

Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SEMBLANZAS DE SEMI-CIUDADANÍAS GRIEGAS. SOBRE CRÍOS,
ANCIANOS Y FÉMINAS¹
(Sketches of Semi-Greek Citizenships: about Kids, Old People, and Females)

ANA IRIARTE (ana.iriarte@ehu.eus)
Universidad del País Vasco

RESUMEN – Este texto se vertebra al hilo de la serie de edades – tamizadas por la división sexual – que en la célebre definición de “ciudadanía plena” propiciada por la *Política* de Aristóteles, aparecen como “imprecisas” con respecto a la imagen rotunda del varón ateniense en su momento de plenitud.

PALABRAS CLAVE: ciudadanía griega, clases de edad, Aristóteles.

ABSTRACT – This text is organized in keeping with the series of ages which, sift through the sexual division, are not taken sufficiently into account in the famous definition of “full citizenship” promoted by Aristotle’s *Politics*. Aristotle’s classification proves “imprecise” regarding the emphatic image of the Athenian male in his prime.

KEYWORDS: Greek citizenship, age classes, Aristotle.

En la Antigüedad, a lo largo de varios siglos, las máscaras teatrales que portaban los actores – siempre hombres – de las célebres representaciones áticas, se refinaron extraordinariamente, fueron plasmando personajes con caracteres y estados de ánimo cada vez más precisos. Así lo explica, en el siglo II d.C., el célebre pasaje que Pólux de Náucratis dedica a este objeto-estelar de los escenarios, describiendo primero las máscaras de varones y sus franjas de edad, las femeninas a continuación. En un principio, dichas máscaras distinguían, *grosso modo*, las diferencias de sexo (masculino o femenino) y dos o tres edades: varón, anciano, joven (ἄνῆρ, γέρον, νεανίας), dama o doncella (γυνή, κόρη)².

Cuando los antiguos griegos escenificaban su tradición mítica y a sí mismos en el espacio teatral, se aseguraban de exhibir las diferencias de sexo y de edad de los

¹ Temáticamente, el texto que presento en adelante se sitúa en el ángulo de dos Proyectos I+D del MCI: “Clases de edad y de género en la antigua Grecia” (HAR2011-27092) y “Discurso y política en la Atenas clásica” (HAR2011-26191).

² Poll. 4.133-141, en la edición de Erich Bethe (1966), *Pollucis Onomasticon*, I-V. *Lexicographi Graeci*. Vol. IX,1. Stuttgart: Teubner, 241-243. Para este listado de máscaras femeninas y masculinas con sus respectivas categorías de edad, véase la sistemática recopilación de fuentes antiguas ordenada y comentada, ya en 1753, en el *Dictionnaire Universel raisonné des connaissances humaines*, editado por Fortunato Bartolomeo De Felice, s.v. Masque de théâtre. Para las máscaras teatrales y divinas estudiadas desde la antropología histórica: Vernant 1990, así como los estudios realizados, sobre la base de la iconografía propiamente dicha, por este helenista con Frontisi-Ducroux 1997. Una resumida presentación del tema puede encontrarse en Iriarte 1996a: 23-30. Las particularidades de la máscara, observadas desde el contexto enunciativo de las representaciones teatrales griegas, fueron investigadas por Calame 2000: 139-164.

protagonistas; es decir, se aseguraban de evidenciar dichos aspectos en detrimento de una “identidad” que singularizara los rasgos de cada uno de ellos: Agamenón o Creonte, Clitemnestra o Yocasta, Antígona y tantas otras figuras irrepetibles en cuanto a los razonamientos y acciones que les prestan las obras que hemos heredado.

Al iniciar nuestro recorrido sobre determinadas formas de articulación entre edades y sexos en la Grecia antigua, elegimos como emblema las rígidas máscaras del origen del teatro, siendo conscientes de que, en aquel universo, la edad y el género sexual constituían los dos rasgos diferenciales del exclusivo bípedo-parlante – insistiré en esta concepción – que era el Hombre en el pensamiento griego; y siendo también conscientes de lo mucho que, en aquel contexto histórico, el rostro de la experiencia individual – tal y como nosotros lo admiramos ahora – tendía a permanecer velado tras la normatividad y los conflictos del colectivo social.

Pues bien, como punto de partida, junto con el rígido elemento teatral que representa la máscara en los albores del teatro ático, nos parece oportuno considerar una muestra mucho más tenue de la representación etaria griega: la que proporciona la célebre ánfora ática de figuras negras, fabricada por Exequias en torno al 540-530 a.C., en la que Aquiles y Áyax “echan una partida” durante un momento de reposo en el frente de Troya³. Las lanzas de los dos guerreros más impetuosos del frente aqueo reposan informalmente sobre sus hombros, han depositado los escudos en el suelo, en cuanto al tercer elemento esencial del uniforme bélico, el casco, Aquiles lo porta sobre la cabeza, pero levantado hacia atrás, Áyax lo ha colocado junto a su escudo. Ambos héroes aparecen muy concentrados en un juego relacionado con los dados. “Cuatro”, dice Aquiles al lanzarlos, “tres”, dice Áyax.

Aquiles y Áyax, dos varones pertenecientes al mismo grupo de edad de los guerreros experimentados, se muestran frente a frente, propiciando, a primera vista, la imagen de dos compañeros de combate en todo semejantes. Pero una mirada más atenta revela significativas diferencias: el tono ligeramente cenizo del pelo de Áyax, el espesor de su barba, la ligera curvatura que presenta su espalda, así como el tamaño casi imperceptiblemente menor de su figura permiten apreciar a su contrincante Aquiles, en postura de ganador, como el más joven, fuerte y avisado de los dos.

Esta modelación minuciosa de la diferencia de edad entre dos destacados héroes de la guerra de Troya⁴ permite apreciar el interés del griego arcaico por los

³ Existe una inmensa bibliografía sobre este célebre vaso de figuras negras conservado en el Museo Gregoriano Etrusco Vaticano. Para una buena reproducción del mismo, nos limitaremos a remitir a *The Beazley Archive*, observando, no obstante, que la datación que éste procura (575-525) ha quedado obsoleta [“later 6th c.”]: Vide <http://www.beazley.ox.ac.uk/tools/pottery/painters/keypieces/blackfigure/exekias.htm>; http://mv.vatican.va/3_EN/pages/x-Schede/MGEs/MGEs_Sala19_04_056.html [acceso 15/09/2014].

⁴ Sobre las edades permanentes de los dioses griegos: Iriarte & Bartolomé 1999.

matices de la edad incluso dentro de una misma franja etaria y en un mismo género sexual. En capítulos posteriores, se precisarán otros tantos matices iconográficos con respecto al tema de nuestro libro colectivo, pero, para empezar a desbrozarlo, se impone acercarse a las fuentes literarias. Concretamente, revisaremos el texto esencial para las categorías de edad y de género que, en nuestra opinión, constituye el libro III de la *Política*, obra finalizada por Aristóteles – según afirman sus comentaristas – entre el 330 y el 323 a.C.

LOS AMBAGES DEL SEXO: SER VARÓN VARONIL O “SER ABSOLUTAMENTE”

El *ciudadano que lo es absolutamente* (τὸ πολίτης ἀπλῶς) por ningún otro rasgo se define mejor que por el hecho de *participar en el ejercicio de la justicia y de las magistraturas* (μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς)⁵.

En el último tercio del siglo IV a.C., Atenas sigue regida por una consolidada democracia directa, sistema – recordémoslo – en el que no hay ni jueces ni políticos profesionales, siendo los propios ciudadanos – varones a los que se les supone la capacidad física y mental necesarias para la defensa militar de la patria – quienes asumen rotativamente los diversos aspectos de la *arkhē*: la autoridad pública gestionada mediante un sofisticado sistema de asambleas, consejos y tribunales de justicia.

Considerando la peculiaridad de este contexto histórico, no es de extrañar que la primera piedra del orden institucional estructurado en/por la *Política* consista en determinar quién es ciudadano “absoluta o plenamente”: ἀπλῶς. Una cuestión medular con respecto a la que el filósofo asevera que “ciudadano” (πολίτης) es, ante todo y sobre todo, el que forma parte de los tribunales de justicia y de las magistraturas.

Esta definición aristotélica cuenta con una larga tradición crítica que se enraíza en la propia Antigüedad. Lo que se suele obviar con frecuencia es que dicha definición emerge como desembocadura de un listado de contra-definiciones – o, si se prefiere, de exclusiones – de la noción de “ciudadano” propiamente dicha.

Así, hacia el 330 a.C., el orden aristotélico establece, en primer lugar, que “no se es ciudadano en función del lugar en el que se reside” (pues metecos y esclavos comparten residencia con los ciudadanos). En segundo lugar, establece que “tampoco son necesariamente ciudadanos quienes disfrutan de los derechos jurídicos” (pues hay extranjeros domiciliados que pueden beneficiarse de los

⁵ Arist. *Pol.* 3.1275a. Este pasaje cuenta con una enorme historiografía que lo comenta desde la perspectiva político-social. En el ámbito español, destaca el amplio estudio realizado por Julián Marías para la edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, 1951: 1-72. La bibliografía sobre esta obra está bien recogida y actualizada en la edición de *Política* comentada y traducida por Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández 2005: 88-92.

mismos). Tras estas dos primeras negaciones rotundas, llega el tercer y más ambiguo punto de su argumentación: se refiere a los niños (παῖδας) que no han alcanzado la edad de ser alistados – entiéndase, principalmente, en los registros de sus correspondientes *démoi*⁶ – y a los ancianos (γέροντας) retirados – véase, que ya se han jubilado del ejército y de las instituciones gubernamentales. Con respecto a estos dos últimos casos, “puede decirse que son de algún modo ciudadanos, pero *no de forma absoluta* (οὐχ ἀπλῶς)”.

“Claro está lo que afirmamos (δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον)”, espeta finalmente Aristóteles, como para inhibir posibles *suspicias* en su entorno. Sentencia final que, como corresponde, despierta nuestra moderna suspicacia.

En el recorrido por la negatividad que deja tan claro que ciudadano es, ante todo, un no-esclavo, no-meteco, no-niño y no-anciano, se percibe una omisión sospechosa: el hecho de que ni siquiera bajo esta forma negativa llegue a contemplarse la posibilidad de una “ciudadanía en femenino”. Esta omisión, precisémoslo, no sólo resulta atronadora desde los usos democráticos del moderno Occidente, pues el argumento sobre la posible o imposible “ciudadanía femenina” aflora en la propia obra aristotélica⁷.

Antes de centrarnos en la señalada evasiva de Aristóteles, se impone un paréntesis para evocar a la pionera en la reformulación historiográfica del tema de la “ciudadanía ateniense” que fue Nicole Loraux, quien supo percibir hasta qué punto la noción ateniense de ciudadanía, lejos de basarse en la expulsión de determinados grupos de población, dependía de la permanencia de dichos grupos en los márgenes políticos de la ciudad⁸.

De hecho, como pionera sigue siendo evocada Nicole Loraux en la historiografía francesa más reciente sobre nuestro tema. Me refiero, concretamente, al último dossier de la revista *Métis*, cuyo capítulo introductorio elige evocar sus aportaciones a propósito de los mitos políticos atenienses: “[El tema del lugar e influencia de las madres en las ciudades griegas] fue especialmente abordado por Nicole Loraux desde la perspectiva de los mitos de autoctonía, los cuales excluyen a mujeres y madres como *medium* del origen de los hombres, dan cabida a la figura de la Tierra y permiten articular lo político y lo religioso”⁹.

Tras este obligado reconocimiento, para situar la evasiva de Aristóteles en la que vamos a detenernos, evocaremos lo que la historiografía especializada

⁶Para estos registros, Pélékidis 1962: 87.

⁷Esta cuestión ha alimentado una notable producción historiográfica, como tuve ocasión de recordar, por ejemplo, en Iriarte 1996b.

⁸Iriarte 2006 y 2009.

⁹Bonnard & Gherchanoc 2013: 10. Desde el helenismo lusófono, Fábio de Souza Lessa 2004 propicia una acertada perspectiva del universo femenino en el rito y en el pensamiento político atenienses.

considera ya una obviedad: que las nociones de ciudadanía griega no fueron estáticas y que, al ritmo de las oscilaciones de ésta, debió de hacerlo también la consideración, si no de las múltiples condiciones femeninas en las *póleis* – a menudo congeladas por el conservadurismo de la tradición que pesa especialmente sobre el universo mujeril – sí, al menos, la de las esposas oficiales, es decir, la de las madres – efectivas o en potencia –, de los ciudadanos propiamente dichos.

Que la condición de “ciudadana” distaba de ser un derecho adquirido para las atenienses, lo indica bien el que el término en sí no aparezca hasta finales del siglo V a.C. En las fuentes conservadas hasta hoy, el femenino *πολίτις* se filtra por primera vez en el lenguaje mito-político de la tragedia; concretamente, en la *Electra* de Sófocles (v. 1227). En esta pieza, escrita en el 420 a.C., la protagonista toma la palabra ante las mujeres designándolas como “ciudadanas” (*πολίτιδες*). Pocos años más tarde, en el 413 a.C., Eurípides hará eco a su predecesor en su propia *Electra* (v. 1335), mediante el procedimiento que actualmente denominamos “intertextualidad”¹⁰. Si bien debo recordar que en el 431 a.C. (diez años antes de que Sófocles estrenara su *Electra* y al menos uno antes de que se iniciara la *Política*) Eurípides ya había escenificado llamativamente el debate sobre la ambigua participación en la ciudadanía reservada a la mujer sirviéndose del personaje, derrotado y feroz, de Medea, cuya condición de extranjera determina la semi-ciudadanía de los hijos que le dio el griego Jasón¹¹.

En cuanto al escenario cómico, también se muestra de lo más explícito con respecto a este tema. Me refiero, ante todo, al pasaje en el que la ateniense Lisístrata (*Ar. Lys.* 648-651), encabezando el coro de mujeres griegas, se dirige al conjunto de la ciudadanía (*ὦ πάντες ἄστοί*) reivindicando el derecho femenino a aconsejar a la polis, es decir, a participar en su gobierno. Para sostener dicha reivindicación, el coro alude al hecho de haber sido “amamantada” (*ἐθρεψέ*)¹², “criada” por la ciudad, antes de enumerar los diferentes ritos iniciáticos que convierten a una niña en señora ateniense: ser arréfora a los siete años, moler el grano consagrado a la Patrona a los diez, disfrazarse de osa en honor de Ártemis para convertirse en una “hermosa muchacha” (*παῖς καλή*), en una doncella digna de ser canéfora en la procesión de las Panateneas¹³. Un relato de las iniciaciones

¹⁰ Esta querencia eurípidea, se manifiesta de forma particularmente sistemática y clara en la lectura del *Agamenón* de Esquilo que presenta *Troyanas* de Eurípides; al respecto, Iriarte 1994: 47-82.

¹¹ Para este hecho como móvil del célebre infanticidio en Eurípides, Iriarte 1989 y 2003.

¹² Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. *τρέφω*. Para las connotaciones políticas de esta imagen indisoluble de los mitos de autoctonía, véase la reflexión, relativamente reciente y fiel a la tradición historiográfica que la precede, de Leduc 2009.

¹³ Texto-faro para los ritos cívicos que integraban especialmente a las mujeres de diferentes grupos de edad es el capítulo “The Women’s Festivals” desarrollado por Harrison 1991 [1903]: 120-162. Desde los albores del siglo XX, el tema de los ritos cívicos relacionados con las categorías femeninas de edad ha sido muy atendido. Un reconocido especialista en el mismo es Pierre

femeninas que corona la maternidad, a la que la voz de la propia Lisístrata se refiere como el pago tributario que supone alumbrar ciudadanos, literalmente, “aportar hombres” (ἄνδρας εἰσφέρειω).

Son, en fin, algunas de las referencias literarias a la rizada representación griega de la mujer como parte integrante de la comunidad cívica que, lejos de reflejar una realidad social, la evocan trastocándola e invirtiendo abiertamente la praxis habitual del orador dirigiéndose a sus con-ciudadanos desde la tribuna política¹⁴. Lo que sí demuestran tanto las reivindicaciones de Medea y Lisístrata, como los usos trágicos de πολίτις, es que la “plena ciudadanía femenina” fue un imposible considerado con tesón por el imaginario ateniense¹⁵.

La prueba propiamente histórica de que, en pleno apogeo de la *pólis*, se maneja dicha noción, es la célebre ley del 451 a.C., promulgada para determinar que sólo sería ciudadano el nacido “de padre y de madre” ciudadanos. En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles informa, exactamente, de que, a propuesta de Pericles, los atenienses decretaron (26.4):

[...] que no participase de la ciudadanía (μὴ μετέχειν τῆς πόλεως) el que no hubiera nacido de dos ciudadanos (μὴ ἐξ ἀφοῶν ἄστοῖν ἢ γεγώνος).

En esta ocasión, Aristóteles se refiere al “ciudadano” sirviéndose del término ἄστος en lugar del de πολίτης. Elección ésta que resulta significativa, en la medida en que ἄστος es palabra perteneciente al derecho privado – cuyo femenino alude a la mujer en calidad de esposa, madre o hija de ciudadanos –, mientras que πολίτης remite, en particular, a las prácticas políticas de la ciudad¹⁶.

Brulé, cuyo libro *La fille d'Athènes*, se estructura según el orden de ritos iniciáticos evocados por Aristófanes en los versos que comentamos, 1987: 79-123 para las arréforas; 179-202 para los rituales de Braurón en los que las niñas deben “faire l'ourse” y 287-324 para las canéforas. Cf. para una revisión de las Brauronias por parte del mismo autor, entablando debate con la historiografía anglosajona sobre el tema: “Artémis en rade de Cork”, in Bodiou & Mehl 2009: 65-82. Como destacada especialista en el tema se impone también citar a la helena Sourvinou-Inwood, sobre todo, 1988. Cf. el estudio de las etapas de una vida femenina orientado principalmente por textos hipocráticos de Demand 1994, sobre todo, 107-112. Para un comentario ordenado sobre las etapas de la vida de quienes darán ciudadanos a la ciudad, es recomendable el subcapítulo “Nourrie dans le luxe et l'éclat” del artículo de la especialista en religión cívica, Bruit-Zaidman 1996: 35-53, on-line desde 2005: <http://clio.revues.org/431#tocto1n3>.

¹⁴ Cf., en el contexto, también en parte invertido de la utopía, el empleo de *politis* que hace Platón a la hora de defender la incorporación de las mujeres al ejército de la ciudad utópica: *Leyes* 7.814c.

¹⁵ Para “Le nom athénien”, véase Loraux 1981: 119 ss., en donde se estudia la asimetría establecida por el imaginario ateniense entre *dêmos athênaios* y *gênos gynaikôn* sobre la base de la inexistencia del femenino de *athênaios* que designaría a las atenienses. Cf. Mossé 1985: 77-79. Posteriormente, la problemática relación familia/polis fue abordada desde una perspectiva de género por Sebillotte-Cuchet 2006.

¹⁶ Sobre los dos términos en cuestión, Lévy 1985: 53-66.

Esta diferencia sutil es la que el filósofo trasladará en su *Política*, marcando explícitamente la distancia entre lo que es realmente un ciudadano y lo que se suele considerar como tal (3.1275b):

En la práctica, suelen definir como ciudadano al nacido de ambos padres ciudadanos (πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν) y no de uno solo, ya sea el padre o la madre (οἶον πατὴρ ἢ μητρός). Algunos llevan incluso más lejos la investigación de este aspecto, por ejemplo hasta dos, tres o más antepasados [...] Pero la solución es simple: si participaban en el régimen de acuerdo con la definición dicha, eran ciudadanos (εἰ μετείχον κατὰ τὸν ῥηθέντα διορισμὸν τῆς πολιτείας, ἦσαν ἄν πολῖται). Pues es imposible aplicar esa otra de hijo de ciudadano y ciudadana (ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος) a los primeros habitantes o fundadores¹⁷.

Así, tras haber omitido la cuestión de la “ciudadanía femenina” en la primera parte de su definición de “ciudadano pleno” – como hemos visto – Aristóteles inicia el segundo capítulo del mismo Libro III utilizando sin rodeos el término πολίτης. Eso sí, el pensador se asegura de utilizar dicho término en un contexto en el que define explícitamente como ciudadanos sólo a aquellos que participan activamente en política, es decir, a los varones en edad adecuada para decidir sobre los asuntos comunes de la ciudad. El caso femenino sigue resultando paradójico: la mujer no participa directamente en las diferentes actividades que conlleva la πολιτεία, al tiempo que disfruta de un reconocimiento como ciudadana en la medida en que transmite dicho título a sus hijos varones.

Tal sigue siendo, en definitiva, la brecha abierta en las fuentes clásicas – reacias a informar en una simple primera lectura sobre la vertiente femenina de la historia – por la que siguen filtrándose estudios más y más punteros a propósito del estatus político de las griegas que reúnen las condiciones para ser madres o de las que ya lo han sido, a propósito de la importancia de estas mujeres “en la legitimidad de la identidad social”, a propósito de “su lugar e influencia” en las πόλεις¹⁸.

Todavía un poco más alejada del título de ciudadana con plenos poderes, pero muy prometedora en cuanto a las funciones que realizará como tal, se encuentra la categoría etaria femenina a la que remite el término παρθένος. El arte y la literatura griegos explicitan, de muy diversas maneras, la gran estima cívica de la que gozaban las doncellas, promesas del florecimiento de la comunidad política. Así, los textos trágicos muestran la potencialidad atribuida a las muchachas en

¹⁷ Para la versión de la ley de Pericles del 451 a.C. que evoca aquí Aristóteles es ineludible el tratado de Patterson 1988, sobre todo, 82-128. Desde finales de la década de los 80, este pasaje de la *Política* fue muy estudiado desde la perspectiva de género. A título de ejemplos: Just 1989: 13-14, Sealey 1990: 11-49 o Cohen 1991: 71-75.

¹⁸ Retomando alguno de los propósitos de Bonnard & Gherchanoc 2013: 17.

el imaginario cívico evocando la fuerza del lazo de fidelidad que las une al *pater*, es decir, a la figura política del cabeza de familia y también jerarca de “la familia imaginaria” que forman los ciudadanos de una misma polis. Tales son los términos con los que Violaine Sebillotte-Cuchet (2006: 303-310) abordó la problemática de la controlada virginidad de las futuras madres de ciudadanos griegos.

Inversamente, en el presente volumen, Elsa Rodríguez Cidre considera la influencia determinante que para el orden social reviste la figura de la παρθένος dando cuenta del detonante de violencia que, en la obra de Eurípides, suponen matrimonios-sacrificiales como el de la doncella Ifigenia: objeto privilegiado de agresividad, la doncella puede aparecer, a su vez, como generadora de la misma en determinados contextos de corrupción institucional o social. Y, también en el presente volumen, Katia Obrist, atendiendo al amplio marco de los cambios político-sociales radicales que refleja *Trabajos y días*, recuerda hasta qué punto “la joven en proceso de tránsito hacia la edad adulta” encarna la liminalidad entre la fuerza salvaje de la naturaleza y la domesticadora cultura.

La etapa pre-matrimonial de la mujer griega resulta tan compleja e inquietante como, a su modo, lo es la del efebo, su equivalente masculino. Profundizaremos inmediatamente en estas dos edades intermedias, aunque cerremos, de momento, la inasible articulación que se da entre edad, ciudadanía y feminidad.

Al tiempo determinante para el orden político y excluida de las instituciones que lo sustentan, la consideración de la mujer griega resulta paradójica desde la mirada de las modernas democracias occidentales. “Ciudadanía pasiva” es la expresión que Claude Mossé (1979: 241-249) imprimió para explicar dicha consideración. En nuestro caso, el singular dinamismo que reconocemos en el acto – también político en Grecia – de “procrear ciudadanos”, nos conduce a hablar de condición de “semi-ciudadanía” inherente a la Mujer.

Dicho en otros términos, desde la conocida definición de ciudadano que citábamos como encabezamiento de nuestro texto, la exclusión política de la mujer es tan radical que ni siquiera se evoca; mientras que la prosecución del Libro III de la *Política* permite advertir que cuando el filósofo niega el reconocimiento de ciudadanía a los atenienses que no participan en las instituciones públicas, está tratando de sistematizar un estado de cosas que fue más que impreciso a lo largo de la época clásica¹⁹.

Entre el “viril ciudadano absoluto” y los “no-ciudadanos” que son los metecos y los esclavos hombres, viene a encajarse una importante franja de población que participa “en cierta manera” de la ciudadanía. En principio, el texto aristotélico sólo evocaba en estos términos a los niños y ancianos. Ahora bien, las reflexiones sesgadas que el mismo filósofo dedica a la posibilidad de “una cierta ciudadanía

¹⁹ Es la tesis del artículo de Mossé 1979 que acabamos de citar, sobre todo, 248-249.

femenina” nos han inducido a sumar a estos dos grupos etarios masculinos los de las mujeres en edad y condición de ampliar el cuerpo de la polis.

Desde esta convicción, pasamos a considerar el conjunto de edades-géneros que aparecen como “imprecisos” ante la imagen, rotunda y arrolladora, del varón en su plenitud absoluta.

LOS AMBAGES DE LA EDAD: DONCELLAS POTENTES Y DESEABLES MANCEBOS

... τὶ ἐστὶ τὸ αὐτὸ δίπουν, τρίπουν, τετράπουν.
¿Qué es lo que es en sí mismo bípedo, trípodo y cuadrúpedo?²⁰

Cuenta Diodoro de Sicilia que, ante el reto de descifrar este célebre enigma con el que la Esfinge – ogresa especializada en retar con su saber a jóvenes varones²¹ – dejaba perplejos a los tebanos, Edipo acertó a declarar “que se refería al Hombre (al “humano”: ἄνθρωπον), puesto que cuando es un tierno infante (νήπιον) anda a cuatro pies, cuando ha crecido (αὐξήσαντα) es bípedo, y de viejo (γηράσαντα) se sirve de tres pies, ya que utiliza un bastón (βακτηρία) a causa de su debilidad (ἀσθένημα)”.

Lo que ya no explicita Diodoro es que Edipo descifró el enigma casi con su sola presencia, pues su propio antropónimo evoca los “dos pies”, uno de los referentes cruciales sobre los que se erige el concepto griego de Hombre (observemos que, de hecho, δίπουν es el término avanzado en la citada versión del enigma). En otros términos, “el hijo de Layo pudo adivinar el enigma de la virgen sabia porque era el propio *dipous*, el hombre de dos pies nombrado Ὀιδίπους a raíz de la cojera que le produjo el haber sido expuesto al nacer con los pies amarrados”²². Lo que también significa que la respuesta más certera al enigma de la Esfinge es la encarnada por ese tal Ὀιδίπους, casualmente un varón autónomo, en edad de casarse y ejercer políticamente, como él lo hará en Tebas tras haber triunfado sobre el monstruo que imperaba en esta polis.

La solución del ancestral enigma asociado a la figura mítica de la Esfinge es más concreta de lo que parece anunciar el esquema clasificatorio elemental que divide el periodo de una vida humana en tres etapas: infancia, madurez y tercera edad. El desconcierto inherente a dicho enigma radica, ante todo, en la desencaminada asimilación que sugiere entre lo que podría ser un animal, un objeto incluso, y el sujeto humano. La ogresa de Tebas trata de burlar, nada menos, que el sistema de oposiciones elementales establecido entre objeto-ser viviente y entre hombre-animal. Pero, además, la imagen críptica de un recorrido vital

²⁰ D.S. 4.64.4. Cf. Pind. fr. 54 Puech; Soph. *OT* 36, 391, 1199, etc.; Paus. 9.26.2, etc.

²¹ Iriarte 1987 y 1990: 131-144.

²² Iriarte 1990: 142. Cf. Gaigebet 1981: 2-8.

propiciada por nuestra adivinanza, también confunde por la desproporción que presentan las tres fases de edad, aparentemente equivalentes, en las que divide dicho recorrido vital. Desde la mirada griega, la primera y la tercera edad apenas si revisten importancia – matizaremos en adelante esta aserción – con respecto a la etapa en el que el sujeto se desenvuelve sobre “dos pies”. Una etapa medular de la vida humana, en el que los griegos distinguieron multitud de matices. Veamos.

En plena época posmoderna, atentos estudios de las representaciones artísticas y literarias de las categorías etarias nos adentraron en el laberinto de la vasta franja de edad contenida entre los débiles polos opuestos que, en las sociedades griegas, representaban la primera infancia y la senectud. Así, en 1972, el helénista belga Marcel Detienne descifraba, en su triunfal *Les jardins d'Adonis*, la multiplicidad de códigos que sustentaban las representaciones mentales griegas a propósito de la potencia sexual, del admirable principio de fertilidad cuyo desbordamiento en las etapas álgidas del desarrollo humano se trataba de controlar mediante sofisticados procedimientos rituales.

En el polo opuesto – en cierta manera, opuesto también desde el punto de vista metodológico²³ –, el artículo sobre “Juventud y virilidad” publicado en 1975 por Nicole Loraux²⁴, analizaba la contra-imagen de la inmovilidad en el tiempo, de la ansiada inmortalidad que supone la muy helena noción de “bella muerte”, a saber, la muerte en el campo de batalla del varón en edad de defender a su ciudad²⁵. Así lo recuerda, aportando nuevas perspectivas analíticas, la reciente reflexión de Alicia Atienza (2011) sobre los “Cuerpos sin edad”.

En 1977, la tesis de Claude Calame – entonces profesor de lenguas clásicas en el Collège Béthusy de Lausana – dio un vuelco en las investigaciones, fundamentalmente antropológicas hasta entonces, sobre la institución performante de los coros líricos en Esparta y en Lesbos. Institución ésta de los coros líricos que plasma de forma especialmente gráfica el imaginario del orden social de época arcaica.

Introduciendo al tema con claridad magistral, Calame recuerda que la composición de dichos coros – que pudieron contar, según fuentes literarias e iconográficas, hasta con 50 miembros –, se organizaba en función de las edades y del sexo. Así, los coros femeninos pueden componerse de doncellas (τῶν παρθένων) o de mujeres casadas (τῶν γυναικῶν). Tal bipartición se reproduce en los coros masculinos, mientras que los mixtos se constituyen también en función de esta estricta correspondencia entre estatus adolescente y adulto; así, en estos coros mixtos las doncellas danzan con los efebos y jóvenes, las mujeres adultas con los hombres adultos (Calame 1977: 62-63).

²³ Iriarte 2011: 103 ss. y 110 ss.

²⁴ Loraux 1975 y 1978.

²⁵ Unos años más tarde, Vernant 1982 desarrolló con gran éxito esta idea en su célebre capítulo sobre *La belle mort et le cadavre outragé*.

Pues bien, a la hora de adentrarse en este escenario bien anclado en los códigos de edad y de sexo, Calame comienza alertando sobre las variantes que, con respecto a un solo código, pueden encerrar los propios términos griegos que designan las categorías de edad: “El significado de los términos citados [κόραι, παρθένοι, νεάνιδες ο νύμφαι] debería matizarse, pues varía en función del contexto. Es, por ejemplo, el caso de νύμφη, que remite a la mujer en el preciso momento de su paso del estado de adolescente al de mujer casada; según el contexto, este término puede referirse a la doncella como παρθένος o a la recién casada”²⁶.

El propio término παρθένος – al que acabamos de referirnos como promesa de identidad ciudadana – se caracteriza, a su vez, por su gran polivalencia semántica: “...en Grecia, refiere una concepción de la virginidad bien diferente de la que veinte siglos de piedad mariana han impuesto en nuestra cultura. En efecto, evoca ese estatus propio de la joven que, púber, todavía no se ha casado: las numerosas leyendas griegas referentes a las doncellas que tienen un hijo prueban, entre otras cosas, que el término παρθένος no denota en absoluto un estado de virginidad física sino, simplemente, el estatus de joven soltera. [...] este estatus corresponde a un periodo de transición y se distingue por una ambigüedad que se refleja, ante todo, en el plano sexual: todavía niñas, las jóvenes vírgenes tienen con frecuencia caracteres masculinos; todavía indiferenciadas sexualmente, son asociadas con frecuencia a los efebos; mujeres, provocan a los hombres por su encanto, antes de salir corriendo ante ellos”²⁷.

En cuanto al efebo, equivalente masculino de la παρθένος, Pierre Vidal-Naquet, reveló las ambigüedades intrínsecas a esta figura en un erudito estudio que marcó época sobre el tema²⁸. En dicho estudio, el ἔφηβος, identificado como “cazador negro”, revela su pronunciada faceta del contra-hoplita que está abocado a devenir: “...por un lado, el hoplita, que lucha durante el día en grupos compactos, de frente y lealmente, en la llanura; por otro, el efebo (o cripto lacedemonio), que lucha de noche, solitario, con mañas condenadas por la moral hoplítica y cívica, frecuentando zonas fronterizas; en definitiva, actuando exactamente a la inversa de lo que deberá ser su comportamiento cuando quede integrado en la

²⁶ Calame 1977: 63. En las últimas décadas, se ha trabajado mucho y desde múltiples aproximaciones metodológicas sobre el abanico de etapas que, en realidad, componen la edad fértil de las griegas; ejemplo significativo de esta riqueza, aunque en las antípodas geográficas y cronológicas de nuestras preocupaciones, es el artículo de Gonzalbo Aizpuru 2002.

²⁷ Calame 1977: 65. Diez años después de Calame, Sissa 1987 desarrollaría este tema de las peculiaridades atribuidas por los helenos a la membrana virginal, *particule* esencialmente femenina del cuerpo. Cf., para la ambigua relación con la violencia asociada a la masculinidad, el capítulo del presente volumen que Rodríguez Cidre dedica al tema los asesinatos rituales de doncellas en Eurípides.

²⁸ Vidal-Naquet 1981: 151-176. Para una revisión reciente de la figura del efebo como eje del desarrollo de la civilización ateniense más allá de las épocas arcaica y clásica: Perrin-Saminadayar 2007.

ciudad”. Esto en cuanto a la función guerrera. Pero sabemos que la complejidad de la categoría de efebo, componente también de los coros líricos a los que hemos aludido, se extiende mucho más allá del ámbito de su iniciación como guerrero. Al igual que la categoría griega de doncella integra cierta dimensión viril, la de efebo remite con fuerza al universo de la sensualidad, de la libidinosidad²⁹. En este aspecto incide, más adelante, en el presente volumen, el fino análisis en el que Nuno Simões Rodrigues, reparando en la dificultad de determinar el concepto de “prostitución”, investiga los prototipos varones que vendían sus favores sexuales sin olvidar los espacios en los que éstos suscitaban apetencias sexuales irresistibles.

Efebos, doncellas, ninfas, esposas y hoplitas, categorías que encierran a su vez sutiles matices aun cuando pertenecen a la misma pródiga franja de la, digamos, “segunda edad”. Sirvan los ejemplos presentados para apreciar hasta qué punto, en el mundo griego cada fase de edad puede subdividirse, siempre atravesada por la diferenciación sexual estricta. Y sobra precisar que, a partir del momento en que la edad se asociaba menos con el “individuo” tal y como nosotros lo concebimos, que con arreglo a la categoría económico-social del sujeto, las fases etarias quedan mejor establecidas entre la población acomodada que entre los desfavorecidos, dada la pompa ritual que acompañaba la transición de una fase a otra³⁰.

Como venimos diciendo, desde nuestra percepción moderna del desarrollo cronológico de una vida humana, el orden griego se revela al tiempo complejo e impreciso. Un estado – ¿caótico? – de cosas que, lejos de querer “normalizar”, nos proponemos enriquecer con las aportaciones que los sucesivos capítulos hacen, en especial, a las categorías de edad que bien podrían calificarse de secundarias o laterales desde los cánones proporcionados por las fuentes literarias más citadas para el tema.

“SER HUMANO” ENTRE DOS EDADES ASEXUADAS. DE SERES BALBUCEANTES Y LONGEVOS

Desde el propio arcaísmo, los griegos elaboraron una considerable variedad de modelos etarios. Si, como hemos visto, el enigma de la Esfinge se desplegaba en tres simples etapas, la también célebre elegía de las edades de Solón lo hace en diez, concretamente, en diez etapas de siete años de duración cada una³¹. En boca de este poeta lírico, la vida del varón ateniense comienza en el momento en el que

²⁹ Entre los estudios clásicos sobre la efebía precedentes al aquí privilegiado, Jeanmaire 1939 y Brelich 1969.

³⁰ Así, la efebía ática aparece bien descrita como institución al servicio de las élites atenienses en el citado estudio de Perrin-Saminadayar 2007: 63-87.

³¹ Sol. fr. 27 West, *Elegía* 19.1 en la edición de *Líricos griegos* realizada por F. Rodríguez Adrados para Alma Mater, vol. I, Madrid, 1990: 197. Entre la dilatada bibliografía sobre el tema, vide Falkner 1995: 153-168.

el niño “pierde los dientes que le nacieron de pequeño”. El niño (παῖς) menor de siete años al que aluden los dos primeros versos, queda estigmatizado como “no-ser” mediante los epítetos ἄνηβος (no-púber) y νήπιος (sin-habla), término cuyo valor semántico remite a la falta de lenguaje, con todo lo que esta carencia conlleva en el mundo heleno: ser pueril, ignorante, incluso una especie de animalillo³².

La voz: ese rasgo distintivo del humano que las máscaras teatrales destacan tan bien, pues disponen de una gran abertura a la altura de la boca para que se explye la imponente expresión verbal de los actores³³. Pero no nos alejemos de la lírica. En los versos de Solón que acabamos de parafrasear, la voz humana es el hilo conductor que diferencia al bebé de la encarnación mejor acabada del ser humano – a saber, el padre-hoplita que brilla ante la comunidad cívica por su conocimiento y elocuencia (νοῦν καὶ γλῶσσαν) – y, finalmente, del anciano, cuyo habilidad oratoria y entendida (γλῶσσά καὶ σοφίη) se manifiestan demasiado tenuemente (μαλακώτερα) como para ser virtuosas³⁴. Según Solón, con la décima de las etapas de siete años que componen la vida, llega el momento adecuado para ir pensando en morir.

En otras palabras, la reflexión soloniana aparece como un canto a los periodos de madurez de los varones que desatiende los extremos de la vida: primera infancia – o tiempo de gatear-balbucear – y vejez – o tiempo de cojera y degeneración cognitiva. Dos periodos extremos que, por su carácter asexual, no están directamente implicados en el proyecto de toda comunidad emergente o en pleno apogeo³⁵.

Dos siglos más tarde, Platón matiza esta idea, subrayando la influencia clave de la educación para que se cumplimente como es debido el arco de las edades humanas. La madurez – el paso de la edad salvaje a la reflexiva –, no llega de forma automática recorriendo las etapas de edad, sino mediante una instrucción adecuada: “Digo que las primeras y tiernas sensaciones de los niños (τῶν παίδων) son el placer y el dolor [...]. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes (φρόνησιν καὶ ἀληθεῖς δόξας), ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez (γῆρας); y es perfecto el humano (ἄνθρωπος) que posee estas cosas y los bienes en ellas contenidos”³⁶.

³² Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. νήπιος.

³³ Sobre la diversidad de escenarios que los mundos griegos habilitaron para la expansión de la voz masculina, Gleason 2013.

³⁴ Plu. *An seni resp.* 788E-789B da testimonio de la polémica griega en torno a la política como actividad propia de ancianos.

³⁵ Periodos menos “interesantes”, aunque también funcionales, como aduce Mirón Pérez 2002: 64, refiriéndose a un ritual celebrado en honor de Hera, en Olimpia, y que protagonizaban niñas y ancianas: “... en los Juegos Hereos se produce una conexión entre niñas y ancianas en tanto mujeres situadas fuera del momento reproductor. Mujeres que han sobrepasado el ciclo reproductor guiando a mujeres que aún no han entrado en él. Las mujeres ancianas pasan de la reproducción biológica de la comunidad ciudadana a la reproducción social del orden de la polis”.

³⁶ Pl. *Lg.* 2.653a-b. Cf. *Ti.* 44a-b.

La infancia sigue siendo concebida como la época salvaje de la vida en la obra de Platón – o sea, bien entrada la edad clásica –, pero este filósofo parece estar más abierto que el lírico Solón en cuanto a la posibilidad de adquirir la plena capacidad de razonamiento llegada la vejez. Además, el término ἄνθρωπος permite al menos percibir la idea de que un desarrollo intelectual pleno no sólo es posible para el varón, lo es para el “humano” de ambos sexos. Contrariamente al devenir de una vida humana que Solón estructura en exclusiva para el caso masculino, *Las leyes* apuntan hacia una sociedad más igualitaria.

De hecho, incluso la propia categoría de infancia, parece haber adquirido una gran complejidad en Grecia³⁷. En principio, el término παῖς puede designar tanto al niño como al adolescente, de ambos sexos en los dos casos, y se da por asumida una educación similar para niños y niñas menores de siete años en el seno del hogar (Griffith 2011: 23-84). Ahora bien, a nuestra moderna subjetividad no se le escapan las consecuencias identitarias de una clara diferencia de juguetes en función del sexo³⁸. Ni tampoco se le escapa la trascendencia de la costumbre – nada ingenua – de anunciar el nacimiento mediante símbolos asociados al género del recién nacido. En el presente volumen, la iconógrafa Margarita Moreno lo recuerda en los siguientes términos: “Cuando nacía un niño, se colocaba sobre el umbral de la puerta una corona de olivo mientras que si era una niña se colgaba un copo de lana. Ambos símbolos representaban lo que se esperaba de ellos en el futuro. Para el niño, las glorias del ciudadano como si de un vencedor de Olimpia se tratase, para la niña, el trabajo doméstico en el interior del *oikos* (la casa) y en particular el trabajo del telar”.

Tal y como aprecia el reciente estudio de la infancia ateniense realizado por Lesley Beaumont³⁹ son muchos los trabajos que – compensando un prolongado silencio historiográfico sobre la infancia griega sustentado, quizás, en perspectivas como la que citábamos de Platón – han revelado en los últimos años la sutileza con la que, más allá de ciertos tópicos dominantes, los griegos llegaron a observar y a representar el universo infantil⁴⁰. Así lo prueba, por ejemplo, el amplio listado de sustantivos referidos a la infancia reunidos por Carmen Soares⁴¹, los cuales marcan otros tantos matices sobre las etapas de la misma, a

³⁷ Véase, para empezar, el subcapítulo “Age and the stages of childhood in Athens” in Beaumont 2012: 17-24, un libro reciente y fundamental para el tema de la infancia.

³⁸ Legras 2002, especialmente, el apartado “Une première éducation jusqu’à 7 ans”: 38-40. Cf. para dichos juguetes y su función educativa, Beaumont 2012: 128-134.

³⁹ Beaumont 2012: 7-9. La lista de publicaciones sobre el tema se enriquece, de hecho, por momentos. Un nuevo título sobre el que nos permitimos sólo dar noticia a la hora de cerrar nuestro trabajo: Pedrucci 2013 (*non vidi*).

⁴⁰ Ejemplos puntuales, pero especialmente relevantes, a mi modo de ver, se encuentran en el estudio de Cerchiai 1982, consagrado a la necrópolis griega de Locri Epicefria, en la que localiza al detalle diferencias de edad y género en los procedimientos inhumatorios para niños “fra bambini in tenera età e ragazzi più grandi”.

⁴¹ Soares 2011: 13-26. Véase la reseña sobre este libro publicada por González González 2012-2013.

menudo imperceptibles para nuestro actual conocimiento de aquel entorno. En el presente volumen, Luísa de Nazaré Ferreira se interna en el lado oscuro de los tratamientos vejatorios que el niño era susceptible de recibir según las tradiciones literaria y artística del arcaísmo y clasicismo griegos.

En cuanto a la vejez, fuentes literarias e iconográficas plasman también la diversidad de matices inherentes a la etapa menos carismática de la vida, etapa marcada por esa debilidad irreversible que retrata el enigma de la Esfinge: a primera vista, el anciano aparece como el preciso opuesto del bebé que gatea en la medida en que, en lugar de exhibir el bastón (βακτηρία) como estimable símbolo de ciudadanía, debe servirse del mismo como “tercer pie”, como apoyo material para desplazarse⁴².

Ciertamente, la tradición literaria griega abunda en referencias descarnadas a la tercer edad, mientras que la iconografía representa la degeneración física sin piedad – como bien observaremos en las fuentes que nos facilita más adelante el capítulo de Margarita Moreno. Fijémonos, por poner un sólo ejemplo y que sea en femenino, en las tres libidinosas viejas que amenizan *Asamblea de las mujeres*, comedia en la que Aristófanes retrata una ciudad abandonada al gobierno femenino que, lejos de sobreponerse a los defectos del mando masculino – también mortificado desde el inicio de la obra – los acrecienta, sembrando nuevas formas de corrupción, lascivia y depravaciones varias.

Pero, inversamente, las fuentes literarias y artísticas dan también numerosas pistas sobre las oportunidades de desarrollar una relevante función social que se le brindan al sujeto que alcanza la última etapa de la vida. Pongamos por ejemplo la noticia de Plutarco según la cual, a partir de un desgraciado incidente de violencia sexual, la Pitia de Delfos era seleccionada entre las ancianas de la población (*De Pyth. Orac.* 405F).

Atinado nos parece el comentario de Dolores Mirón (2002: 65) a propósito de las ventajas inherentes a las edades avanzadas para asumir determinadas funciones sociales: “Las mujeres que habían pasado ya la edad reproductiva eran también las que menos restricciones podían tener para moverse, pues ya no era necesario someterlas a un control estricto de su sexualidad para garantizar la legitimidad de la descendencia. Por tanto eran las que en mayor medida podían participar en la vida pública, o sea, estar facultadas para algo tan político como impulsar la paz”.

Un artículo relativamente reciente de Beate Wagner-Hasel, sobre “Vejez, saber y género” (2011) nos resulta clarificador en la medida en que acierta a relativizar tanto la crítica común a la vejez como etapa vital menospreciada por

⁴² Para este instrumento como característica del ciudadano en la iconografía ateniense y otras funciones importantes del mismo – como la de ser de uso exclusivamente humano, no divino –, además de la de completar el cuerpo envejecido, vide Brulé 2006: 75-84.

excelencia – especialmente, en el caso de las ancianas –, como la consideración del anciano gozando de la más alta estima en las sociedades tradicionales debido, simple y llanamente, a la experiencia que se le supone.

Dicho artículo insiste, para empezar, en que ninguna de estas dos tesis ofrece una percepción realista de la vida concreta de los hombres en la Antigüedad, en la medida en que toman por descripciones históricas lo que son, en realidad, ideas transidas por la forma literaria, empleos del contraste entre juventud y vejez usados para transmitir determinadas representaciones del orden social: “Las descripciones de la vejez expresan modelos y valores culturales, pero no remiten a etapas de vida biológicamente definidas” (Wagner-Hasel 2011: 5).

Wagner-Hasel se sirve de un fino análisis de los mitos de Titono y la Sibila de Cumas para mostrar que las definiciones ultrajantes de la vejez tienen un valor relativo como fuentes históricas, si bien informan sobre determinadas representaciones de la misma que la asocian al saber. En este sentido el mitema común a las dos leyendas citadas, es decir, la conversión de ambos personajes en cigarras – en la medida en que alude a la potencialidad de la voz, al poder de la oratoria⁴³ –, denota una relación preferente entre senectud y sabiduría: “La voz de Titono es comparable a la del anciano consejero de la epopeya. Por lo tanto, este mito no se limita a llamar la atención sobre la fatalidad de la muerte y el respeto debido al ciclo de la reproducción, sobre el carácter trágico del envejecimiento vivido personalmente [...]; también subraya la necesidad de transmitir el saber de los ancianos, del que se hace eco la voz inmortal de las cigarras o de la Sibila” (2011: 13).

En culturas de tradición oral o parcialmente oral, como lo son, respectivamente, las del arcaísmo y el clasicismo griego, el saber y la experiencia, es decir, el auténtico “caudal cultural” de la comunidad es, ante todo, un “saber incorporado”, un “saber encarnado”: “El saber va unido al cuerpo, cosa que coacciona a los individuos que lo transmiten a la siguiente generación”. Esta idea de un “saber encarnado” es la que Wagner-Hesel detecta en el grupo de edad de los ancianos, insistiendo especialmente, al final de su artículo, en “el papel decisivo de los miembros femeninos de las familias a la hora de transmitir el saber”.

A la hora de apreciar esta perspectiva luminosa que la Grecia antigua proporciona de la senectud, también nos ayuda el capítulo que Marta González aporta al presente libro, basado en los epigramas funerarios que celebran la longevidad mediante términos tan positivos como “envidiable”, ζήλωτός o εὐθανάτως y, sobre todo, εὐδαίμων, “adjetivo que sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada”.

⁴³ Cf. las apreciaciones de Marta González, al inicio de su capítulo en el presente volumen, sobre Titono, figura que “puede deshacerse de la vejez como si estuviera mudando y su voz, como la del insecto, resonará eternamente”. Titono es también evocado por Margarita Moreno como “el mito que resume mejor que cualquier otro el drama teñido de humanidad de la vejez”.

LAS EDADES IMPRECISAS. EN TRANSITORIA CONCLUSIÓN

Más allá de la rigidez de ciertos cánones que dan la impresión de normativizar al máximo los ajustes entre categorías de edad y género en etapas cronológicas y localizaciones geográficas concretas del mundo griego, dichos ajustes se nos revelan más oscilantes y resbaladizos de lo esperado. Ajena, por supuesto, a los actuales parámetros sexuales y etarios, Grecia se alza ante nosotros como paradigma de dinamismo en sus – siempre inacabadas, por susceptibles de mejorar – constituciones jurídicas, organizaciones sociales y representaciones imaginarias de las mismas.

Observar este fenómeno desde las primeras décadas del siglo XXI, supone algo así como un ejercicio iniciático muy útil a la hora de percibir inteligentemente fenómenos actuales que podrían no ser tan novedosos como creemos, por rompedoras que parezcan las máscaras que están llegando a revestir.

Me refiero, por ejemplo, a la mirada atenta a la infancia que porta el moderno Occidente. Devoción por los niños que moviliza una parte nada desdeñable de nuestra avidez consumista, si bien esta franja etaria deviene de inmediato la más desprotegida cuando las crisis ético-económicas conmueven las entrañas de las – ¿recién inventadas? – sociedades del bienestar⁴⁴.

También podría referirme a la subversión juvenil – cada día más temprana, como indica la, tan en boga, noción de pre-adolescencia – marcada, en las últimas décadas, por el rechazo a asumir en todas sus dimensiones y con la totalidad de sus consecuencias la plena identificación con uno de los dos sexos que – según reza la normatividad heterosexual dominante – estarían predeterminados de forma irreversible por el principio biológico. Desde los primeros 90', las teorías *queer*⁴⁵, sostenidas tímidamente por investigaciones genéticas punteras, vienen perturbando estos inamovibles principios.

Asimismo, desde el debate griego sobre las capacidades e ineptitudes de la senectud, entendemos, con el telón de fondo de Otra experiencia humana, que en la actualidad, el grupo de edad menos carismático entre los humanos se reivindique con fuerza como “clase” vital en auge, en la medida en que no deja decaer sus impulsos militantes, consumistas y sexuales⁴⁶.

⁴⁴ Pérez Miranda y Sánchez Blanco 2013: 33-37 reflexiona sobre la “construcción cultural de la infancia a lo largo de la Historia” y alerta sobre los intermitentes grados de desamparo que afectan a este grupo de edad.

⁴⁵ Al frente de dichas teorías, es sabido, Judith Butler y su “turbadora” tesis de 1990.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, la reciente reflexión de Sádaba 2013: 138 sobre “las terapias, cada día más sofisticadas, que permiten toda la sexualidad posible del mayor”. Para el dinamismo de este grupo etario en las democracias occidentales – como para el resto de las problemáticas citadas, desde luego – baste consultar páginas de Internet como la denominada “Mayores en acción”: www.helpage.org [acceso 15/09/2014].

Una forma de entender las oscilaciones constantes de las convenciones sociales con arreglo a las edades y a la diferencia sexual – jamás fijadas de forma tan determinante como pretenden los cánones oficiales y mediáticos –, consiste en pasar nuestras modernas percepciones por el filtro del arte y la literatura clásicas. Tal ha sido, al menos, el principal motor del recorrido que en adelante se propone y cuyo principal objetivo, recordémoslo una vez más, consiste en explorar los espacios intermedios entre las categorías de edad y de sexo, referentes cardinales en toda organización social.

BIBLIOGRAFÍA

- Atienza, A. M. (2011), “Veinte años no es nada: los avatares del cuerpo en la *Odisea*”, in E. Rodríguez Cidre & E. J. Buis (eds.), *Pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Universidad, 15-35.
- Beaumont, L. A. (2012), *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*. London-New York: Routledge.
- Bodiou, L. & Mehl, V. eds. (2009), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes: PUR.
- Bonnard, J.-B. & Gherchanoc, F. eds. (2013), *Mères et maternités en Grèce anciennes (Métis N.S. 11)*. Paris: Éditions de L’EHESS.
- Brelich, A. (1969), *Paides e Parthenoi*. Roma: Ateneo.
- Bruit-Zaidman, L. (1996), “Le temps des jeunes filles dans la cité grecque”, *Clio* 4: 35-53.
- Brulé, P. (1987), *La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’époque classique: cultes, mythes et société*. Paris: Les Belles Lettres.
- (2006), “Bâtons et bâton du mâle, adulte, citoyen”, in L. Bodiou, D. Frère & V. Mehl (eds.), *L’expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l’iconographie antique*. Rennes: PUR, 75-84.
- (2009), “Artémis en rade de Cork”, in Bodiou & Mehl 2009: 65-82.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Calame, C. (1977), *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. 2 vol. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri.
- (2000), *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- Cerchiai, L. (1982), “Fra bambini in tenera età e ragazzi più grandi”, in Gnoli & Vernant 1982: 289-298.
- Cid, R. coord. (2009), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo: KRK.
- Cohen, D. (1991), *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: University Press.
- Demand, N. (1994), *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Falkner, T. M. (1995), *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*. Norman: University of Oklahoma.
- Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J.-P. (1997), *Dans l’œil du miroir*. Paris: Odile Jacob.

- Gaignebet, C. (1981), “L’homme qui’a vu l’homme, qui’a vu l’homme qui’a vu...”, *Poétique* 45: 2-8.
- Gleason, M. (2013), *Mascarades masculines. Genre, corps et voix dans l’antiquité gréco-romaine*. Paris: Epel.
- Gnoli, G. & Vernant, J.-P. eds. (1982), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris-Cambridge: Maison des Sciences de l’Homme/Cambridge University Press.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2002), “Niñas maduras y jóvenes viudas en el México colonial”, in Pérez Cantó & Ortega López 2002: 21-40.
- González González, M. (2012-2013), Reseña a Soares 2011, in *Ploutarchos. Scholarly Journal of the International Plutarch Society* N.S. 10: 77-79.
- Griffith, M. (2011), “Public and Private in Early Greek Institutions of Education”, in Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 23-84.
- Harrison, J. E. (1991 [1903]), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton: University Press.
- Iriarte, A. (1987), “L’ogresse contre Thèbes”, *Mètis* 2.1: 91-108.
- (1989), “Las razones de Medea”, in J. Monleón (ed.), *Tragedia y democracia*. Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 259-268.
- (1990), *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- (1994), “Cassandra tràgica”, in M. Jufresa (ed.), *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia Antiga*. Barcelona: Destino, 47-82.
- (1996a), *Democracia y tragedia. La era de Pericles*. Madrid: Akal.
- (1996b), “Ciudadanía y procreación en la Atenas clásica”, *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, I. Madrid: Ediciones Clásicas, 123-126.
- (2006), “Ciudadanía y *andreiá* en la obra de N. Loraux”, in D. Plácido et alii (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Editorial Complutense, 223-228.
- (2009), “El codiciado poder de procrear: N. Loraux, la maternidad metafórica y la proximidad de lo distante”, in *Cid* 2009: 31-47.
- (2011), *Historiografía y mundo griego*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Iriarte, A. & Bartolomé, J. (1999), *Los dioses olímpicos. Edades y funciones*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Jeanmaire, H. (1939), *Couroi et Courètes. Essai sur l’éducation spartiate et les rites d’adolescence dans l’Antiquité hellénique*. Lille-Paris: Bibliothèque Universitaire.

- Just, R. (1989), *Women in Athenian Law and Life*. New York: Routledge.
- Leduc, C. (2009), “Poésie et politique dans le mythe de l’autochtonie athénienne”, in Bodiou & Mehl 2009: 161-170.
- Legras, B. (2002), *Éducation et culture dans le monde grec (VIII^e siècle av. J.-C.-IV^e siècle ap. J.-C.)*. Paris: Armand Colin.
- Lessa, F. S. (2004), *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Lévy, E. (1985), “*Astos et politès* d’Homère à Hérodote”, *Ktéma* 10: 53-66.
- López Barja de Quiroga, P. y García Fernández, E. (2005), *Aristóteles. Política*. Introducción, notas y traducción. Madrid: Istmo.
- Loroux, N. (1975), “*Ἔβη* et *ἀνδρεία*: deux versions de la mort du combattant athénien”, *Ancient Society* 6: 1-31.
- (1978), “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes”, *Information sur les sciences sociales* 17: 801-817.
- (1981), *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero.
- Mariás, J. (1951), *Aristóteles. Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mirón Pérez, M^a D. (2002), “Niñas y ancianas en la antigua Olimpia”, in Pérez Cantó & Ortega López 2002: 53-66.
- Mossé, C. (1979), “Citoyens actifs et citoyens ‘passifs’ dans les cités grecques: une approche théorique du problème”, *Revue des Études Anciennes* 81: 241-249.
- (1985), “*Astu kai politis*. La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens”, *Ktéma* 10: 77-79.
- Patterson, C. (1988), *Pericles’ Citizenship Law of 451/450*. Salem: Ayer Company.
- Pedrucci, G. (2013), *L’allattamento nella Grecia di epoca arcaica*. Roma: Scienze e Lettere.
- Pélékidis, Ch. (1962), *Histoire de l’éphébie attique*. Paris: De Boccard.
- Pérez Cantó, P. & Ortega López, M. eds. (2002), *Las edades de las mujeres*. Madrid: Universidad Autónoma.
- Pérez Miranda, I. y Sánchez Blanco, L. (2013), “Historia de la infancia, el pasado del futuro”, *El futuro del pasado* 4: 33-37.
- Perrin-Saminadayar, É. (2007), *Éducation, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88). Un tout petit monde. De l’archéologie à l’histoire*. Paris: De Boccard.
- Sádaba, J. (2013), *Ética erótica. Una manera diferente de sentir*. Barcelona: Península/Atalaya.
- Sealey, R. (1990), *Women and Law in Classical Greece*. Chapel Hill-London:

University of North Carolina Press.

- Sebillotte-Cuchet, V. (2006), *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- Sissa, G. (1987), *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: Vrin.
- Soares, C. (2011), *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*. Coimbra: CECH.
- Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*. Atenas: Kardamitsa.
- Vernant, J.-P. (1982), "La belle mort et le cadavre outragé", in Gnoli & Vernant 1982: 45-76.
- (1985), *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Hachette.
- (1990), *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard.
- Vidal-Naquet, P. (1981), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero.
- Wagner-Hasel, B. (2011), "Vieillesse, savoir et genre. Réflexions sur les discours consacrés à la vieillesse dans l'Antiquité", *Genre, sexualité & société* 6: 1-23.