

LYDIE BODIOU Y VÉRONIQUE MEHL (Dirs.)

La religion des femmes en Grèce ancienne.

Mythes, cultes et société.

Presses Universitaires de Rennes, 2009.

282 páginas.

En 1987, Pierre Brulé publicó *La fille d'Athènes*, obra de referencia obligada no sólo en los estudios sobre la religión en Grecia sino en las investigaciones historiográficas sobre la historia de las mujeres, ya que Brulé aborda la religión, el culto, los mitos y los rituales situando a la mujer en el centro de sus reflexiones. En 2008, el congreso *La religion des femmes en pays grec. Mythes, cultes et société*, que se celebró en Cork (Irlanda), rindió homenaje al autor de *La fille d'Athènes* con ocasión de los veinte años transcurridos desde la publicación de esta obra y reconoció su carácter precursor y magistral.

El libro colectivo que en 2009 publica Presses Universitaires de Rennes, bajo la dirección de Lydie Bodiou y Véronique Mehl, no es una mera recopilación de las comunicaciones presentadas a dicho congreso, a modo de actas del mismo. A lo largo de las tres secciones y los catorce capítulos de *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société* existe un hilo argumentativo que abre camino a nuevas investigaciones. Partiendo de la definición que Brulé hace de la religión de las mujeres, este libro plantea el carácter difuso de la línea que separa lo religioso de lo profano en la antigua Grecia, donde el hecho religioso no constituye un cuerpo cerrado doctrinal sino un conjunto de mitos, rituales, comportamientos sociales y costumbres.

En particular, la obra que nos ocupa, se plantea investigar la trayectoria de las mujeres desde la *parthénos*, joven soltera, hasta la mujer anciana pasando por las figuras de la esposa y la madre. El prisma metodológico es amplio e interdisciplinar e incorpora aspectos arqueológicos, epigráficos, iconográficos y lexicológicos. Los interrogantes que recorren la obra plantean entre otras las siguientes cuestiones: ¿hasta qué punto el espacio del culto religioso es un espacio de expresión para las mujeres?, ¿qué visión proponen los hombres de la femineidad?, ¿qué desplazamientos opera el imaginario de los hombres al proponer, en el caso de las diosas, una forma sublimada y sesgada de lo femenino?

La primera parte del libro recoge cinco estudios sobre «Figuras femeninas: divinidades y heroínas»¹.

«La construcción de una heroína en el siglo V: Heródoto y Artemisia de Halicarnaso»², de Violaine Sebillotte Cuchet, es un trabajo que aborda un doble aspecto: la investigación sociológica sobre las mujeres del mundo griego y el proceso de elaboración de la figura de Artemisia como heroína, en tanto que este último permite desvelar aspectos de la relación entre los sexos en el s. V.

1 Des figures féminines. Divinités et héroïnes.

2 La fabrique d'une héroïne au V^e siècle: Hérodote et Artémise d'Halicarnasse.

«Subir al cielo: el beso de Calisto y de Ártemis en la mitología griega»³, de Sandra Boehringer, aborda el análisis de las desventuras de la hermosa Calisto transformada en osa y posteriormente en constelación, desde la perspectiva de la variante mitológica que plantea la metamorfosis de Zeus en diosa para besar y unirse a Calisto. Dicha variante conlleva la aparición en el mito de la homosexualidad femenina.

«Nausicaa, Ártemis y la palmera de Delos: las hermosas plantas del canto VI de la *Odisea*»⁴, de Philippe Monbrun; presenta un bello estudio sobre los encantos «botánicos» de la *parthénos*, cuyo interés había sido ya señalado por Pierre Brulé.

«Ártemis en la bahía de Cork o “cuando yo redoblaba el tambor en el camino de Braurón”»⁵, es el sugerente título del capítulo de Pierre Brulé, en el que se hace una referencia intertextual a *La paz* de Aristófanes y a las fiestas del santuario de Braurón en honor de Ártemis en las que, antes de la pubertad, las niñas atenienses exorcizaban el supuesto estado salvaje de la infancia «haciendo las osas».

«Ifigenia en Braurón: etiología poética y paisaje artemisano»⁶, de Claude Calame, toma también el camino de Braurón deteniéndose en el paisaje arquitectónico del conjunto consagrado a la diosa Ártemis, y probablemente a su *páredra*, o heroína asociada, Ifigenia. Se trata de un espacio metaforizado por la narración poética y dramática.

La segunda parte del libro reagrupa cuatro capítulos cuyo denominador común es el topos de «Nombres y palabras de lo femenino»⁷.

«La femineidad de las diosas vista a través de las epiclisis: el caso de Hera»⁸, de Vicienne Pirenne-Delforge y Gabriella Pironti, analiza cómo Hera asume estados específicamente femeninos a través de sus diferentes nombres: se llamó Pais, cuando aun era virgen, Telía, cuando desposó a Zeus, y Quera cuando, tras una disputa con Zeus, regresó a *Stymphalia* o Estínfalo. Las epiclisis de Hera muestran los *décalages* entre lo femenino de la esposa de Zeus y el de las mujeres mortales. En el templo de Zeus es esposa definitiva y enemiga íntima, al mismo tiempo. La eternidad de Zeus lo permite. Sin embargo, en el mundo inestable de los hombres, se trata de integrar como esposa a un elemento exógeno, una *parthenos*, incorporándola al *oikos* del marido. Este delicado proceso de integración es la obra de Telía. Y es de esta integración de la que habla el «Ciclo de Hera».

El segundo capítulo de esta segunda parte lleva por título «Los nombres teóforos compuestos femeninos en Atenas»⁹, de Jacques Oulhen. Se trata de un estudio estadístico, sobre una base de datos más amplia que la de los nombres teóforos femeninos, en el que se analiza la importancia del impacto de los dioses sobre lo cotidiano. Las muchachas griegas llevan el nombre de diosas o de heroínas, y con ello se intenta influir sobre su devenir como mujeres y madres, asociando sus valores deseables a las supuestas cualidades de estas diosas o heroínas.

3 Monter au ciel: le baiser de Kallistô et d'Artémis dans la mythologie grecque.

4 Nausikaa, Artémis et le Palmier de Délos: les belles plantes du chant VI de l'Odyssee.

5 L'Artémis en rade de Cork ou «Quand je tambourinais sur la route de Brauron».

6 Iphigénie à Brauron: étologie poétique et paysage artemisien.

7 Des noms et des mots du féminin.

8 La féminité des déesses à l'épreuve des épicleses: le cas d'Héra.

9 Les noms théophores composés féminins à Athènes.

A continuación, y siguiendo esta línea argumentativa, el capítulo «La religión y la *areté* de las mujeres. A propósito de las *Virtudes de las mujeres* de Plutarco»¹⁰, de Pauline Schmitt Pantel, se plantea la cuestión de cómo la vida religiosa sirve de contexto a la expresión de la virtud o el valor de las mujeres y en qué se diferencia esa virtud de la asignada a los hombres. Para Plutarco la *areté* femenina es ilustrada acudiendo a los momentos estelares de la memoria, negándosele así toda particularidad. Plutarco pone en escena una *areté* femenina capaz de defender a la vez la comunidad cívica en peligro y conservar el lugar asignado a las mujeres en la ciudad para conservar la identidad cívica. Pero existe un límite: el de la política, que la ideología de género no deja traspasar a las mujeres si no es bajo la forma de la burla y el ridículo.

Esta segunda parte del libro se cierra con el capítulo que lleva por título: «Poesía y política en el mito de la autoctonía ateniense»¹¹, de Claudine Leduc, quien siguiendo la vía abierta por Nicole Loraux, vuelve sobre el mito de la autoctonía ateniense a través de la poesía ritual. En Atenas, las *palaiá* de la comunidad, historias de antaño sobre seres sobrenaturales, están indisociablemente unidas a la poesía ritual cuya ejecución consiste en un canto ceremonial frente a un auditorio reunido para la ocasión para compartir una actuación religiosa, emocional, estética y sensual. Para estudiar hoy los mitos de la autoctonía de Atenas que hacen referencia al modelo de inteligibilidad de la propia ciudad, no contamos con los cantos del poeta que señalaba analogías y metáforas. Recurre por tanto Claudine Leduc a un estudio comparativo, siguiendo la metodología de Lévi-Strauss. Estudia así el mito según el cual cuando Hefesto intentó violar a Atenea, que buscaba un arma en su taller, el semen cayó en el muslo de la diosa, y, al intentar quitárselo ella, fecundó a la Tierra (Gea), y de ella nació Erecto o Erictonio («nacido de la tierra»). Gea, la madre tierra, ofrece su hijo a Atenea, que se convierte en la tierra cívica, nutricia (aunque no gestante) del pequeño Erictonio, como de todos los hijos de la ciudad. Atenea al acogerlo le da su estatus de ciudadano. El gesto de Atenea, que toma al niño en sus brazos y lo adopta, es el gesto fundador de la ciudadanía democrática ateniense. Atenea juega así el papel de padre y Gea el de madre, como una hembra animal. En contraste con este mito, su predecesor, Cecrope, ve la tierra como una gran madre. La ciudadanía, antes de ser de todos los ciudadanos, fue la de los *eudáimones* (miembros de las clases privilegiadas), poseedores de tierras. Sin embargo, las reformas de Solón, en el s. VI, exigieron una actualización de los *palaiá* o relatos de la comunidad sobre la relación del primer ciudadano con la tierra. La definición democrática de la ciudadanía se funda ahora en el nacimiento ciudadano y no en el hecho de detentar la propiedad de la tierra de la ciudad.

La tercera y última parte de la obra reagrupa cinco capítulos bajo el título general de: «Ritos de paso y transmisiones de lo femenino»¹². El primero de ellos: «Intimidades olfativas, afinidades electivas: mujeres, ritos y perfumes»¹³, de Lydie

10 La religion et l'arété des femmes. À propos des Vertus des femmes de Plutarque.

11 Poésie et politique dans le mythe de l'autochtonie athénienne.

12 Passages et transmissions du féminin.

13 Des intimités olfactives, des affinités électives: femmes, rites et parfums.

Bodiou y Véronique Mehl, sirve de introducción a los dos siguientes y plantea el hilo conductor común: «Cuando las jóvenes llegan a la flor de la edad»¹⁴, de Lydie Bodiou, y «Cuando llega el momento de la maternidad»¹⁵, de Véronique Mehl. Ambas autoras abordan el momento en que las jóvenes adquieren el estatus de esposas, tras haber sido «osas» (período de iniciación en el santuario de Ártemis en Braurón, hasta alrededor de los 10 años), «alétridas» (niñas de 10 años que molían el grano destinado a los panes sacrificiales en honor de Atenea), «arréforas» (hijas de ciudadanos nobles que contaban entre 7 y 11 años, portaban objetos sagrados en el desfile de las fiestas Panateneas y colaboraban en tejer el nuevo peplo de la diosa), «canéforas» o «hidrióforas» (portadoras de canastos y ánforas). Ahora, los rituales en los que confluye lo religioso y lo profano, sacralizarán el nuevo papel de estas jóvenes como mujeres, esposas y madres.

El enfoque común de ambos capítulos supone un intento de hacer público lo que pertenece al orden de lo íntimo y lo corporal, en particular, el perfume como instrumento privilegiado del culto.

L. Bodiou adopta una metodología interdisciplinar. Se basa en referencias de la *Antología Palatina* sobre el nuevo acicalado de la muchacha que pasa a ser joven casadera, en himnos homéricos a Deméter que desarrollan la metáfora floral referida a las jóvenes, en reproducciones de estatuas y ánforas, y en las ilustraciones que poseen ciertos objetos como los jarrones rituales para el baño nupcial. El perfume está siempre presente en la imaginería, ya que debe saltar a la vista que la niña ya es una mujer y los aromas que desprende su cuerpo simbolizan este hecho y también la riqueza de su familia. La escena visual y olfativa busca mostrar ante el mundo el cambio de identidad de la *parthénos*.

V. Mehl se centra en el momento de la maternidad para cuyo estudio las fuentes son escasas, excepto algunos escritos médicos, y la mayor parte de las referencias tienen como protagonistas a las diosas. Más abundantes son los testimonios sobre la suerte del niño o sobre las madres que mueren en el parto. Las fuentes ponen el acento en dos puntos clave: la impureza que acompaña al nacimiento y las ofrendas a las divinidades protectoras de la mujer en este trance que han permitido su supervivencia y la del recién nacido. La idea de la impureza del parto y de los días posteriores, en los que la mujer es vista como contaminada y contaminadora a través de su sangre, lleva a que éstas no puedan pisar los templos y pasen un período de aislamiento junto con las mujeres que han colaborado en el alumbramiento. Incluso durante el embarazo, las mujeres pueden ver limitado su acceso a los templos y a ciertos ritos. El nacimiento y la muerte se hallan cercanos en este paso difícil de la maternidad y se pide protección a los dioses como lo atestiguan numerosos epigramas votivos, en particular a Iliítia, protectora de las parturientas. Las ofrendas que se hacen permiten entrever el papel de los perfumes en la sexualidad y en la fertilidad. La relación entre los aceites, cuerpo graso, y la fertilidad es evidente. En una estela de Lamia (300 a. C.) aparecen, junto a otras ofrendas, el incienso y el mirto como regalos aromáticos a Ártemis, que esta vez

14 Quand vient l'âge fleuri des jeunes filles.

15 Le temps venu de la maternité.

no ha asietado a la madre con sus flechas sino que la ha protegido. En el *Himno homérico* a Deméter aparecen también ceremonias de purificación que muestran la necesidad de los griegos de conjurar el miedo a la muerte que acompaña a la maternidad y al nacimiento, y cuya finalidad es ritualizar el cambio social que supone la llegada de un nuevo ser. También sobre la mujer y la casa, se actúa con ceremonias purificadoras de aspersión de agua y perfumes compuestos por los mismos productos de los *phármaka* con virtudes purificadoras. El perfume como ofrenda purificadora, como adorno de seducción, como prenda de fecundidad o como adorno de fiesta, satisface tanto a los dioses como a los hombres cuando la ciudad debe recuperar su cemento de unión y cada uno debe volver a ocupar su lugar.

El siguiente capítulo «Regalos para las *nýmphai: dôra, anakalíptéria y epaúlia*»¹⁶, de Florence Gherchanoc, estudia los regalos ofrecidos con motivo de las bodas. Dichos regalos adquieren valores distintos según que sean ofrecidos por hombres o mujeres, y según cuál sea el momento en el que son ofrecidos, antes o después de la boda. F. Gherchanoc profundiza además en la identidad del donador y el sentido del presente

El último capítulo lleva por título «Del exilio al hecho de compartir lazos: la transmisión femenina de la pertenencia parental y religiosa»¹⁷ y su autor, Jérôme Wilgaux, se interesa por el papel de las mujeres en la perpetuación y la transmisión de las identidades parentales y religiosas. Muestra así el autor que el matrimonio no es sólo un intercambio sino que permite también establecer una comunidad entre familias y reforzar así la cohesión de la ciudad.

Lejos de ser una sociedad fragmentaria de pertenencias exclusivas, la ciudad griega se caracteriza de hecho por la multiplicidad de lazos, debido al número importante de grupos y de subdivisiones cívicas, pero también debido a los lazos plurales que unen a los individuos con sus familiares próximos en el seno de la *anchistéia*. Para los griegos, el matrimonio, lejos de constituir un mero intercambio o transferencia, permite establecer una comunidad entre familias (en Dicearco, la *phratría*), comunidad a la vez parental y religiosa. En este proceso, la mujer juega un papel esencial.

El libro concluye con una amplia bibliografía selectiva elaborada por Lydie Bodiou y Véronique Mehl.

María-Luisa Villanueva Alfonso

Profesora Senior de la Universitat Jaume I

16 Des cadeaux pour *numphai: dôra, anakalupteria et epaulia*

17 De l'exil au partage: la transmission féminine des appartenances parentales et religieuses