

En la casa y en la calle: los tránsitos femeninos en la Atenas clásica

Indoors and Outdoors: Feminin Mouvement in Classical Athens

Irune Valderrábano González

Universidad de Santiago de Compostela, España

irune.valderrabano.gonzalez@usc.es

 <https://orcid.org/0000-0002-1776-2509>

Resumen:

A partir de testimonios antiguos como *Económico* de Jenofonte, es posible inferir la asociación de las griegas con el interior del οἶκος y de los varones con los espacios exteriores. Sin embargo, las salidas para honrar a las divinidades, como el caso de las Tesmoforias, las profesiones eminentemente femeninas, como las de comadronas y nodrizas; o las vendedoras del ágora evidencian la presencia de las mujeres fuera de su casa. Es sobre estos tránsitos y presencias femeninas entre los espacios privados y públicos, e interiores y exteriores, de la Atenas clásica sobre los que pretendemos reflexionar a través de las fuentes antiguas y examinando figuras como las casadas del hogar o las prostitutas de las calles.

Palabras clave: Οἶκος, Esposa, Comadrona, Nodriz, Prostituta, Ágora, Telar

Abstract:

From ancient texts such as Xenophon's *Oeconomicus*, it is possible to infer the association of Greek women with the interior of the οἶκος and of men with the external spaces. However, the visits to honour the divinities, as the Thesmophoria, the eminently female professions, such as those of midwives and nurses; or the saleswomen of the agora are evidence of the presence of women outdoors. It is on these female transits and presences between private and public, interior and exterior spaces of classical Athens that we intend to reflect, through ancient sources and by the analysis of figures such as home's married women or street prostitutes.

Keywords: Οἶκος, Wife, Midwife, Nurse, Prostitute, Agora, Loom

Recepción: 10 octubre 2024 | **Aceptación:** 10 febrero 2025 | **Publicación:** 1 febrero 2026

Cita sugerida: Valderrábano González, I. (2026). En la casa y en la calle: los tránsitos femeninos en la Atenas clásica. *Synthesis*, 33(1), e172. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe172>

1. Introducción

Tradicionalmente, la historiografía del mundo griego antiguo ha establecido una separación nítida entre los espacios habitados y vividos por hombres y mujeres en la polis. Fundamentándose en fuentes textuales como Jenofonte, sistemas políticos como la democracia ateniense, actividades como la guerra, testimonios iconográficos, o figuras míticas como Penélope, los helenistas construyeron la imagen de una sociedad articulada a través de la separación física y funcional de los sexos, y en la reclusión de la población femenina.¹

No puede negarse que la cultura helena antigua favorece la adopción de estas conclusiones. No obstante, diversas helenistas “alzaron la voz” contra esta imagen prefigurada y unívoca de la mujer griega. Fue el caso de Pauline Schmitt-Pantel (1984, p. 102), quien en su ensayo “La difference de sexes, histoire, anthropologie et cité grecque”, apuntaba a la necesidad de desarrollar una nueva orientación crítica, con el protagonismo de las investigaciones antropológicas e históricas, para revisar algunos de los esquemas preestablecidos como la función de los géneros. Esta línea investigadora fue creciendo en importancia durante las últimas décadas, de la mano de autoras como Nicole Loraux (1981), Violaine Sebillotte-Cuchet y Sandra Boehringer (2013) o Ana Iriarte (2020), quienes observaron matices a este esquema. Por otra parte, la relevancia de la historiografía feminista, permitió determinar las condiciones de, en palabras de Iriarte (2020, p. 29), “el actual helenismo de sensibilidad feminista”, que diluye la clasificación canónica de la mujer con el interior y el hombre con la esfera pública. A partir de estas aproximaciones metodológicas se plantean diversos interrogantes al respecto. ¿Existía una distribución espacial rígida en función del sexo en la casa y la calle de la polis ateniense? Si era así, ¿qué lugares ocupaban las mujeres fuera del hogar? ¿Se compartían con los hombres? ¿Qué tipo de mujeres pueblan estos rincones?

En este sentido, autoras como Antonaccio (2000, pp. 518-519) señalan para Atenas, la existencia de cierta discordancia entre las noticias de los textos escritos y la evidencia arqueológica,² desajuste observado en alguno de estos documentos. Uno de ellos es el pasaje de Aristóteles (*Política* 15.1300a.13) donde el filósofo se pregunta: “¿Cómo es posible impedir que salgan las mujeres de los pobres?”. La cuestión evidencia lo que parece lógico, esto es, el tránsito de las mujeres, o, al menos, de algunas, en los espacios públicos.³

Así, nuestro estudio pretende observar el movimiento de algunas mujeres en la polis ateniense desde la comparación con el “ideal” de mujer reflejado en las fuentes literarias, concretamente en el *Económico* de Jenofonte. Esta imagen estereotipada presenta diversas variables, también observadas en otros textos, que expresan la realidad cotidiana de las mujeres de la Atenas clásica. Sin embargo, no pueden obviarse ciertos aspectos de las fuentes documentales que dificultan la comprensión de esta realidad. Nos referimos, sobre todo, a la autoría mayoritariamente masculina de los textos antiguos y al sesgo que generan. Conocemos aspectos de la vida de las griegas a través de los testimonios de los griegos que escribieron sobre ellas. Bien sea desde la tragedia o la comedia, bien desde la oratoria o la filosofía, el relato femenino en la Antigüedad, con sus valoraciones sociales y culturales, nos llega descrito y matizado a través de los hombres de estas sociedades patriarcales. Además, la diversidad de las fuentes transmisoras de estos discursos sobre las mujeres, incluyendo la tragedia y la comedia, ofrece una construcción de personajes femeninos que responde, a menudo, a la intención y características de la obra. De este modo, la aproximación a la vida “real” de estas mujeres se dificulta, aunque el uso y análisis de todas las fuentes disponibles se revele imprescindible.

2. El οἶκος de Iscómaco

En el presente apartado examinaremos los espacios femeninos del hogar partiendo de la casa de Iscómaco, interlocutor socrático en el diálogo, y analizaremos otras fuentes textuales y evidencias arqueológicas, para aproximarnos al sitio de la mujer en el hogar.

“La divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores (γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἐνδον), y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera (ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω)”. El pasaje citado pertenece al *Económico* (7.22) de Jenofonte, diálogo socrático del siglo IV a. C. La economía doméstica y la administración del οἶκος, esto es, la casa y hacienda con sus habitantes y esclavos, son los temas principales de la obra y los elementos a partir de los cuales es posible extraer valiosa información sobre los valores culturales griegos, como la ocupación de los espacios en función del género. En este punto, debe señalarse el contexto espacial y social del οἶκος de Iscómaco: el ámbito rural. El “hogar ideal” descrito por Jenofonte es una propiedad o hacienda rural próspera, para cuya administración, además de la propia familia, se precisa de mano de obra esclava, según apunta Pomeroy (1994, pp. 41-57). Así, este contexto rural del hogar descrito influiría, de modo obligatorio, en los movimientos femeninos aquí estudiados.

La conversación entre Sócrates e Iscómaco se inicia así: “¿Por qué, Iscómaco, tú, que siempre sueles estar muy ocupado, estás ahora sentado? Pues la mayoría de las veces te veo haciendo algo en el ágora” (7.1). El ciudadano responde: “Nunca paso el día dentro de mi casa (ἐν τῇ οἰκίᾳ), pues mi mujer (γυνή) se basta por sí sola para administrarla” (7.3). Los pasajes citados dividen claramente los espacios que Jenofonte, y posiblemente el pensamiento general de sus contemporáneos, reserva para marido y mujer. Iscómaco, varón y κύριος de su casa, ocupa el tiempo atendiendo sus menesteres en el ágora, es decir, en el exterior. La esposa, sin embargo, administra la economía doméstica, es decir, se queda en casa. Resulta relevante, en este punto, señalar el estatus de casada, γυνή, de la “administradora del hogar”. El οἶκος descrito disponía de esclavos y esclavas para ocuparse de las tareas domésticas, pero ninguno de ellos administraba u organizaba estas labores.

Iscómaco hace referencia a su esposa, su unión legítima y la finalidad del matrimonio: “Los dioses han unido con gran discernimiento esta pareja que se llama hembra y macho, para que tengan el máximo beneficio en su alianza” (7.18). Este provecho se manifiesta en la descendencia y el crecimiento de las riquezas en común, a través de las actividades distribuidas en función del sexo (mujer-varón) y el espacio (interior-exterior): “Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro (ἐνδον) de casa que estar de cotilleo en la puerta, mientras que al hombre le resulta más impropio estar dentro que cuidarse de los trabajos de fuera (ἔξω)” (7.30).

Recuperaremos posteriormente estas tareas “internas” y “externas” o, según Jenofonte, “femeninas” y “masculinas”. Ahora nos interesa reflexionar sobre la naturaleza del diálogo y su influencia en la configuración del hogar ideal. Mediante la figura de la esposa, Jenofonte dibuja un modelo de hogar fundamentado y articulado en las funciones y espacios de la pareja de esposos. Por un lado, el varón atiende a sus funciones políticas y económicas en el ágora, por el otro, la mujer se ocupa de las tareas domésticas. La figura del marido no es descrita con precisión, al contrario de la esposa. Así, Iscómaco afirma que la novia no había cumplido aún los quince años, vivía con sus padres bajo una estrecha vigilancia y llegó a su casa “sin saber otra cosa que hacer un manto [...] sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas” (7.5-6). De este modo, se observa la configuración del οἶκος de Iscómaco como un “hogar ideal” a través de la concepción, también ideal, de la casada: la joven que transita desde la casa paterna a la casa del marido, dispuesta a ser tutelada o, para ser más exactos, educada nuevamente por el varón.

Esta configuración se vio apoyada por otros testimonios griegos más antiguos, caso de la épica homérica con el personaje mítico de Penélope. La esposa de Odiseo crea, con su iconografía y fuentes textuales un “cliché” sobre la mujer griega tejiendo recluida en el interior del hogar, bien adaptada a la percepción de la arqueología decimonónica (Iriarte, 2020, p. 51). El célebre pasaje de la *Odisea* (21.355-359) donde su hijo Telémaco le ordena recogerse en sus habitaciones, “tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca”, es buena muestra de ello.

Si centramos el tema en el espacio, la idealización de la obra se expresa nítidamente en el gineceo, concepto tradicionalmente interpretado por la historiografía como lugar de reclusión femenina dentro del hogar. Jenofonte (9.5) se refiere a estas habitaciones: “Le mostré también el alojamiento de las mujeres (γυναικωνίτιν),

separado por una puerta con cerrojo del de los hombres (*ἀνδρωνίτιδος*). Otras fuentes mencionan estos espacios y los asocian a la idea de encierro. El trágico Esquilo (*Coéforas*, vv. 877-880): “¡Descorred los cerrojos que aseguran las puertas de las estancias de las mujeres (*γυναικείους*)!”, y el comediógrafo Aristófanes (*Tesmoforiantes*, v. 408): “Ponen ahora en nuestras habitaciones (*γυναικωνίτισιν*) cerrojos y llaves para cuidarnos”, son buena muestra de esto. Los textos de oradores como Lisias (1.9), también muestran la articulación espacial a partir de estas habitaciones. En el discurso de defensa del asesinato de Eratóstenes, el marido traicionado, Eufileto, describe la distribución habitacional de su hogar: “Poseo una casita de dos plantas iguales por la parte del gineceo y del androceo (*γυναικωνίτιν [...] ἀνδρωνίτιν*) [...] vivía yo arriba y las mujeres abajo”. Posteriormente, Plutarco (*Mor.* 257e) subraya la idea y añade la actividad textil cuando en su obra *Virtudes de mujeres* elogia a Aretafila: “Ella [...] cuando vio libre la ciudad, se recluyó al punto en el gineceo (*γυναικωνίτιν*) [...] El resto de su vida lo pasó tranquilamente en los telares con los parientes y amigos”.

Encontramos, así, en este espacio otro motivo que asigna a la mujer los lugares interiores del hogar, aunque convendría dilucidar si dichas estancias albergaban, al igual que el *οἶκος* de Jenofonte, aspectos simbólicos o ideológicos susceptibles de ser matizados. Es decir, si el discurso de segregación y reclusión mantenido por la historiografía del siglo pasado se corresponde con la realidad de la vida cotidiana griega. La cuestión se ha debatido azarosamente. Autores como Iriarte (1990, p. 23) niegan la asociación directa entre espacio privado y feminidad, y la reclusión física. Desde la arqueología, Picazo Gurina (2008, p. 75) señala la dificultad para determinar la existencia del gineceo y la simplificación excesiva al aceptar los binomios hombre-exterior y mujer-interior como elementos recurrentes de la polis, además de referirse a los espacios multifuncionales de las casas griegas.⁴ En esta línea, los estudios arqueológicos revelan la polivalencia de los espacios de las casas griegas mostrando, así, el carácter permeable, cambiante y flexible del *οἶκος* (Antonaccio, 2000, pp. 520-532). Asimismo, no debe obviarse la diversidad de los complejos habitacionales y las diferencias existentes entre las casas de grandes polis como Atenas y los *dēmoi* áticos. Nevett (2005, pp. 83-96) constató diferencias estructurales, como la existencia de más de una entrada desde la calle, en las casas de pequeños *dēmoi*, distribución que limitaría la posibilidad de control y reclusión de los residentes. De este modo y teniendo en cuenta sus observaciones, se podría inferir que las mujeres de centros pequeños y de ámbitos rurales no se encontraban recluidas, sino que salían a trabajar al campo. Además, sus investigaciones revelaron complejos de una sola habitación en los que, forzosamente, existirían contactos entre hombres y mujeres con una separación momentánea de los invitados varones (Nevett, 2011, 2023). Por su parte, Iriarte (2020, pp. 52-54) apunta a la jerarquía de poder como elemento más relevante que el género para distribuir los espacios domésticos e insiste en la interpretación del gineceo como espacio ideal y no arquitectónico, con una convivencia hogareña más flexible entre hombres y mujeres.⁵

Sin embargo, otras especialistas matizan la cuestión. Mariño-Calvo (2023, pp. 240-245) alude a la teoría de Llewellyn-Jones (2007) sobre el velado femenino y el techo doméstico,⁶ y advierte de la necesidad de no remitir únicamente a las fuentes arqueológicas obviando las textuales, puesto que, con matices, las fuentes literarias expresan una realidad. Así, la especialista admite la existencia del *γυναικεῖον* fundamentándose en fuentes literarias e iconográficas y apoya su teoría con los telares, instrumentos de grandes dimensiones que permanecerían fijos en un espacio (Mariño-Calvo, 2023, pp. 246-248).

Lo que revela el debate es la complejidad del tema y la dificultad de privilegiar unas fuentes sobre otras. Pese a percibirse el carácter “idealizado” del hogar de Jenofonte y la escasez de evidencias arqueológicas, otras fuentes expresan esta idea que, con matices, mostraría una realidad, esto es, la del control por parte de los varones de los movimientos y espacios femeninos. Otros motivos de la limitación de las salidas de las mujeres pueden encontrarse en las actividades femeninas dentro del hogar. Es el caso de la comedia *Lisístrata* (vv. 15-19), donde se describe la restricción de movimientos femeninos: “A las mujeres les es difícil salir de casa: una tiene que

ocuparse del marido; otra, despertar a un criado; otra, despertar al niño; otra, bañarlo; otra darle de comer”. Sin embargo, y pese a la ideología patriarcal y las tareas domésticas, algunas mujeres salían de casa. ¿Quiénes, cómo y por qué lo hacían?

3. “Ciudadanas” en la calle

Tras la exploración del rol femenino en el οἶκος ideal dibujado por Jenofonte, en el presente apartado abordaremos la presencia y funciones de las mujeres fuera del hogar. Parece claro y asumible que en multitud de ocasiones las mujeres debían traspasar la puerta del hogar y salir a la calle, según señaló Aristóteles (*Política* 4.15.1300a13). El Estagirita argumenta las salidas femeninas de este modo: “Los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres (γυναιξί) y de los niños como servidores” (*Pol.* 6.8.1323a23).⁷ El trabajo supondría, entonces, un motivo principal para los tránsitos de las mujeres.

El modelo de Jenofonte se quiebra, en cierto modo, al mostrar la necesidad de salir de algunos sectores sociales y señalar la condición de “privilegiada” de la esposa de Iscómaco, en cuya casa dispone de esclavos que le permiten administrar el hogar sin salir de él. Se plantean, así, dos condicionantes de las salidas femeninas. El primero es la pobreza unida inexorablemente a la actividad laboral. El segundo, el estatus social que permitiría a las mujeres de las clases privilegiadas quedarse en el hogar, y obligaría a las pobres a buscar sustento en la calle o en el campo, si nos referimos a un ámbito agrario, como sería el οἶκος de Iscómaco. En este sentido, la referencia entrecomillada del título del apartado a las “ciudadanas” no es una casualidad. Sabemos que los ciudadanos de la polis, en el caso de Atenas, eran varones y, a partir de la ley de Pericles del 451 a. C., hijos de un hombre y mujer ciudadanos. De este modo, y en el sentido más ortodoxo del concepto, no existirían mujeres ciudadanas puesto que se les negaba la participación política (al igual que a esclavos y metecos), aspecto que ha generado entre los especialistas contemporáneos un amplio debate sobre los términos que designan la ciudadanía en la polis y sus formas femeninas (Blok, 2017; Valdés Guía, 2017).

No es intención del presente trabajo profundizar en la discusión sobre la existencia de ciudadanas en la Atenas clásica, pero sí lo es señalar la relevancia del estatus al examinar la movilidad femenina. Sabemos que los varones en Atenas, fueran ciudadanos, esclavos o metecos, poblaban el ágora, el campo o los festivales religiosos, es decir, transitaban por las calles con independencia de su estatus social. Cabe preguntarse si para las mujeres la situación era equivalente o, como parecen sugerir las fuentes, las ricas permanecían en el interior, ajustándose, así, al canon cultural griego, y las pobres salían a trabajar y compartían espacio con los varones.

Para examinar estos aspectos, analizaremos, en los siguientes apartados, las actividades laborales de algunas atenienses y observaremos su condición social sin dejar de lado las tareas femeninas señaladas en el *Económico*, ante la posibilidad de leerlas como un reflejo de las actividades públicas femeninas. Comenzaremos, así, la argumentación evocando una de las principales tareas asignadas a las mujeres en el tratado de Jenofonte: “Sabiendo que había inculcado en la mujer y le había encargado la crianza de los niños recién nacidos, también le adjudicó en el reparto un mayor cariño hacia los recién nacidos que al hombre” (7.24), para estudiar, en los siguientes párrafos, a las profesionales de la crianza: parteras y nodrizas.

3.1. ¡Llama a la comadrona!

Sin duda, la comadrona griega, *μαῖα*, era una de esas mujeres que recorrían casas y calles. Algunas comedias de Aristófanes así lo muestran. Por ejemplo, en *Lisístrata* (v. 745) una de las “huelguistas” del ágora pretende volver a su casa simulando un parto y solicita: “Mándame a casa con la partera (οἶκαδὲ μαῖαν), [...] sin perder un momento”. La conversación entre el matrimonio formado por Blépiro y Praxágora en las *Asambleístas* (vv. 526-534) evidencia las salidas diurnas o nocturnas de las “parteras”: “(Blépiro): ¿Y entonces cómo es que con el alba cogiste mi manto y te fuiste sin decir palabra? (Praxágora): Una mujer, amiga y comadre, me mandó a buscar porque estaba con los dolores de parto”. En este caso, observamos que la ayuda no viene de una “profesional” en

la materia sino de una amiga, permitiéndose la movilidad nocturna de Praxágora, quien, entendemos, no se dedicaba al oficio de partera.

Los espacios laborales de las *μαῖαι* no dejan lugar a muchas especulaciones: las mujeres parían en casa. Las visitas domiciliarias eran preferibles para las pacientes que acudir al *ιατρεῖον* (Castelli, 2023, p. 45), especialmente en casos obstétrico-ginecológicos. El pudor de muchas féminas para ser reconocidas por médicos masculinos resulta evidente en el pasaje del *Hipólito* de Eurípides (vv. 293-296); ante sus padecimientos, la nodriza aconseja a Fedra: “Si estás enferma de algún mal que no se puede revelar, aquí tienes a unas mujeres (*γυναῖκες*) [...] si padeces una enfermedad que se puede dar a conocer a los hombres [...] referir el caso a los médicos (*ιατροῖς*)”. Esto pudo provocar que, como señala Demand (1994, pp. 64-66), los médicos consultaran a las mujeres, es decir a las comadronas, para tratar los trastornos femeninos.

De este modo, en el ámbito obstétrico dominado por mujeres, según aseveran King y Dasen (2008, p. 63), sería habitual que ellas actuaran como parteras para familiares y vecinas, resultando difícil determinar la figura de la comadrona profesional.⁸ En nuestra opinión, la afirmación es matizable. Si recogemos la aseveración de otras especialistas sobre el trabajo de las *μαῖαι*, más allá del parto y los cuidados del recién nacido (Demand, 1994, p. 64), la actividad de estas mujeres ocuparía una buena parte de su tiempo. No olvidemos la aseveración de Platón (*Teeteto* 149d) sobre las comadronas (testimonios confirmados, en época romana por el médico Sorano (1.4.9-35, 2.5)):

Pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos [...] ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar [...]

Por otra parte, la atención al parto no se limita al momento del nacimiento. La duración estimada de la fase pasiva del parto, esto es, su inicio, en la actualidad es variable (de horas a días), mientras que el período activo del proceso puede prolongarse hasta doce horas, sin olvidar el tiempo del expulsivo, de entre dos y cuatro de promedio (Who, 2018, pp. 35-39). Estos tiempos aproximados, propios de nuestra época y condiciones sociosanitarias, podrían modificarse en el caso, bastante común en el mundo antiguo, de madres muy jóvenes, en las que las intervenciones médicas se precisarían en mayor medida.

Evidentemente, no resulta pertinente trasladar datos actuales para interpretar sociedades antiguas, pero sí podemos plantear una aproximación al tema y reflexionar sobre el parto de una joven de unos quince años sin condiciones sociosanitarias “seguras”. Posiblemente, fuera cuidada por mujeres de su familia o vecinas de confianza, pero no sería extraordinario que precisara ayuda “profesional” durante su gestación. No resulta descartable que médicos y *μαῖαι* acudieran a la llamada de las gestantes durante el embarazo para, a modo de las consultas actuales, recibir consejos sobre alimentación y evolución del proceso, ni que las parteras acudieran en la fase activa del parto y permanecieran durante el expulsivo, nacimiento y alumbramiento de la placenta. Además, según relata Sorano (1.10, 2.13-15) en su tratado *Gynaecia*, la revisión del niño y sus primeros cuidados serían realizados por las comadronas, por lo que acompañarían a la madre durante estas horas e, incluso, realizarían alguna visita los días posteriores.

En resumen, y según nuestra opinión, la atención a una parturienta podría suponer para una *μαῖα* alrededor de doce horas (además de múltiples visitas durante el proceso), tiempo que esta mujer pasaría fuera de su casa en la casa de otra mujer. En el caso de los abortos, espontáneos o provocados, ocurriría algo parecido; el riesgo de sangrado, infecciones y muerte debidos a estos procedimientos demandaría la atención de “profesionales” en la materia, sin olvidar la labor de aprendizaje y adquisición de experiencia, que también exigiría a estas mujeres horas y días de preparación junto con otras *μαῖαι* mayores o médicos. Posiblemente, algunas de ellas compatibilizarían esta actividad con otras, además de las propias de su hogar, pero, desde nuestro punto de vista, resulta difícil negar la existencia, en gran medida, de comadronas “profesionales”.

En este punto, es necesario observar el estatus social de las mujeres que entraban y salían a hogares ajenos. Dejaremos de lado a las vecinas que tendrían acceso al οἶκος de sus amigas, para observar a las μᾶται profesionales.⁹ Los especialistas coinciden en que la mayoría serían libres, bien ciudadanas o metecas (Kosmopoulou, 2001, pp. 283-285; Laes, 2011, pp. 156-158). Muchas de ellas merecerían el respeto de la sociedad, como parece sugerir la figura de la madre de Sócrates, Fenáreta, una “excelente y vigorosa partera” (*Teeteto* 149a).¹⁰ Testimonios como el de Platón (*Teeteto* 149b) afirmando que la divinidad de los partos, la diosa virgen Ártemis, concedió el arte de parrear “a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella”, sugieren que las parteras no serían demasiado jóvenes. En este sentido, Cisneros Abellán (2022, p. 83-84) vincula este hecho con la restricción de movilidad de las jóvenes.¹¹

La epigrafía muestra otro ejemplo de una comadrona de origen libre en una estela del siglo IV a. C.: “Fanóstrate [...] de Mélite, comadrona y médico (μαῖα καὶ ἰατρὸς), yace aquí” (*IG II²* 6873). La inscripción menciona ambas profesiones, lo que aumenta las competencias médicas de Fanóstrate, posiblemente relacionadas con la obstetricia y la ginecología. La mujer es, además, ciudadana ateniense, como sugiere la mención del *dêmos*, puede que vinculada al padre o al marido (Kosmopoulou, 2001, p. 300). Es decir, en el caso de las comadronas, tenemos el ejemplo de mujeres libres que se trasladaban desde su casa al οἶκος de otra mujer y desarrollaban su actividad en los espacios interiores y domésticos.

Este caso de movilidad se diferencia, en cierto modo, de las otras mujeres que trabajan en casa: las nodrizas. Conocidas como τίτθῃ, para definir al ama de leche; o τροφός, el aya al cuidado del niño mayor,¹² el estatus condiciona su movilidad. Las τίτθαι eran, en muchos casos, mujeres libres o liberadas de la esclavitud. El orador Demóstenes (57.35) en uno de sus discursos sobre la condición de ciudadanía ateniense, así lo muestra: “Ahora encontraréis numerosas mujeres ciudadanas (ἀστὰς γυναικάς) que sirven como nodriza (τιτθευούσας)”, habitualmente por motivos económicos: “Como ella tuviese ya dos hijos pequeños, y mi padre se encontraba en una expedición militar [...] ella, pues se hallaba en apuros económicos, se vio obligada a ser la nodriza (τιτθεῦσαι) de Clinias, el hijo de Clídico” (Demóstenes 57.42-43). Las inscripciones dedicadas a nodrizas en el siglo IV a. C. muestran esta prevalencia, además de, ya en época romana, los contratos de las nodrizas (Bussès, 2015; Rubiera, 2019, pp. 208-210). En este caso y, teniendo en cuenta que tendrían sus propios hijos, muchas se desplazarían al hogar de los niños, mientras otras vivirían de forma permanente en su οἶκος.

No era el caso de la τροφός que, en la mayoría de las fuentes griegas, como la épica o la tragedia, son esclavas del οἶκος, por lo que su movimiento se restringiría al hogar del amo. Cabe señalar, sin embargo, la reflexión de Platón en su *Leyes* (7.789d-790a) donde refiere el movimiento de las nodrizas para criar a los niños: “¿Debemos obligar a las nodrizas [...] para estar acarreando continuamente a los bebés, al campo, a los templos o a la casa de los parientes, hasta que tengan fuerzas suficientes para estar de pie?”. No obstante, y pese a este ejemplo, encontramos en este primer grupo de mujeres que se mueven, un movimiento de un οἶκος a otro, en el que desarrollan las actividades que la esposa de Iscómaco realizaba en su hogar.

3.2. El ágora de las mujeres

En el presente apartado examinaremos la presencia femenina en uno de los espacios exteriores de la polis tradicionalmente interpretados como masculinos: el ágora. En el ágora se compraba y vendía, pero también se hablaba, escuchaba y debatía conformándose, así, un espacio de intercambio mercantil, político y cultural (Fauchier, 2023, p. 58). Los especialistas señalan la presencia masculina en las ágoras griegas, del mismo modo que las fuentes textuales subrayan tal división. Heródoto (2.35.2) se refiere así al pueblo egipcio:

Han adoptado en casi todos los costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos. Entre ellos son las mujeres, las que van al mercado y hacen las compras, en tanto que los hombres se quedan en casa tejiendo (γυναικες ἀγοράζουσι [...] ἄνδρες κατ’ οἴκους).

El historiador muestra su sorpresa ante lo que observa como una anomalía: las mujeres comprando en el ágora y los hombres tejiendo en el hogar. Respecto al segundo elemento, no disponemos de demasiadas fuentes textuales o iconográficas que asocien el hilado con los varones.¹³ Sin embargo, fuentes de naturaleza diversa nos ilustran sobre las actividades femeninas en el ágora. No perdamos de vista las funciones y capacidades asignadas a las mujeres por la divinidad, según Jenofonte (7.36): “Encargó a la mujer la vigilancia de los víveres”, o “recibir las mercancías que entren, repartir lo que haya que gastar”. Así, la administración de alimentos, mercancías y lana serán ocupaciones básicas de las mujeres en el οἶκος, actividades asociadas también a los mercados. ¿Desarrollaban, entonces, las mujeres en el ágora funciones propias de la esposa de Iscómaco? Analicemos la cuestión.

De nuevo, la comedia nos ofrece testimonios al respecto. En *Lisístrata* (v. 458) la protagonista hace un llamamiento desde la acrópolis ateniense: “Mujeres aliadas nuestras, salid de dentro: hortelanas, pasteleras, fruteras, verduleras, panaderas, pastoras”. En *Tesmoforiantes* (v. 300), Aristófanes menciona las trampas de “un tabernero o una tabernera (κάπηλος ἢ καπηλὶς)”,¹⁴ y menciona al “hijo de una verdulera (λαχανοπωλητρίας)” (v. 387). En *Pluto* (v. 426), el comediógrafo habla de “una posadera o vendedora de puré (πανδοκεύτριαν ἢ λεκιθόπωλιν)” y de “la tabernera del barrio (ἢ καπηλὶς)” (v. 435). También los textos de los oradores mencionan a estas mujeres: “vendedora de cintas (ταινιόπωλιν)” (Demóstenes 57.34).

En primer lugar, y como advierte Iriarte (2020, p. 78), aunque el léxico referido a las vendedoras sea limitado, es suficiente para atestiguar la presencia afianzada de la mujer en la venta al por menor, lo que coincide con la idea de Cohen (2016, p. 716) sobre la extensa participación femenina en los negocios de Atenas. De este modo, y centrándonos en uno de los términos referidos al carácter local del comercio, se observa una equivalencia simétrica entre καπηλός y καπηλὶς (D’Ercole, 2013, pp. 55-59).

Sobre estas vendedoras del mercado surgen varios interrogantes, por ejemplo, sus motivos y condición. Sin duda, muchas de ellas serían metecas (esposas o hijas), pero también encontraríamos ciudadanas de Atenas. De la necesidad económica, habla Aristófanes en *Tesmoforiantes* (vv. 444-458):

Mi hombre se me murió en Chipre, dejándome cinco criaturas que yo con fatigas iba sacando adelante, tejiendo coronas en el mercado de las flores [...] me voy a la plaza (εἰς ἀγορὰν), que tengo que trenzar veinte coronas de encargo para unos señores.¹⁵

Acerca de la condición de ciudadanas, Aristófanes (*Avispas*, v. 1396) comenta: “No te irás de rositas tras echarme a perder así la mercancía a mí, Mirtia, la hija de Ancilión y de Sóstrata”, mientras que Demóstenes (57.31) indica: “Las leyes, que ordenan que sea reo del delito de injurias quien reproche a cualquiera de los ciudadanos y ciudadanas su tráfico en el mercado (ἀγορᾷ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων)”. Así, la relación entre mujer y mercado es clara y no debía ser percibida negativamente (Serghidou, 2016, p. 92). Cisneros Abellán (2022, p. 233) señala, por su parte, la imposibilidad de distinguir en los espacios públicos de Atenas entre libres y esclavos, o de determinar la proporción de mujeres en el total de vendedores ni si eran un sector testimonial en el ágora; tampoco podría determinarse cuáles eran ciudadanas, metecas o esclavas, aunque gracias a la epigrafía podría afirmarse la prevalencia de las metecas entre las vendedoras.¹⁶

Otro de los aspectos relevantes es el tipo de mercancías vendidas por las mujeres. D’Ercole (2013, pp. 63-69) las clasifica en tres tipos de productos: alimentarios, textiles y cosméticos; y observa, así, la complementariedad de estos trabajos con los de la mujer en el οἶκος. La conclusión de la historiadora nos conduce a reflexionar sobre los espacios que ocupaban las vendedoras en el ágora y su posible segregación. Teofrasto (*Caracteres* 2.9) se refiere a esta posible segregación con el siguiente comentario: “Es también capaz de hacer, como si fuera un esclavo, las compras en el mercado de las mujeres (γυναικείας ἀγορᾶς)”. También Pólux (10.18) habla del mercado de las mujeres (εἰ γυναικείαν ἀγορὰν), al aludir al lugar donde comprar artículos femeninos. Estos testimonios podrían hacernos pensar en una zona del mercado reservado para las mujeres, idea contraria a algunas fuentes

que observan la cercanía entre los puestos del mercado, esto es, de hombres y mujeres: “Alguien pide un puerro para aliñar sardinas, la verdulera, mirándolo de soslayo, le dice...” (Aristófanes, *Avispas*, vv. 493-499). De este modo, y según concluye D’Ercole (2013, pp. 67-68), las mujeres se agruparían en las partes del ágora donde se vendieran alimentos y textiles, ocupación que no respondería a una separación intencional o jurídica sino de la especialización interna de los espacios, opinión compartida por Gottesman (2014, p. 38).

Esta teoría conduce, de nuevo, a matizar el concepto de segregación femenina también en los espacios exteriores y a establecer una conexión con los domésticos. Según D’Ercole (2013, p. 65), una buena parte de las mercancías vendidas por las mujeres eran fabricadas por ellas (cf. *supra* n. 15). En *Ranas* de Aristófanes (vv. 1346-1351) una mujer relata: “Me hallaba en mis propias labores, una cesta llena de lino tejiendo con mis manos y haciendo un ovillo para llevarlo a la plaza (εἰς ἀγορὰν) al alba y venderlo”. Se establece, así, una conexión entre el hogar y el mercado a través de los tránsitos laborales de las mujeres. Las evidencias arqueológicas parecen apoyar esta teoría. Picazo Gurina (2016, pp. 79-82) observa espacios dedicados a la producción artesanal relacionados con áreas domésticas en el Barrio Helenístico de la colonia de Rosas (s. IV-II a. C.) y en Olinto. En ambos yacimientos aparecen zonas en viviendas dedicadas a producciones no domésticas o a la venta posterior de los productos obtenidos, esto es, lugares que debían funcionar como tiendas y en los que cooperaban hombres y mujeres.

Esta conexión puede articularse a través del tejido, actividad femenina y doméstica por excelencia. Mirón Pérez (2007, pp. 272-273) y Picazo Gurina (2008, pp. 97-109) ya apuntaban al espacio doméstico como lugar de producción, sobre todo para la elaboración de tejidos, actividad de relevante contribución para la economía familiar y objeto de comercio a pequeña escala. Estas actividades generadoras de un diálogo entre la casa y el exterior muestran, como señala Mirón Pérez (2004, p. 71; 2014, p. 13), la interdependencia del οἶκος y la polis, y la constatación de un diálogo femenino entre el interior y el exterior, a través de, entre otras actividades, del tejido.

Finalizaremos el apartado explorando otras actividades del ágora ateniense en las que se observa una participación femenina indirecta: la política. Para esto, recordaremos otra de las competencias de la esposa de Iscómaco: “Encargué a mi mujer que se considerase ella misma como la guardiana de las leyes del hogar (γυναιῖκα καὶ αὐτὴν νομοφύλακα τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ)” (9.15). Como se expuso al inicio del apartado, en el ágora no solo se compraba, sino que también se debatía e impartía justicia. Evidentemente, las atribuciones legislativas correspondían a los ciudadanos de pleno derecho, es decir, y para el caso de la Atenas del siglo V a. C., a los ciudadanos varones. Sin embargo, las mujeres tendrían contacto con estas actividades en el exterior del hogar. Como refiere Fauchier (2023, p. 46), los espacios del comercio en el ágora eran lugares de sociabilidad abiertos a todos, ciudadanos, libres, esclavos y también mujeres que podrían estar informadas de las noticias y debates políticos por su presencia en el ágora. Así lo evidencia Aristófanes (*Asambleístas*, v. 245) con el personaje de Praxágora, quien al ser interrogada por su hábil oratoria responde: “En los tiempos difíciles viví en la Pnix con mi marido. Aprendí a fuerza de oír a los oradores”. De este modo, se podría afirmar que, especialmente las vendedoras, escucharían a tribunales, políticos y demagogos (Mirón Pérez, 2004, p. 71). Se muestra, de este modo, y como en el caso del οἶκος, el carácter multidimensional y polivalente de los espacios urbanos, según apuntaron Foxhall y Neher (2011, p. 497).

3.3. Chicas de fiesta

La participación de las mujeres en festivales y rituales religiosos antiguos está atestiguada y reconocida desde la historiografía del siglo pasado. Ya en la actualidad, Georgoudi (2005, pp. 69-71) observa en la religión un factor esencial de inserción femenina en la sociedad griega. Efectivamente, fuentes textuales y arqueológicas aportan

una extensa información sobre los variados ritos y funciones en ellos desempeñadas por las griegas (Dillon, 2002, pp. 14-21; Avramidou, 2015, pp. 2-21). En las siguientes líneas nos referiremos solo a algunas de estas festividades atenienses que consideramos excelentes ejemplos de la movilidad femenina, explorando en ellas sus vínculos con el οἶκος de vírgenes y esposas.

Iniciaremos este “trayecto” femenino en el mundo religioso durante la noche. Aristófanes (*Avispas*, vv. 238-240) evoca la oscuridad para robar a una posadera: “En nocturno garbeo le robamos sin que nos viera el rodillo a la posadera”; también en *Tesmoforiantes* (v. 208) se alude a las actividades nocturnas femeninas: “Parecerá que yo arrebató a las mujeres sus cometidos nocturnos (ἔργα νυκτερείσια)”. Los dos pasajes se refieren a tránsitos nocturnos en espacios exteriores, actividades también presentes en el ámbito religioso, en esta ocasión, por parte de las vírgenes de Atenas y, asimismo, vinculadas con Afrodita. El geógrafo Pausanias (1.27.3) describe uno de estos cultos femeninos atenienses:

No lejos del templo de la Políade viven dos vírgenes (παρθένοι),¹⁷ que los atenienses llaman arréforas. Estas viven durante cierto tiempo junto a la diosa, y cuando llega la fiesta, hacen de noche (ἐν νυκτὶ) lo siguiente: se colocan sobre sus cabezas lo que la sacerdotisa de Atenea les da [...] Hay un recinto en la ciudad de la llamada Afrodita en los Jardines.

Pausanias se refiere al rito de las Arreforías, protagonizado por niñas de la polis y de implicaciones de rito de paso de la adolescencia. El ritual recorre durante la noche lugares principales de la religiosidad ateniense, como la acrópolis, y tiene como protagonistas a estas chicas que, simbólicamente, “transitan” de la adolescencia a la madurez sexual (Calame, 2010, pp. 464-473). Uno de los aspectos de interés de este ritual se refiere al rol interpretado por el tejido. El gramático Harpocración (s. v. ἀρρηφορεῖν) advierte que estas chicas participan en el tejido del peplo ofrecido por la ciudad de Atenas a su diosa políade, Atenea, durante las fiestas más relevantes de la ciudad: las Panateneas. Junto a ellas, otras jóvenes παρθένοι (IG II² 1034-1036) y las ἐργαστίνας (Hsch., s. v. ἐργαστίνας) tejían el peplo, tarea supervisada por la sacerdotisa de Atenea Políade (Sourvinou-Inwood, 2011, pp. 264-305; Valdés Guía, 2020, p. 248).

Observamos el protagonismo de la actividad textil en la vida de las mujeres. Retomando a Jenofonte (7.5), Iscómaco recordaba que su mujer era ignorante de todo cuando vino a su casa como recién casada, salvo por lo que se refiere a la tejeduría: “Sin saber otra cosa que hacer un manto”. La elaboración del peplo es la primera fase del tránsito de las mujeres en la festividad de las Panateneas, donde las jóvenes *arréforas*, pasando por las *ergastínai*, hasta la sacerdotisa de Atenea Políade participan en la ofrenda principal de las festividades más importantes de la polis ateniense. En dichas festividades, con procesiones incluidas, toman parte otras jóvenes escogidas, las canéforas, κανηφόροι (Filócoro, *FGrH* 328F8). Del mismo modo, otras vírgenes atenienses son escogidas para ejecutar la ἀρκτεία, rituales del puerto de Braurón en honor a la diosa Ártemis y que suponen una transición simbólica de las jóvenes al matrimonio.¹⁸

Los tránsitos físicos se corresponden con los propios de la participación femenina en las festividades religiosas, con la particularidad de referirse a chicas escogidas (Sch. Ar., *Lys.* 645) y no al conjunto de las jóvenes, pero esta movilidad se extiende a otros santuarios con las mismas protagonistas: Ártemis y las παρθένοι. En el santuario de Halas Arafénides, en la costa oriental ática, la deidad es venerada con el epíteto de Taurópola, y en su culto se incluye una procesión nocturna: “En las Tauropolias durante la vigilia de las mujeres (παννυχίδος γυναικῶν)” (Menandro, *Epitrepontes*, v. 451). Sin duda, las fuentes hablan de un desplazamiento nocturno de mujeres en el marco de una festividad religiosa. Estas procesiones pudieron repetirse entre los santuarios de Braurón, Halas Arafénides y el Brauronión de la acrópolis ateniense, ejemplificando, de nuevo, el movimiento de las atenienses más allá del hogar.¹⁹

Las fuentes que disponemos no aclaran las condiciones del “viaje”, el tiempo de duración o la ruta seguida, cuestiones de las que otras festividades, las Tesmoforias, aportan más información. En estas fiestas

protagonizadas por mujeres casadas, la movilidad femenina resulta también evidente. Durante las festividades de tres días de duración, las mujeres casadas celebran en honor a Deméter diversos rituales y sacrificios con referencias a la fecundidad (Dimou, 2016). Para nuestro estudio, interesa observar la movilidad de las esposas que salen de su οἶκος para separarse de maridos e hijos y “recluirse” en el santuario conocido como Tesmoforió. Su ubicación en Atenas no resulta clara para los especialistas, y aunque muchos de ellos lo sitúan en la Pnix, otros, como Valdés Guía (2020, pp. 46-66), se inclinan por ubicarlo en el entorno del Areópago, sede principal del Consejo ateniense y de los tribunales. Para la historiadora, esta posibilidad enfatiza el paralelismo entre los actos políticos masculinos y los rituales femeninos, conformando a través de las Tesmoforias, espacios de deliberación y justicia de las atenienses. Esta teoría se fundamenta en fuentes como Aristófanes. El comediógrafo se refiere a este reparto de “magistraturas”: “Al Consejo de las mujeres (βουλῇ τὰδε τῇ τῶν γυναικῶν), siendo presidente Timoclea, secretaria Lisila, y ponente del decreto Sóstrata [...] que se celebre sesión de la Asamblea al amanecer el día de en medio de las Tesmoforias” (*Tesmoforiantes*, vv. 372-389). Otras fuentes alejadas de la comedia, como los discursos de oratoria, observan también esta toma de poder femenino en el marco del ritual: “Cuando nuestro padre la tomó por esposa, ofreció un banquete nupcial [...] Y las mujeres del demo [...] la eligieron [...] para presidir las Tesmoforias (ἄρχειν εἰς τὰ Θεσμοφόρια)” (Is. 8.19). El orador prosigue: “Si nuestra madre fuera tal y como nuestros adversarios pretenden [...] las mujeres de los otros *dēmoi* (δημοτῶν γυναικας) no la habrían escogido para celebrar las ceremonias con la mujer de Diocles y darle autoridad sobre los objetos de culto” (Is. 8.20). Se observa, así, en la justicia femenina otra prolongación de una de las competencias de la esposa ideal de Jenofonte (9.15), previamente comentada: “guardiana de las leyes del hogar”.

Siguiendo el hilo de Jenofonte, finalizaremos el presente apartado recordando otra de las encomiendas de Iscómaco: “También encargó a la mujer la vigilancia de los víveres” (7.25). Esta tarea no deja de evocar, en el ámbito religioso, a las figuras de las sacerdotisas, algunas de las cuales aparecen en sus estelas portando una llave, posiblemente, la del templo (Dillon, 2002, pp. 80-81).²⁰ Georgoudi (2005, p. 77-78) se refiere a la actividad ritual, organizativa y administrativa de las sacerdotisas, mujeres que la polis dota de poder de palabra, manejo del dinero o imposición de multas, en contacto con las autoridades cívicas y portadoras de la llave del templo, esto es, guardianas de la casa divina donde se albergan la estatua de culto, las ofrendas y el tesoro. Así, la esposa ideal de Iscómaco recorre, de nuevo, los exteriores del hogar.

4. Las paseantes de la noche

En páginas anteriores hemos analizado los tránsitos de las ciudadanas de Atenas. Se ha examinado la presencia fuera del hogar de mujeres, principalmente esposas y vírgenes, en su mayoría libres, aunque muchas de precarias condiciones económicas o extranjeras. Sin embargo, frente a estas presencias públicas “reguladas” a través de las actividades laborales o las celebraciones rituales, encontramos otras “pobladoras” de lo público: las prostitutas. Estas mujeres ocupaban espacios físicos y simbólicos en los márgenes de la sociedad, aunque, como las esposas en el exterior, también recorrían el interior de los hogares. Sobre ellas y sus tránsitos reflexionaremos en el presente apartado, observando sus vínculos con las calles y, a su vez, con el οἶκος.

Comenzaremos el análisis citando el célebre pasaje del discurso de Demóstenes *Contra Neera* (122): “En efecto, las heteras (ἑταῖρας) las tenemos por placer, las concubinas (παλλακὰς) por el cuidado cotidiano del cuerpo y las mujeres (γυναικας) para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de la casa”. Si atendemos a la cita podría establecerse una clasificación de las griegas en función de su vínculo con el varón. Sin embargo, otras fuentes clásicas y estudios contemporáneos desmienten esta situación; incluso el orador evidencia esta diversidad con la biografía de Neera. La hetaira junto a “siete mujerzuelas de muy niñas las compró Nicáreta, que era liberta del eleo Carisio [...] cuando hubo explotado la edad de cada una de ellas, vendió conjuntamente los cuerpos de todas” (Demóstenes 59.18-19). Con el paso de los años, Neera toma dos amantes hasta que otro, Frinión, compra su libertad (Demóstenes 59.29-339). Tras huir por ser “insolentemente maltratada” (Demóstenes 59.35), toma como “patrono suyo a Estéfano”, quien “da fianza por ella ante el

polemarco” (59.37-40). Así, la joven consigue la libertad: “Liberada mediante fianza por Estéfano y hallándose en casa de este, siguió ejerciendo el mismo oficio [...] pero cobraba honorarios mayores [...] so pretexto de que se encontraba ya en una situación aparente y vivía con un marido” (Demóstenes 59.41).²¹

El relato del orador resulta elocuente en cuanto a la diversidad de estatus y situaciones de las prostitutas griegas. Esclavizada desde niña, comprada por sus amantes y liberada posteriormente, la hetaira Neera pasa por el estatus de esclava, asignada habitualmente a la figura de la πόρνη;²² el trabajo de la hetaira, como acompañante en banquetes, y la mujer libre prostituida en su casa. De este modo, la clasificación entre hetairas, como prostitutas de “alto nivel” y πόρναι, esclavas de bajo estatus, no puede aplicarse rígidamente, en consideración al variado perfil de la prostitución helenica, que incluye esclavas, libertas, metecas y ciudadanas atenienses (Cisneros Abellán, 2022, pp. 135, 144-152).²³ En esta clasificación, se constata, asimismo, el estrecho vínculo con los espacios por ellas habitados. De este modo, observamos el caso de las mujeres libres que trabajan desde el interior de su hogar, como es el caso de Teodota, en cuya casa Sócrates visita. El filósofo pregunta a la mujer por sus ingresos a lo que la hetaira responde: “Si algún amigo está dispuesto a ayudarme, ese es mi medio de vida” (Jenofonte, *Memorables*, 3.11.2-4).

Sin embargo, también en la Antigüedad griega, las prostitutas eran “mujeres de la calle”. Así lo atestiguan los nombres que las identifican, Frínico (fr.34 K.-A.) se refiere a “la que pasea por la ciudad (περίπολις)” y a “la corredora (δρομάς)”. Teognis (1.581-582), por su parte, habla de la “mujer callejera (γυναικα περίδρομον)”, y Pólux (7.202), de “la del tejado (στηγίτιν)”.²⁴ Se manifiesta la connotación negativa de estas mujeres a través del señalamiento de sus tránsitos en los espacios públicos alejadas del interior del hogar, aunque fuera del οἶκος de las casadas, las prostitutas vivieran y trabajaran.

Como en el ámbito de la clase social, la prostitución no se circunscribía a un área determinada de la polis ateniense, sino que era ubicua, pudiéndose encontrar en talleres, posadas, prostíbulos, calles o casas particulares (Kapparis, 2019, p. 302). El πορνεῖον, burdel asociado a la prostitución más baja en el que trabajaban esclavas, podría encontrarse en puertos, o zonas de alto flujo de personas, como el Barrio del Cerámico en Atenas, aunque no fueran, necesariamente, los lugares más habituales de trabajo de las prostitutas (Cisneros Abellán, 2022, p. 140). Aparecen también términos eufemísticos como οἶκημα habitaciones pequeñas (Kapparis, 2019, p. 294): “Esos de ahí que viven en los burdeles (τῶν οἰκημάτων)” (Esquines 1.74), o ἐργαστήριον: “La ley que no permite aprehender como adúltero de esas mujeres, de cuantas se exponen en un lupanar (ἐργαστήριον) o se venden manifestamente” (Demóstenes 59.67); este último referido como taller de trabajo (Cisneros Abellán, 2022, p. 151).

En este sentido, Glazebrook y Henry (2011, pp. 34-36, 46, 54) observan la inexistencia de restos de burdeles contruidos para tal fin y confirman la definición de los espacios a través de las personas y sus actividades; incluso advierten de la multifuncionalidad de los sitios donde se practicaba la prostitución. Kapparis (2019, pp. 298-302), por su parte, coincide con esta apreciación e identifica el prostíbulo, esencialmente, como un lugar público.

La diversidad de los lugares de prostitución junto con uno de sus términos eufemísticos, ἐργαστήριον, esto es, ‘taller’ (Chantraine, 1968, p. 365), nos conduce a una reflexión sobre el tipo de trabajo desarrollado en estos prostíbulos. Una de las actividades vinculadas a las prostitutas por las fuentes textuales, iconográficas y arqueológicas es el tejido. El epigrama helenístico atribuido a Nicarco (*AP*. 6.285) presenta a una joven que cambia la actividad textil por la prostitución:

Nicáreta, sierva que fue de Atenea, aplicada a la lanzadera y a tejer sin reposo, para Cipris quemó en una pira el cestillo [...] “Adiós, menester miserable de pobres mujeres [...]” y la niña eligió [...] el dulce vivir entre fiestas y cortejos.

También el autor anónimo de otro epigrama muestra una hetaira tejedora: “A hurtadillas Filenion dormía abrazada a Agamedes y con ello un manto gris se estaba haciendo. Cipris fue tejedora ella misma” (*AP*. 6.284).

El epigrama asevera que la diosa Afrodita, diosa venerada por las prostitutas (Faraone, 2006, pp. 209-215), también tejía, vinculándose, así, ambos dominios (Fischer, 2013, pp. 250-259).²⁵ Los especialistas contemporáneos coinciden con esta asociación. Edward Cohen (2006, pp. 102-105, 721-722) señala el patrón de múltiples tareas del trabajo esclavo, por el que muchas mujeres ejercerían como prostitutas y tejedoras, sin olvidar la tradicional asociación ateniense entre el trabajo de la lana y la sexualidad femenina (Wrenhaven, 2009, p. 371). Por otra parte, variadas evidencias como escenas vasculares o restos arqueológicos de pesas de telares en espacios considerados *πορνεία*, refuerzan este nexo.

Sobre las imágenes vasculares de estas *spinning hetaira*, como algunos autores las definen, Neils (2000, pp. 208-213) toma como ejemplo una hidria de figuras rojas del siglo V a. C. conservada en el Museo de Copenhague (*ARV*² 1131.161, National Museum Copenhagen 153) y atribuida al Pintor Washing, donde una mujer desnuda teje frente a otra sentada con un manto (la proxeneta).²⁶ Wrenhaven (2009, pp. 370-384), por su parte, estudió la asociación entre los dos ámbitos, prostitución y tejido, a través de las imágenes de hetairas con cestos colgados de las paredes, la evidencia arqueológica del Edificio Z del Cerámico y las manumisiones áticas de las que es posible inferir la identificación del término “trabajadoras de la lana (*ταλασιουργός*)” con las prostitutas. Glazebrook y Henry (2011, pp. 46-50) observaron, asimismo, las evidencias de producción textil en el Edificio Z 3 y también concluyeron que las esclavas de los *πορνεία* trabajarían el tejido, teoría apoyada por Fischer (2013, pp. 228-233).

Esta conexión acerca, al menos simbólicamente, a las prostitutas y a las mujeres respetables.²⁷ No obstante, esta aproximación se encuentra también en los espacios físicos cuando las hetairas entran en el *οἶκος* e incluso desplazan a las casadas. Así, el orador Iseo (3.14) asevera que “ni las mujeres casadas (*γαμεταὶ γυναικες*) van con los maridos a los banquetes (*μετὰ τῶν ἀνδρῶν ἐπὶ τὰ δεῖπνα*), ni les parece bien comer con extraños, y menos con los primeros que se encuentran”. Platón (*Leyes* 6.781c) apoya esta idea: “¿Cómo alguien en la vida real va a intentar obligar a las mujeres a ser contempladas consumiendo en público comidas y bebidas, sin hacer el ridículo?”.

Sin embargo, las hetairas, según relataba Demóstenes (59.33) acompañaban a los hombres al simposio: “Con ella iba a los banquetes, a cualquier parte donde se bebiera [...] con ella fue a casa de muchos al festín”. Estos banquetes no incluían únicamente a la aristocracia, pero sí mantenían fuera a las mujeres respetables, permitiendo el acceso a las prostitutas, quienes trabajaban habitualmente en las casas de sus clientes (Kapparis, 2019, pp. 275-284).

Esta participación de “mujeres de la calle” plantea un solapamiento de los espacios externos e internos y presenta la dualidad del *οἶκος*; de este modo, la relación del *οἶκος* y el simposio se constituye en términos de mediación entre el hogar y la comunidad, con el *ἀνδρῶν*,²⁸ mediando entre el exterior y el interior (Antonaccio, 2000, pp. 526-527; 2011, pp. 60-61). Siguiendo a Iriarte (2020, p. 137): “En estos casos, las profesionales ejercen en el ámbito privado, lo que implica otra forma de disipación de fronteras entre recinto interior-privado y ámbito colectivo”. Es decir, a través de sus tránsitos, en este caso desde la calle y los márgenes al interior de la casa, las mujeres configuran el diálogo entre los espacios de la polis.

Conclusión

En las páginas anteriores se ha observado la distribución cultural de los espacios vinculada al género en la polis ateniense. Múltiples y variadas fuentes textuales dibujaron un esquema espacial por el cual las mujeres respetables, vírgenes, esposas y madres, habitaban los interiores de la polis. En esta configuración ideal de los espacios femeninos, el *οἶκος* emerge como hábitat principal de las atenienses donde desarrollar las principales funciones de una mujer: administrar el hogar y criar a los hijos. Sin embargo, a través del examen de otros testimonios documentales e iconográficos, hemos podido constatar el carácter permeable del *οἶκος*. Contrariamente al concepto del hogar griego como el espacio cerrado y aislado del exterior propio de mujeres, mediante los tránsitos femeninos, ha sido posible mostrar el diálogo entre los espacios privados y públicos del

que forman parte las griegas. Como si de una “prolongación funcional” se tratara, las mujeres que administran casa y esclavos, y cuidan a sus hijos, cuando ocupan las calles, crían los niños de otras, venden y negocian en el ágora; guardan los tesoros de los templos, o protagonizan importantes ceremonias religiosas públicas. Es decir, salen al exterior en su vida cotidiana realizando las actividades que se desarrollan en el “hogar ideal”. No obstante, este diálogo entre espacios es bidireccional, de nuevo, a partir del tránsito de las mujeres. Así, no solo el οἶκος de las casadas “invade” los lugares públicos, sino que las calles de hetairas y prostitutas se introducen en los hogares gracias al simposio masculino. De este modo, las mujeres públicas, momentáneamente, ocupan su sitio en la casa de las griegas evidenciando que la solución de continuidad de los espacios femeninos y masculinos en la polis es, cuando menos, matizable.

Referencias

- Antonaccio, C. M. (2000). Architecture and Behavior: Building Gender into Greek Houses. *The CW*, 93(5), 517-533.
- Avramidou, A. (2015). Women Dedicators on the Athenian Acropolis and their Role in Family Festivals: The Evidence for Maternal Votives between 530-450 BCE. *Cahiers «Mondes anciens»*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens*, 6, 1-29.
- Blok, J. H. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Bussès, S. (2015). Breastfeeding Contracts in Graeco-Roman Egypt. Quantity and Quality Control of Human Milk. En I. Anagnostakis y A. Pellettieri (Eds.), *Latte e latticini. Aspetti della produzione e del consumo nelle società mediterranee dell'Antichità e del Medioevo* (pp. 73-92). MenSALKe.
- Calame, C. (2010). Jardins culturels et rites féminins d'adolescence. L'autochtonie athénienne en ses sanctuaires paysagers. *RHR*, 227(4), 459-479.
- Castelli, H. (2023). Entre *iatreion* et domicile du patient. Spatialiser la pratique médicale dans l'Athènes Classique. *DHA, Supp.*, 27, 191-215.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.
- Cisneros Abellán, I. J. (2022). *Dentro y fuera de casa. Las trabajadoras en la Atenas de los siglos V y IV a. de C.* Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- Cohen, D. (1989). Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens. *G&R*, 36(1), 3-15.
- Cohen, E. (2006). Free and Unfree Sexual Work. An Economic Analysis of Athenian Prostitution. En C. Faraone y L. McClure (Eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (pp. 95-124). The University of Wisconsin Press.
- Cohen, E. (2016). The Athenian Businesswoman. En S. Budin y J. MacIntosh (Eds.), *Woman in Antiquity. Real Women across the Ancient World* (pp. 714-725). Routledge.
- Cortés Gabaudán, F. (2017). ¿Seducción o prostitución? Lisias, *Defensa por el homicidio de Eratóstenes*. *Emérita*, 85(1), 27-48.
- Demand, N. (1994). *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. The Johns Hopkins University Press.
- D'Ercole, C. (2013). Marchands et marchandes dans la société grecque classique. En S. Boehringer y V. Sebillotte-Cuchet (Eds.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce Antique*. *Mètis* (pp. 53-71). Éditions de l'EHESS.
- Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Routledge.
- Dimou, A. (2016). *La déesse Korè-Perséphone: mythe, culte et magie en Attique*. Brepols.
- Faraone, C. (2006). Priestess and Courtesan. The Ambivalence of Female Leadership in Aristophanes' *Lysistrata*. En C. Faraone y L. McClure (Eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (pp. 207-223). The University of Wisconsin Press.
- Fauchier, L. (2023). Les espaces marchands dans l'Athènes classique. Des lieux de mobilisation et d'acquisition de savoirs politiques. *DHA, Supp.*, 27, 167-190.
- Fischer, M. (2013). Ancient Greek Prostitutes and the Textile Industry in Attic Vase-Painting ca. 550-450 B.C.E. *CW*, 106(2), 219-259.
- Foxhall, L. y Neher, G. (2011). Gender and the City before Modernity: Introduction. *Gender and History*, 23(3), 491-509.

- Georgoudi, S. (2005). *Athanatous therapeuein*. Réflexions sur des femmes au service des dieux. *Kernos. Supp.*, 15, 69-82.
- Giuman, M. (1999). *La Dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*. Longanesi.
- Glazebrook, A. y Henry, M. (2011). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*. The University of Wisconsin Press.
- Gottesman, A. (2014). *Politics and the Street in Democratic Athens*. Cambridge University Press.
- Iriarte, A. (2020). *Feminidades y convivencia política en la Antigua Grecia*. Síntesis.
- Kapparis, K. (2011). The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World. En A. Glazebrook y M. Henry (Eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE* (pp. 222-255). The University of Wisconsin Press.
- Kapparis, K. (2019). *Prostitution in the Ancient Greek World*. De Gruyter.
- King H. y Dasen, V. (2008). *La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Éditions BHMS.
- Kosmopoulou, A. (2001). 'Working Women': Female Professional on Classical Attic Gravestones. *The Annual of the British School at Athens*, 96, 281-319.
- Laes, C. (2011). Midwives in Greek Inscriptions in Hellenistic and Roman Antiquity. *ZPE*, 176, 154-162.
- Lewis, D. (2020). Labour Specialization in the Athenian Economy. En E. Stewart, E. Harris y D. Lewis (Eds.), *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome* (pp. 129-174). Cambridge University Press.
- Llewellyn-Jones, L. (2007). House and Veil in Ancient Greece. *British School at Athens Studies*, 15, 251-258.
- Loraux, N. (1981). *Les enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Maspero.
- Mariño-Calvo, V. (2023). El espacio doméstico de la actividad textil: la cuestión del γυναικείον. *DHA, Supp.*, 27, 239-251.
- Medina Quintana, S. (2019). Oficios maternales: la imagen de las nodrizas en la literatura latina. *DHA, Supp.*, 19(1), 193-203.
- Mirón Pérez, M.^a D. (2004). *Oἶκος y oikonomia*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua. *Gerión*, 22(1), 61-79.
- Mirón Pérez, M.^a D. (2007). Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia clásica. *Complutum*, 18, 271-280.
- Mirón Pérez, M.^a D. (2014). Entre la casa y el ágora: género, espacio y poder en la polis griega. *La Aljaba. Segunda época*, 18, 11-33.
- Neils, J. (2000). Others Within the Other: An Intimate Look at Hetairai and Maenads. En B. Cohen (Ed.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art* (pp. 203-226). Brill.
- Nevett, L. (2005). Between Urban and Rural: House-Form and Social Relations in Attic Villages and Deme Centers. En B. A. Ault y L. Nevett (Eds.), *Ancient Greek Houses and Households. Chronological, Regional, and Social Diversity* (pp. 83-98). University of Pennsylvania Press.
- Nevett, L. (2011). Towards a Female Topography of the Ancient Greek City: Case Studies from Late Archaic and Early Classical Athens (c.520–400 BCE). *Gender and History*, 23(3), 576-596.
- Nevett, L. (2023). *Ancient Greek Housing*. Cambridge University Press.
- Picazo Gurina, M. (2008). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Ediciones Bellaterra.

- Picazo Gurina, M. (2016). Familia y trabajo colectivo en las unidades domésticas griegas. En A. Delgado y M. Picazo Gurina, Marina (Eds.), *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida* (pp. 77-84). Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Picazo Gurina, M. (2017). Más allá de los estereotipos: nuevas tendencias en el estudio del género en arqueología clásica. *Arenal. Revista de historia de mujeres*, 24(1), 5-31.
- Pomeroy, S. B. (1975). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Schocken books.
- Pomeroy, S. B. (1994). *Xenophon "Oeconomicus" a Social and Historical Commentary*. Clarendon Press.
- Rubiera, C. (2019). El uso de las esclavas como nodrizas en la Roma antigua. Más allá de la figura simbólica. *DHA, Supp.*, 19(1), 205-220.
- Schmitt-Pantel, P. (1984). La difference des sexes, histoire, anthropologie et cite grecque. En M. Perrot (Dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible?* (pp. 97-119). Editions Rivages.
- Sebillotte-Cuchet, V. y Boehrerger, S. (2013). *Des femmes en action: L'individu et la fonction en Grèce antique*. Éditions de l'EHESS.
- Serghidou, A. (2016). Mujeres, trabajo y servidumbre en la Grecia Antigua. En A. Delgado y M. Picazo Gurina (Eds.), *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida* (pp. 85-94). Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Sourvinou-Inwood, C. (2011). *Athenian myths and festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Oxford University Press.
- Valderrábano González, I. (2021). *Al amparo de Ártemis. Virginidades humanas y divinas en la Grecia Antigua*. Editorial Universidad de Sevilla.
- Valderrábano González, I. (2023). Nodrizas y pedagogos: el saber del hogar en la Atenas democrática. *DHA, Supp.*, 27, 253-273.
- Valdés Guía, M. (2017). Fêtes de citoyennes délibération et justice féminine sur l'Aréopage (Athènes, Ve siècle Avant J.-C.). *Clio*, 45, 279-307.
- Valdés Guía, M. (2020). *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Editorial Universidad de Sevilla.
- WHO (2018). *Recommendations: intrapartum care for a positive childbirth experience*. World Health Organization.
- Wrenhaven, K. (2009). The Identity of the 'Wool-Workers' in the Attic Manumissions. *Hesperia*, 78(3), 367-386.

Notas

¹ Sobre la reclusión femenina en el mundo griego y su tratamiento en la historiografía, cf. Cohen (1989, pp. 8-9) y Picazo Gurina (2016, p. 78 y 2017, pp. 9-20).

² Debe señalarse, según apunta Antonaccio, que Atenas, ciudad con el repertorio de documentación escrita más amplio, no representa la realidad de todas las *póleis* griegas (2000, p. 521).

³ En este sentido, Pomeroy (1975, pp. 73-80) ya se refirió a los comentarios de Aristóteles sobre las salidas de las mujeres pobres al espacio público debido a su indisponibilidad de mano de obra esclava.

⁴ Antonaccio (2000, p. 527) señala la dificultad de identificar los espacios definidos como *ἀνδρωνίτις* y *γυναικωνίτις* por las fuentes en los registros arqueológicos.

⁵ En referencia al gineceo en Jenofonte (9.5), Iriarte (2020, p. 52) observa que la distinción se refiere a los esclavos, es decir, se vincula a la jerarquía de poder.

⁶ Llewellyn-Jones (2007, pp. 251-258) asevera que la vestimenta femenina en la Grecia antigua actúa como una extensión simbólica del espacio privado doméstico, en la que el velo se correspondería con el techo de la casa.

⁷ Debemos señalar la relevancia del trabajo esclavo en algunas economías domésticas, como el caso ya analizado del hogar de Iscómaco (Pomeroy, 1994, pp. 51-65).

⁸ Lewis (2020, p. 154) también opina que la actividad de la comadrona sería una profesión ocasional.

⁹ La tragedia nos ofrece un ejemplo de la ayuda de las vecinas en los alumbramientos. Clitemnestra pregunta a su hija por “la que te ayudó en las labores del parto”, a lo que Electra responde: “Yo misma me asistí, yo sola parí a mi hijo”, causando la estupefacción de su madre: “¿Tan aislada de vecinos se encuentra esta casa?” (Eurípides, *Electra*, vv. 1128-1130).

¹⁰ La mención a Fenáreta, para Kosmopoulou (2001, p. 300), sugiere que las comadronas serían ciudadanas.

¹¹ Sorano (1.4.12-25), por su parte, advierte que la comadrona debe ser vigorosa pero no forzosamente joven.

¹² El término griego *τίτθῃ* se traduce como ‘nodriza’ o ‘ama de cría’, referida concretamente a la alimentación, mientras que la voz *τροφός*, incluye la lactancia y la crianza del niño más mayor (Chantraine, 1968, pp. 1117-1118, 1134-1135). Sobre estas figuras cf. Medina Quintana (2019, pp. 198-201) y Valderrábano González (2023).

¹³ Encontramos un ejemplo en la mitología a través de la figura de Heracles como esclavo en la corte de Ónfale “vestido de una manera muy estrafalaria [...] con colores azafranados y púrpuras cardando lana” (Luciano, *Cómo escribir la historia* 10).

¹⁴ Sobre la terminología de *καπηλίσ*, esto es, ‘tabernera’, cf. Cisneros Abellán (2022, pp. 261-266).

¹⁵ Para Lewis (2020, pp. 137, 142) este pasaje muestra un ejemplo de una actividad profesional en el que la misma persona produce y vende el producto.

¹⁶ En este sentido, Gottesman (2014, pp. 57, 211) señala la mezcla de grupos sociales observable en el espacio del ágora y en la calle, donde el estatus de las personas era indeterminado.

¹⁷ La voz *παρθένος* se refiere a la joven virgen o chica casadera en contraposición con la *γυνή*, es decir, la mujer casada (Chantraine, 1968, p. 858).

¹⁸ Fuentes sobre los ritos de Braurón: Schol. Ar., *Lys.*, v. 645; Suda s. v. *arktos he Braurōniois*, Adler 3958. Sobre la *ἀρκτεία*, cf. Giuman (1999) y Valderrábano González (2021, pp. 78-102).

¹⁹ La relevancia de la participación femenina en los festivales de la polis, entre otros aspectos, debido al rol reproductor y guardián de la siguiente generación ha sido apuntada por Nevett (2011, pp. 587-588), quien señala la peligrosidad de estas peregrinaciones a las afueras de las ciudades.

²⁰ Las fuentes también repiten la imagen, en esta ocasión de la sacerdotisa Ifigenia “clavera (*κληδουχέιν*) de esta diosa” (Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, v. 1463).

²¹ Cortés Gabaudán (2017, p. 43) asevera que las ciudadanas que se prostituían en casa cobraban precios más altos.

²² El término *πόρνη* hace referencia a la prostituta con un sentido más peyorativo que la voz *ἐταίρα*, ‘compañera’ o *παλλακή*, ‘concubina’ (Chantraine, 1968, p. 888).

²³ Sobre este último grupo de mujeres, Fischer (2013, p. 220) señala la condición de pobreza, como advierte Luciano de Samósata en su *Diálogo de las heteras* (6.1): “No tenemos nosotras otro medio de vida, hija. ¿Es que no sabes de qué mala manera hemos ido viviendo estos dos años desde que murió tu bendito padre?”.

²⁴ Sobre la terminología de la prostitución griega en la Antigüedad, cf. Kapparis (2011, pp. 226-242).

²⁵ Afrodita se considera diosa de la seducción y protectora de las prostitutas: “¿Cómo habríamos pasado el invierno anterior de no ser porque Afrodita nos lo envió?” (Luciano, *Diálogo de las heteras* 3.3).

²⁶ Neils (2000, pp. 208-213) también interpreta como escenas de prostitución las imágenes de mujeres y hombres con una bolsa de dinero. Sobre ejemplos de estas escenas, cf. *ARV*² 889.166, Museo Hermitage 424; *ARV*² 1121.14, Heidelber 6415.

²⁷ Fischer (2013, p. 244) afirma que algunas de las prostitutas de condición libre trabajarían también en la industria textil buscando una apariencia de respetabilidad.

²⁸ El *ἀνδρῶν* se define como la ‘habitación de los hombres’ (Chantraine, 1968, p. 88) y, según Mirón Pérez (2014, p. 18-23), pudo ser un espacio polivalente y mixto, siempre vinculado conceptualmente al mundo de los hombres.