social. Es decir, el viaje a través de los pasos femeninos finaliza en el interior del $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ para la mujer y en las rodillas del padre para el niño, como confirma Hesíodo cuando describe la deglución de los hijos de Cronos: “A los primeros se los tragó el poderoso Cronos según iban viniendo a sus rodillas desde el sagrado vientre de su madre”;¹¹⁰ o Fénix cuando se lamenta de la maldición de su padre que “invocó a las abominables Erinies para que nunca sobre sus rodillas se sentara un hijo nacido de mí”.¹¹¹ Así, las rodillas paternas consideradas como “seat of paternity, of life and generative power” cierran el ciclo de los pasajes griegos.¹¹²

6. Conclusiones

A través de los pasos femeninos que hemos explorado se ha podido completar la significación del viaje del parto, estableciéndose una división entre el tipo de pasajes implicados en el proceso.

En la primera parte del trabajo, observamos el recorrido de mujer y niño a través de los pasos femeninos físicos: la $\mu\alpha\iota\alpha$ por una parte, y el parto por la otra. Además del alcance como pasaje de ambos conceptos, observamos en los dos su pertenencia al mundo salvaje. Como se comentó en el epígrafe correspondiente, las $\mu\alpha\iota\alpha$ son entendidas en el imaginario griego como “animales” a los que es preciso domesticar. Por su parte, el alumbramiento cuenta con todos los elementos que le insertan en el universo de lo salvaje: la oscuridad, lo femenino, la sangre y lo liminar. Además, en ambos procesos se revela fundamental la acción y tutela de Ártemis, diosa de lo liminar y lo salvaje. De este modo, la Letoide, la diosa $\Lambda\omicron\chi\iota\alpha$ es la primera deidad que asiste cual $\mu\alpha\iota\alpha$ el evento del parto.¹¹³

En la segunda parte del artículo se desarrollan los aspectos sociales de los pasos femeninos, correspondientes al matrimonio y al nacimiento. Respecto al primero, encontramos de nuevo la figura de “la ruidosa” que dirige el rito de paso de la $\mu\alpha\iota\alpha$.¹¹⁴ Sin embargo, la diosa no está sola; Hermes, apoyado en sus atributos de dios móvil y patrón del comercio y de las transacciones, acompaña a las jóvenes en su introducción al $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$. De este modo, se observa cómo se produce el paso del mundo salvaje del parto al mundo de la cultura del hogar. Ártemis, la liminar y salvaje, se “asocia” en el ámbito de las nupcias con Hermes, el dios del movimiento, con el objetivo de introducir a la $\mu\alpha\iota\alpha$ liberada de su salvajismo, al $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ civilizador en el que la joven se encontrará con Hestia, diosa vinculada con Hermes y que permanece en el centro del hogar.

Una vez asentada en el $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ los pasos que cruzan la mujer y el niño se insertan plenamente en la órbita de lo cívico y sobre todo, en el ámbito de lo masculino. En el hogar, tanto la mujer como el neonato toman su lugar en el mundo gobernado por el $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ y asistido por Hestia que como diosa cívica asegura la procreación del $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ a través de la cultura. De este modo, el viaje del parto que se inició en las fronteras salvajes de las vírgenes finaliza en el centro del hogar del padre.

Notas

* Licenciada en Historia por la UNED (2011), obtuvo el Premio Extraordinario del Máster de Arqueología e Ciencias da Antigüidade en la Universidad de Santiago de Compostela (USC), cursado durante los años 2012-2013. Perteneciente al grupo investigador Síncrisis. Investigación en Formas Culturais, de la Facultad de

Xeografía e Historia de la USC, actualmente desarrolla su tesis doctoral sobre la diosa Ártemis y el concepto de virginidad agreste en la mitología y religión griega, bajo la dirección del Profesor Francisco Javier González García. Ha publicado varios artículos relacionados con el objeto de su estudio, entre ellos el aparecido en la revista *Dialogues d'histoire ancienne*, 42/2, 2016, "Atalanta e Hipólito: la negación agreste del matrimonio griego". (iruneval@hotmail.com)

[1](#) Sobre el valor de la maternidad en la sociedad griega, cf. Lacey (1972: 169); Loraux (1989: 32); Blundell (1995: 100); Mehl (2009: 193).

[2](#) Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 1099; Diodoro de Sicilia 5.73.5.

[3](#) Cf. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 20-30, 1463-1467; *Ifigenia en el Áulide* 1582-1590.

[4](#) Aristóteles, *Reproducción de los animales* 1.20.728a19-22. Otras referencias clásicas sobre la inferioridad de la mujer: Platón, *República* 5.455e; *Leyes* 6.781b.

[5](#) Aristóteles, *Reproducción de los animales* 1.22.730a28-34. Referencias clásicas sobre gestaciones: Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 4.4.584a12-15; a27-30; 7.6.585b24-26; *Reproducción de los animales* 4.3.767b7-10; Hipócrates, *Aforismos*. 5.42.

[6](#) Esquilo, *Euménides* 658-666.

[7](#) Aristóteles, *Reproducción de los animales* 2.4.738b23.

[8](#) Con respecto a la mujer como el surco donde el varón siembra su semilla, cf. Aristóteles. *Reproducción de los animales* 2.4.738b35-36; Plutarco, *Deberes del matrimonio*. 144B; Eurípides, *Hipólito* 618, *Ion* 1101-1102, *Medea* 1281, *Orestes* 552-555; Sófocles, *Antígona* 569, *Edipo Rey* 1210; Esquilo, *Siete contra Tebas* 751-752. Sobre la equivalencia entre la Tierra y la madre, cf. Eurípides, *Fenicias* 937-941; Nono, *Dionisíacas* 4.404; Apolodoro 3.14.6; Higino. *Fábulas*, 166. Sófocles, *Edipo Rey* 270-271.

[9](#) Platón, *Crátilo* 406b.

[10](#) Hipócrates, *Naturaleza del niño* 30. Aristóteles, *Reproducción de los animales* 4.6.774b34, también responsabiliza al feto de iniciar el parto.

[11](#) Sobre reproducción y rol de la mujer, cf. Demand (1994: 19, 148-152).

[12](#) Hipócrates, *Sobre el tratado de las vírgenes*.

[13](#) Acerca de los conceptos de obstrucción, paso y enfermedad relacionados con el coito y el parto, cf.: Hipócrates. *Generación 4*; *Sobre la naturaleza del niño* 30; *Sobre la naturaleza de la mujer*.1.2; Burguière et al (1988: XXXIII).

[14](#) Cf. Dean-Jones (1994: 49, 126).

[15](#) Hipócrates, *Sobre la naturaleza de las mujeres* 3.

[16](#) Encontramos otros testimonios de la conexión boca-matriz en el tratado hipocrático *Sobre las estériles* 2. 18.

[17](#) Hipócrates, *Sobre las mujeres* 1.2.

[18](#) Hipócrates, *Sobre las mujeres* 2.126.

[19](#) Hipócrates, *Sobre las vírgenes*.

[20](#) Hipócrates, *Sobre las mujeres* 3.

[21](#) Cf. Sissa (1987: 66-93). Esta asociación entre la alimentación y la sexualidad también se observa en el término γαστήρ (Beekes 2010: 262), hecho apoyado por la expresión: "llevar en el seno (un hijo), estar encinta" (ἐν γαστρὶ

ἔχειν, φέρειν). Sobre esta equivalencia, cf. Vernant (2000: 77).

[22](#) Plinio Historia Natura, 3.5.65.

[23](#) Cf. Dumézil (1956: 22-64).

[24](#) Varrón Sobre la lengua latina 6.23.

[25](#) El término latino utilizado para definir el solsticio de invierno es bruma. Dumézil (1956: 51) diferencia este concepto del angustus del que deriva Angerona y que se refiere al mismo periodo de tiempo.

[26](#) Cf. Dumézil (1956: 51).

[27](#) Cf. Dumézil (1956: 64).

[28](#) Cf. Dumézil (1956: 68). Dumézil (1956: 63-65) realiza un análisis sobre el valor del silencio en los mitos védicos que lo vinculan con el intelecto y el misticismo.

[29](#) Cf. Dumézil (1969: 343).

[30](#) Plutarco Camilo 5.2.

[31](#) Lucrecio 5.650-651.

[32](#) Cf. Dumézil (1969: 343-344). Plutarco (Camilo 5.2) describe los ritos que se practican durante las Matralia.

[33](#) Cf. Dumézil (1956: 16-44).

[34](#) Cf. Gagé (1963: 228-232).

[35](#) Cf. Boëls-Janssen (1993: 341-353). Boëls-Janssen (1993: 351-353) asocia las Matralia con una estructura social indoeuropea de tipo matrilineal.

[36](#) Cf. Oria (2015: 145).

[37](#) Cf. Cicerón, Sobre la naturaleza de los dioses 2.69.

[38](#) Cf. Ovidio Fastos 2.450, 3.228-235.

[39](#) Cf. Cid (2007: 372). Boëls-Janssen (1993: 311) niega la relación entre Marte y las Matronalia. Sobre el vínculo entre la guerra y el parto o la maternidad, para el ámbito griego, cf. Loraux (1989: 29-53).

[40](#) Cf. Ovidio, Fastos 3.168-171.

[41](#) Cf. Ovidio, Fastos 3.196-235, 3.253.

[42](#) Cf. Ovidio, Fastos 3.255-258. Sobre Ares y las mujeres, cf. Pausanias. 8.48.4-5; García Quintela (1989: 280-291); Prieto (1989: 263-268); Vian (1963: 163).

[43](#) Aristófanes, Aves 698-700; Homero, Ilíada XVI: 187-188.

[44](#) Cf. Esquilo, Euménides 666.

[45](#) Cf. Hesíodo, Teogonía 125, 157-160. Según Padel (1992: 100-102) lo femenino, lo oscuro, la fertilidad y la tierra se vinculan en el pensamiento griego.

[46](#) Cf. Píndaro, Nemea 7.1.4; Homero, Ilíada XVI: 187-188.

[47](#) Cf. Pausanias 7.23.6.

[48](#) Las antorchas son uno de los atributos asociados a Ártemis (Calímaco, Himno a Ártemis. 11), también diosa de los partos. Esta deidad, como las Ilitías, trae la luz (Apuleyo, Metamorfosis 11.2); incluso usando su antorcha

(Antología Palatina 6.267). Según Mehl (2009: 200) la antorcha recuerda por el fuego a los dolores de la contracción pero es una alusión a la luz que acompaña el nacimiento.

[49](#) Cf. Platón, Teeteto 150b. Sócrates, hijo de comadrona (Platón, Teeteto 151b-c) se compara con las comadronas en el sentido de que él también hace “alumbrar” el pensamiento en sus discípulos. De hecho, su método de aprendizaje, la mayéutica (μαιευτική), deriva etimológicamente del término μαῖα, comadrona, cf. Chantraine (1968: 657-658).

[50](#) Con relación al cambio de estatus que supone la maternidad, cf. Demand (1994: 17); Mehl (2009: 193).

[51](#) La identificación del parto como un tránsito físico y social y período marginal es contemplada por el antropólogo Genep (2008: 67-71).

[52](#) Hipócrates, Parto de ocho meses 1.

[53](#) Cf. Sissa (1987: 100). Sobre el término παρθένος y otros relacionados con la virginidad, cf. Chantraine (1968: 858); Autenrieth (1891: 222); Homero, *Ilíada* II. 512-515; Aristóteles, *Política* 5.7.1306b.2.

[54](#) Acerca de la identificación de las jovencitas como animales susceptibles de domesticar, consultar: Jenofonte, *Económico* 7.10, que denomina “dócil” a su joven esposa (χειροθήης); Platón, *Leyes* 7.808d, que emplea este léxico para disertar sobre la educación del niño: “el niño es la más difícil de manejar de todas las bestias (δυσμεταχειριστότατον) [...] es necesario domarlo con muchos frenos”. Otras referencias a la juventud y a los animales indómitos: Píndaro, *Píticas* 2.7; Aristófanes, *Lisístrata* 1306-1307.

[55](#) Sobre las Βραυρώνια, cf. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 20-30, 1463-67; *Ifigenia en el Áulide* 1582-90; Higino, *Fábulas* 98.1-4; Phanodemus FGH 325 F14; Apolodoro, *Epítome* 3.21-22; Calímaco, *Himno a Ártemis* 262-65; Lloyd-Jones (1983: 97ss.); Kahil (1988: 80ss.); Perlman (1989: 127ss.); Sourvinou-Inwood (1990: 55ss.); Cambiano (1993: 110ss.). Con respecto a la osa en los ritos de Braurón, consultar: Brulé (1987: 257); Perlman (1989: 115-116); Sourvinou-Inwood (1990: 56). Con respecto a la osa como animal curótrofo, cf.: Eliano *Sobre la naturaleza de los animales* 2.19, 6.3; Opiano, *Cinegética* 3.160-169; Plinio, *Historia Natural* 8.36.126; Solino, *Colección de hechos memorables* 26.5.

[56](#) Esquilo, *Agamenón* 135-143; Diodoro de Sicilia 5.73.5.

[57](#) Calímaco, *Himno a Ártemis* 6-7.

[58](#) Aristófanes, *Paz* 392.

[59](#) Himnos homéricos 29.11.

[60](#) Himnos homéricos 29.10.

[61](#) Aristófanes, *Pluto* 1161.

[62](#) Himnos homéricos 29. 16.

[63](#) Aristófanes, *Pluto* 1155-1158.

[64](#) Himno homérico a Hermes 4.15.

[65](#) Aristófanes, *Pluto* 1153.

[66](#) Aristófanes, *Pluto* 1159.

[67](#) Himno homérico a Hermes 4.15.

[68](#) Homero, *Odisea* I.84.

[69](#) Calímaco, *Himno a Ártemis* 39.

[70](#) Himnos órficos. A Ártemis 903.

[71](#) Himnos órficos. 2.

[72](#) Himnos órficos. 36.

[73](#) Platón, Teeteto 149a-151c.

[74](#) Himnos órficos 28.4.

[75](#) Esquilo Coéforas 815-818.

[76](#) Cf. Vernant (1983: 138).

[77](#) Cf. Kahn (1978: 55).

[78](#) Cf. Kahn (1978: 55).

[79](#) Cf. Kahn (2010: 771). Plutarco (Deberes del matrimonio 138c-d) vincula directamente al hijo de Maya con otras deidades presentes en el matrimonio.

[80](#) Cf. Kahn (1978: 55-172).

[81](#) Cf. Bruit (1991: 401).

[82](#) Aristófanes, Pluto 1156; Himno homérico 27.2.

[83](#) Cf. Hesíodo, Teogonía 454; Himno homérico a Afrodita 5.22-24.

[84](#) A pesar de que tradicionalmente Hestia ha sido vinculada a lo estático, pueden observarse formas de movilidad de la deidad, cf. González García (2013: 4-7).

[85](#) Cf. Vernant (1983: 142).

[86](#) Cf. Vernant (1983: 152).

[87](#) Sobre el matrimonio como acto de comercio, cf. Vernant (1983: 151-153). Acerca de los regalos de boda que da el novio al padre, los ἔδνα, y el compromiso de esponsales, ἐγγύη, cf. Harrison (1968-71: 5-8); Vernant (1982: 46); Vêrilhac & Vial (1998: 229).

[88](#) Cf. Vernant (1983: 155).

[89](#) Con respecto a la pareja Hermes-Hestia, cf. Vernant (1983: 156); Carlier (2010: 806).

[90](#) Cf. González García (2010: 58). Sobre Hestia y la hospitalidad, cf. González García (2006: 48-58; 2010: 369-381).

[91](#) Cf. González García (2013: 11). Acerca de Atenea y la soberanía de Zeus, cf. Detienne y Vernant (1988: 159-166); Bermejo Barrera (1996: 47-74); González García (1996: 163-216).

[92](#) Artemidoro 2.37.

[93](#) Cf. Vernant (1983: 167). Según Autenrieth (1891: 263) el término ταμῖα se refiere a “house-keeper, stewardess”.

[94](#) Hesíodo, Teogonía 602-606.

[95](#) Cf. Vernant (1983: 144).

[96](#) Cf. Kahn (1978: 54); González García (2006: 59-61). Sobre el fuego de Hestia, cf. González García (2006: 58-61, 2010: 5-7).

[97](#) Himno homérico a Afrodita 21-30; Hesíodo, Trabajos y días 733-734.

[98](#) Cf. Vernant (1983: 144).

[99](#) Cf. González García (2010: 15).

[100](#) Cf. Rovatsou (1984: 14).

[101](#) Cf. Rovatsou (1984: 14).

[102](#) Acerca de las Ἀμφιδρόμια, cf. Laurens (1984); Paradiso (1988: 205-211); Gherchanoc (1998: 313-316).

[103](#) Platón, Teeteto 150b.

[104](#) Sobre exposiciones de recién nacidos en la Antigüedad, cf. Glotz (1906: 188); Cambiano (1993: 104); Fornis (2002: 275); Harlow & Laurence (2010: 46).

[105](#) Posteriormente los romanos adoptan la costumbre con ciertas variaciones, en las que las comadronas entregan al niño al padre tras encomendarse a la diosa Levana, cf. (Belmont 1973: 77); Corbier (2001: 54).

[106](#) Platón, Teeteto 149b.

[107](#) Platón, Teeteto 149b.

[108](#) Cf. Garland (1990: 66).

[109](#) Platón, Teeteto 150a.

[110](#) Hesíodo, Teogonía 459-461.

[111](#) Homero, *Ilíada* IX.453-456. Otro ejemplo homérico, Homero, *Ilíada* XIX.400-404. Fuera del ámbito helénico el gesto aparece en el mito hitita del nacimiento de Ullikummi, (Texto CTH 345), en Bernabé (2015: 188).

[112](#) Cf. Onians (1988: 175). Según este autor, “rodilla” en griego, γόυυ, en ocasiones puede intercambiarse por el término “generación”, aunque Chantraine (1968: 232-233) califica de arriesgadas las consideraciones de Onians sobre la relación entre γόυυ y términos referentes a la generación como γίγνομαι.

[113](#) El término Λοχία significa “la que tiene que ver con el parto”, cf. Chantraine (1968: 634).

[114](#) Homero, *Ilíada* XVI.185.

Bibliografía

Autenrieth, G. (1891) *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*, New York.

Belmont, N. (1973) “Levana, ou comment ‘élever’ les enfants», *Annales (HSS)*, 28e année, 1: 77-89.

Beekes, R. S. P. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Boston.

Bermejo Barrera, J. C. (1996) “Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, en J.C. Bermejo Barrera *et al* (coords.) *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid: 41-74.

Bernabé Pajares, A. (2015) *Mitos hititas. Entre Oriente y Occidente*, Madrid.

Blundell, S. (1995) *Women in ancient Greece*, Cambridge MA.

Boëls-Janssen, N. (1993) *La vie religieuse des matrones dans la Rome Archaique*, Roma.

Bruit Zaidman, L. (1991) “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en G. Duby (ed.) *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: 372-419.

Brulé, P. (1987) *La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’époque classique. Mythes, cultes et société*,

Paris.

Burguière, P., Gourevitch, D. et al. (1988) *Soranos d'Éphèse. Maladies des femmes. Livre I*, Texte établi, traduit et commenté, Paris.

Cambiano, G. (1993) "Hacerse hombre", en J-P. Vernant (ed.) *El hombre griego*, Madrid: 101-137.

Carlier, J. (2010) "Hestia", en Y. Bonnefoy (ed.) *Diccionario de mitologías*, Madrid: 805-807.

Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Cid López, R. M. (2007) "Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la Antigua Roma. El culto de 'Juno Lucina' y la fiesta de las 'Matronalia'", *Stud. Hist. Ha. antig.* 25: 357-372.

Corbier, M. (2001) "Child exposure and abandonment", en S. Dixon (ed.) *Childhood, class and kin in the roman world*, London: 52-73.

Dean-Jones, L. (1994) *Womens' bodies in Classical Greek Science*, Oxford.

Demand, N. H. (1994) *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, London.

Detienne, M. (1983) *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid.

Detienne, M. & Vernant, J. P. (1988) *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid.

Dumézil, G. (1956) *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles.

Dumézil, G. (1969) *Idées romaines*, Paris.

Fornis, C. (2002) *Esparta: historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona.

Gagé, J. (1963) *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles.

García Quintela, M. V. (1989) "Esparta versus Tegea: Entre la leyenda y la praxis social", *Gallaecia* 9/10: 267-305.

Garland, R. (1990) *The Greek Way of Life. From Conception to Old Age*, Ithaca NY.

Gennep, A. V. (2008) *Los ritos de paso*, Madrid.

Gherchanoc, F. (1998) "Le lien filial dans l'Athènes classique. Pratiques et acteurs de sa reconnaissance", *Mètis* 13: 313-344.

Glottz, G. (1906) *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris.

González García, F. J. (1996) "Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo", en J. C. Bermejo Barrera; F. J. González García; S. Reboreda Morillo (eds.) *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid: 163-216.

González García, F. J. (2006) "Del mégaron al pritaneo: el hogar y la comensalidad en la construcción ideológica de la ciudadanía en la Grecia antigua", en D. Plácido; M. Valdés et al (eds.) *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid: 45-66.

González García, F. J. (2010) "Hestia chez Homère: foyer ou déesse?", en D. Auger & Ch. Delattre (eds.) *Mythe et fiction*, Nanterre: 369-382.

González García, F. J. (2014) "Hestia: La virgen invisible", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 92 (1): 5-40.

Harlow, M. & Laurence, R. (2010) *A cultural history of childhood and family. In Antiquity* 1, Oxford.

- Harrison, A. R. W. (1968-71) *The Law of Athens.v.1. The Family and Property*, Oxford.
- Kahil, L. (1988) “Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque”, *CRAI* 4: 799-813.
- Kahn, L. (1978) *Hermès passe ou les ambigüités de la communication*, Paris.
- Kahn, L. (2010) “Hermes”, en Y. Bonnefoy (ed.) *Diccionario de mitologías*, Madrid: 770-778.
- Lacey, W. K. (1972) *The family in Classical Greece*, London.
- Laurens, A. F. (1984) “L’enfant entre l’épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique”, *DHA* 10: 203-51.
- Lloyd-Jones, H. (1983) “Artemis and Iphigeneia”, *JHS* 103: 87-102.
- Loraux, N. (1989) *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris.
- Mehl, V. (2009) “Le temps venu de la maternité”, en L. Bodiou (ed.) *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes: 193-206.
- Onians, R. B. (1988) *The Origins of European Thought. About the body, the mind, the soul, the world time and fate*, Cambridge.
- Oria Segura, M. (2015) “La maternidad protegida. Cultos y ritos públicos y privados en torno a la maternidad en el mundo romano”, en E. Ferrer Albelda & A. Pereira Delgado (coords.) *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad*, Sevilla: 143-162.
- Padel, R. (1992) *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, New Jersey.
- Paradiso, A. (1988) “L’agrégation du nouveau-né au foyer familial: les Amphidromies”, *DHA* 14: 203-218.
- Perlman, P. J. (1989) “Acting the she-bear for Artemis”, *Arethusa* 22: 111-133.
- Prieto, M. L. (1989) “Ares y las mujeres de Arcadia”, *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20-24 abril 1987)*, Madrid: 263-268.
- Rovatsou, A. (1984) “Naissances sans union d’amour”, *Pamiela* 5: 14-15.
- Sissa, G. (1987) *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris.
- Sourvinou-Inwood, C. (1990) “Lire l’arkteia-lire les images, les textes, l’animalité”, *DHA* 16, 2: 45-60.
- Vérilhac, A. M.; Vial, C. (1998) *Le mariage grec. Du VIe siècle av. J.-C. À l’époque d’Auguste*, Athens.
- Vernant, J. P. (1982) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid.
- Vernant, J. P. (1983) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona.
- Vernant, J. P. (2000) *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona.
- Vian, F. (1963) *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris.