

*L'encant indiscutable de la dona.*<sup>1</sup>  
**De certezas hesiódicas en nuestros trabajos y días**

**Ana Iriarte**  
Euskal Erriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco

ABSTRACT

The passages, which are complementary, of *Theogony* and *Works and Days* by Hesiod dealing with the creation of the first woman both clearly and unusually break with the gender stereotypes and, as a consequence, there have been and there still are numerous interpretations of Pandora's myth. On the following pages the historiographical trail of this myth is viewed from three broad analytical approaches, that is to say, by considering Pandora's figure as a personification of fertility, by relating it to the advent of a complex social order and by focusing on its inclusion among the Athenian political myths.

KEYWORDS: ancient Greece, Pandora, historiography

Los pasajes, complementarios, de *Teogonía* y de *Trabajos y días* de Hesíodo<sup>2</sup> referidos a la fabricación de la primera mujer escinden los estereotipos de género con inusitada nitidez.<sup>3</sup> En términos de Pauline Schmitt Pantel:

La negatividad extrema de Hesíodo con respecto a las mujeres es el inicio y el fundamento de una actitud constante frente a esta 'otra' inoportuna y peligrosa que es la mujer. La creación hesiódica de la mujer es el texto de referencia para los autores griegos de épocas posteriores.

Este rasgo llamativo<sup>4</sup> ha convertido el mito de Prometeo y Pandora en objeto de numerosas interpretaciones hasta el día de hoy. Nuestro propósito

1. MIRALLES 1987, 61-83.
2. Para *Trabajos y días* como 'Antropogonía' hesiódica que prolonga la *Teogonía* profundizando en la relación entre hombres y dioses, JUDET DE LA COMBE; ROUSSEAU 1996, 22; 285-295.
3. SCHMITT PANTEL 2009, 198.
4. Que no exclusivo, pues los textos hesiódicos son referencia para otros aspectos fundamentales de la cultura griega. Como advierte, por ejemplo, COULOUBARITSIS 1988, 80, «con

es recorrer transversalmente las más significativas de entre ellas, resaltando tres enfoques analíticos del advenimiento de la primera mujer: los enfoques que la contemplan desde el principio de fertilidad, los que la relacionan con el advenimiento de un orden social complejo y los que atienden a su acomodo entre los relatos cívicos atenienses.

Con este fin, rememoraremos los siempre inquietantes versos de *Trabajos y días* que narran cómo Zeus, tras haber sido doblemente burlado por Prometeo, decide vengarse enviando a los hombres un don nefasto: ‘...un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia’ (*Op.* 57-58).

Inmediatamente, los dioses olímpicos se ponen manos a la obra para materializar el deseo de su padre y soberano: Hefesto se afana en modelar con arcilla ‘una bella y encantadora figura de doncella, de *parthénos*’, a la que infunde voz y vida humana (*Op.* 61-63); a continuación, Atenea enriquece la escultura viviente enseñándole los *ἔργα*, los ‘trabajos del telar’; a la belleza y diligencia de esta obra de dioses, Afrodita añade, por una parte, el encanto, la *χάρις*, derramándola sobre su cabeza, como si fuera un perfume, pero la asocia, por otra parte, al ‘doloroso deseo’, *πόθον ἀργαλέον*, a las ‘angustias devoradoras de miembros’, *μελεδώνας γυιοβόρους* (*Op.* 65-66).

Con la intervención de Afrodita, la deseable doncella modelada por Hefesto adquiere los primeros rasgos alarmantes, a los que se sumarán los aportados por Hermes, quien configura en el pecho de la virgen-terracota: ‘una mente cínica y un carácter voluble’, *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπικλοπον ἦθος* (*Op.* 67-68), así como ‘mentiras y palabras seductoras’, *ψευδέα θ’ αἰμυλίους τε λόγους* (*Op.* 78).

Tal será la turbadora duplicidad de la ‘novia-trampa’ (*Th.* 549: *dólon*), de la que desciende ‘la raza, las tribus de las mujeres’, *γένος καὶ φύλα γυναικῶν* (*Th.* 591); es decir, una raza consolidada que se dividiría en varias ‘tribus’ de diferentes tipos de hembras.<sup>5</sup>

---

la *Teogonía*, asistimos a algo todavía más fundamental [que el nacimiento de la primera mortal]: el reparto de poderes divinos en el mundo, lo cual inaugura una relación del hombre con el mundo desde una perspectiva politeísta que pervivirá, con diferentes modificaciones filosóficas, hasta el siglo VI de nuestra era».

5. *Th.* 591. Sigo aquí la interpretación del verso 591 propuesta por LORAU 1978, 43-87, suscrita por VERNANT 1979, 71, n. 3; 100, n. 3. Si bien, como veremos más adelante, no se trata de la única lectura propuesta para dicho verso.

Semi-Afroditia, semi-Erinia, la primera mortal representa una aporía para el hombre:

El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste durante toda su vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable (*Tb.* 603-611).

Pandora emplaza al hombre a la laboriosa condición de ser sexuado; o, si se prefiere, con la primera mujer se instaura la procreación mediante unión sexual. Desde que los dioses la envían con su célebre tina bajo el brazo<sup>6</sup> repleta de males —entre los que brilla la enigmática esperanza<sup>7</sup> (*Op.* 90 ss.)—, la humanidad y los frutos de la naturaleza dejan de surgir espontáneamente de la tierra. Los hombres dejan de convivir con los dioses, como lo hacían en su Edad de Oro, recreándose en un perpetuo festín y ‘ajenos a todo tipo de pesares’ (*Op.* 115). Para tener hijos, deben depositar una simiente en el vientre femenino. Y para criarlos, deben sembrar y arar la tierra, antes prolífica de forma espontánea. Ni siquiera el que consiga desposar a una ‘buena mujer’, podrá sustraerse al penoso trabajo.

Pandora es, pues, fuente de vida y, a la vez, esterilizante, pero no todos los estudios dedicados a esta figura reconocen su ‘multipolaridad’.

Durante muchas décadas, los rasgos que configuran a la Pandora hesiódica se consideraron como un conjunto dispar que precisaba de selección en aras de la coherencia de esta ‘doncella’ ideada, al fin y al cabo, como futura madre.

6. SISSA 1987, 168-179, desbrozando con originalidad el mito de las Danaides y su castigo infernal, argumentó la analogía griega entre ‘tina’ y ‘esposa’; véase 177 para el nexo entre la tina o *píthos* y Pandora, objeto de cerámica en sí misma.

7. El contenido de esta tina y la noción de *Elpís*, la Espera, fue magistral y poéticamente analizado por VERNANT 1979, 114-132, si bien abundan las interpretaciones al respecto. Véanse, por ejemplo, las recogidas por JUDET DE LA COMBE 1996, 301-313, para quien, finalmente, «*Elpís* es una imagen del niño: el mal que es Pandora le garantiza también al hombre la continuidad mediante la procreación y compensa el poder absoluto de las enfermedades mortales».

Entre dichos elementos, estudiosos de las religiones, cuyos trabajos se publican desde el inicio del siglo xx hasta la actualidad,<sup>8</sup> privilegian a menudo los *érge* que Atenea enseña a Pandora resaltando el vínculo privilegiado de este término con los ‘trabajos’ de la agricultura y del telar.<sup>9</sup> Ahora bien, esta selección omite que el propio texto de Hesíodo incluye otros usos de *érge*, usos asociados a las mujeres, aunque ajenos al telar. Así, la *Teogonía* alude a las mujeres ‘siempre ocupadas en perniciosos trabajos’, *érgôn argaléôn*, poco antes de mencionar los *mérmera érge gynaikôn*, ‘los trabajos funestos de las mujeres’.<sup>10</sup>

Amplia es, en efecto, la polisemia del término *érgon*, que remite ‘al trabajo, a la fabricación o al comercio en general’<sup>11</sup> y del que derivan compuestos como *ergastérion*: ‘lugar en el que se trabaja, taller, herrería o tienda’, pero también ‘prostíbulo’.<sup>12</sup>

La selección positiva a la que los citados estudiosos proceden al relacionar *érge* con el trabajo de la lana y de la agricultura, estimula la identificación de Pandora como arquetipo primordial de humana en el que se recrearían las cualidades de Gea, la Tierra-madre.

Al auxilio de esta interpretación selectiva, el nada desdeñable epíteto ritual de Gea como *pandóra*, o sea, ‘la que propicia todos los dones’ o ‘bienes necesarios para vivir’, la Tierra incansablemente fértil y generosa.<sup>13</sup> Por ejemplo, el ilustre helenista de la Sorbona, Louis Séchan, en su célebre artículo de 1929 titulado «Pandora, la Eva griega», afirmaba: «Primitivamente, Pandora fue un epíteto de Gea, la Tierra, epíteto alusivo a todo lo que produce la fecunda diosa. La Pandora mortal no es sino una transposición en el orden humano de esta Tierra materna».<sup>14</sup>

8. ROBERT 1914, 17-38; SÉCHAN 1929, 3-36; LÉVÊQUE 1988, 49-62.

9. Para un claro desarrollo de la relación entre telar y agricultura como *érge* específicos de cada sexo: MIRALLES 1975, 9.

10. *Tb.* 601 y 603. Inversamente, para *érgon* como actividad que, en el sistema de este poema hesiódico, elogia y heroiza al hombre en la medida en que le permite escapar a la muerte que puede acarrear la penuria: ROUSSEAU 1996, 127.

11. CHANTRAINE 1968-1980, s.v. ἔργον.

12. Dem. 59.67.

13. Hesíodo, *Tb.* 117; *Op.* 117 y 237.

14. SÉCHAN 1929, 3-36. Séchan localiza en diversos textos ejemplos de lo que denomina ‘traits de la misogynie des Grecs’, si bien afirma: «Toda esta misoginia no responde sino a uno de los lados del pensamiento antiguo, cuyo progreso avanza junto a una concepción diferente del valor y de la dignidad femeninas» (5). Es remarkable que, ya en esta época, se escriba un artículo sobre Pandora desde la perspectiva de ‘la cause des femmes’, del ‘feminisme’ y de los

La identificación entre Pandora y Gea parece servida por Hesíodo, sin embargo, el propio poeta desmarca explícitamente a la Tierra nutricia de Pandora al precisar:

Infundióle el habla el heraldo de los dioses, y llamó a esta mujer Pandora. Porque todos los moradores del Olimpo le dieron su don, desdicha para los hombres comedores de pan (*Op.* 80-83).<sup>15</sup>

Esta etimología deslizada en el texto, convierte a Pandora en la ‘arruinadora de hombres’ que los dioses han conformado ‘concediéndole dones’; o sea, en todo lo contrario de una ‘dispensadora de dones’ comparable a Gea. Lo que supone un desplazamiento paradójico: en lugar de presentar a la mujer primordial como la ‘dadora’ del don por excelencia de la vida, el poema indica que sólo ‘al ser dada’ en matrimonio, sólo al ser cedida por un varón a otro, la mujer deviene fértil ‘dadora’ de vida legítima.

Descuidando sutilezas de este calibre, la exitosa corriente de interpretación que ve en Pandora la réplica humana de la Madre Natura, coexiste, desde hace unas décadas, con la que revela su esencia de criatura artificial, de pura ‘mediadora’ destinada a trasladar el poder generador de la Diosa al nuevo orden presidido por Zeus *Pater*, cuyo acceso al Poder celebra la *Teogonía*.

A mediados de los años sesenta, los análisis estructurales del mito de Prometeo y Pandora elaborados por Jean-Pierre Vernant<sup>16</sup> proceden de otra manera: considerando los elementos del mito sin omisiones y sin prejuzgar contradicción entre ellos. Una perspectiva innovadora que reveló la profunda coherencia formal y semántica de los relatos de Hesíodo que nos ocupan.

El análisis inclusivo de Vernant, permite observar que dicho relato se despliega en función de la afinidad de tres prácticas socio-culturales determinantes: el matrimonio —o forma de procreación inaugurada con Pandora—, el sacrificio —propiciado por el fuego de Prometeo— y la agricultura —de la

‘droits de la femme’. Este tipo de precedentes, restan originalidad a reivindicaciones como la propuesta, no hace tanto tiempo, por IRIGARAY 2012, desde el feminismo de la diferencia; a saber, que se debe recordar la ‘Naturaleza, mujer, Diosa’ como origen de vida y verdad en los orígenes de nuestra cultura.

15. En la traducción de GARCÍA GUAL, *Diccionario de mitos, s.v.* ‘Pandora’, 260.

16. Sobre todo, VERNANT 1965, 13-79; 1974, 177-194.

que dependerá la supervivencia de los mortales, o, como dice el texto, de los que ‘se alimentan de pan’— (*Op.* 82).

En el sistema hesiódico, emparejarse para procrear, sacrificar a los dioses protectores de la comunidad y cultivar para alimentarse, son las tres prácticas esenciales que definen el establecimiento de una sociedad compleja y estructurada, la cual diferencia a los humanos tanto de los dioses —que se alimentan de néctar, de ambrosía y del etéreo humo de los altares sacrificiales— como de las bestias salvajes, devoradoras de alimentos crudos.

Enmarcada entre lo divino y lo bestial, ‘la condición humana conjuga inexorablemente los bienes y los males’.<sup>17</sup> De tal manera que la ‘discordante’ figura de Pandora<sup>18</sup> —encantadora y cínica, deseable e infame, fértil y ruinosa para quien la despose— simboliza, como ningún otro elemento del relato hesiódico, esta dualidad inherente a la forma de vida mortal que inaugura su advenimiento.

La atención prestada a la ambigüedad como esencia de Pandora, marcará, de una vez por todas, los estudios posteriores sobre la primera mortal.<sup>19</sup>

Por ejemplo, en 1977, Pietro Pucci<sup>20</sup> afirmaba: «Pandora personifica la transición entre una Edad de oro y el tiempo infecto en el que van a desenvolverse los mortales», así se entiende que la negatividad que le otorga el texto, asociándola a lo tortuoso, desviado o falso, la sitúe en el polo opuesto de lo correcto, idéntico y bueno. Construida desde el principio de la diferencia y la negatividad, la primera mujer es un entramado de oposiciones.

Posteriormente, en 1987, Carles Miralles insistía también en el aspecto eminentemente ambiguo de Pandora y en su cometido de perpetuar el orden humano, en los siguientes términos:

Es evidente que la gracia, *l'encant* indiscutible de la mujer (al igual que el de Afrodita) tiene otra cara negativa [...] El deseo, que es doloroso, y las preo-

17. Esta es una premisa que los poemas de Hesíodo repiten más de una vez: *Op.* 78; *Tb.* 608, etc.

18. VERNANT 1965, 54. Cf., para la duplicidad, positiva y negativa, de Pandora relacionada con la doble potencia de Afrodita, DETIENNE 1967, 65-66.

19. *L'ambiguo malanno* es, por ejemplo, el título del conocido trabajo presentado por CANTARELLA 1981, sobre la mujer en el Mediterráneo antiguo, si bien el contenido sobre la problemática de la ambigüedad en sí es escaso.

20. PUCCI 1977, 101.

cupaciones que devoran los miembros del verso de Hesíodo (*Op.* 66), dones de Afrodita, apuntan en la dirección del temor —de la *recança*— del varón ante la sexualidad femenina.<sup>21</sup>

Y añadía Miralles:<sup>22</sup>

Los mitos griegos ilustran sobre todo aspectos de este temor y, como contrapartida, el anhelo de un orden seguro, de unos rituales que recuerden constantemente a la mujer su papel, de un estado civil que permita la integración, la sumisión de esta sexualidad —en el seno del matrimonio y canalizada por la procreación.

El carácter excesivo de la sexualidad femenina que amenaza con consumir al hombre, se corresponde, además, con el peligro de ruina para la economía doméstica que el texto hesiódico asocia con las mujeres, pues éstas son: ‘Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la abundancia’ (*Th.* 593).

Paradójicamente, la *Teogonía* prolonga esta evocación de las mujeres como ‘parásitos insaciables’ con una metáfora naturalista que invierte los géneros. Me refiero a la célebre comparación de las mujeres con los zánganos que aguardan cómodamente en el interior de los panales ‘para llenarse el vientre (*gastêr*) con el esfuerzo de las abejas’, es decir, de los esposos, que trabajan afanosamente ‘durante todo el día hasta la puesta del sol’. Pues, ‘[Al igual que los zánganos] hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas (*érga*)’ (*Th.* 592-602).

El vientre femenino, fuente de descendencia para el hombre, es al mismo tiempo, emblema de la avidez de la Mujer. Vaga pero apetente hasta la saciedad, Ella es, ante todo, sus insaciables entrañas. De hecho, Pandora, introducida en el mundo ‘en contrapartida del fuego’,<sup>23</sup> representa el aspecto más devastador de este elemento: «Por su doble voracidad, alimenticia y sexual, la perrería de la *gastêr* femenina consume la energía del varón y lo encamina hacia una vejez prematura»<sup>24</sup> —había señalado Vernant a finales de los años 70’.

21. MIRALLES 1987, 69, reflexiona aquí explícitamente desde la aportación de Jean-Pierre VERNANT. Años más tarde MIRALLES 1993, 17, amplía esta temática: «De la misma manera que el femenino es un elemento indispensable de nuestra condición humana, el femenino divino es la condición que prefigura y define el orden impuesto en el mundo por Zeus».

22. MIRALLES 1987, 80.

23. *Th.* 570; *Op.*, 57.

24. VERNANT 1979, 99; 106.

Por aquellos años, la concomitancia entre el apetito gastronómico y el apetito sexual de la mujer, retenía la atención de filólogos de renombre que aportaron nuevas precisiones sobre la coherencia de la, en apariencia desvertebrada, figura de Pandora. Así, Jesper Svembro presentó un hábil estudio del campo semántico de *gastêr* que demostró cómo éste se define mediante una serie de oposiciones, siendo la más significativa de ellas la establecida entre ‘autarquía y penuria’, entre la vida de los hombres organizados en sociedad y la de los mendigos y vagabundos que andan por el mundo sin medios para procurarse el alimento que necesitan.<sup>25</sup> En este sistema de acepciones señalado por Svembro, el ‘carente de medios’<sup>26</sup> tiende a ‘mentir’ con el fin de conseguirlos. Es decir, la dependencia o inferioridad material, propicia ese modo de expresión lisonjera y engañosa que —como veíamos al comienzo— Hermes dispuso en el pecho de la mujer.

En 1983, Marylin B. Arthur expresa esta correspondencia de forma especialmente clara: «Como *gastêr*, la mujer encarna literalmente el principio de corporalidad, el hecho de la mortalidad; como *gastêr*, ella representa todo lo asociado a la interioridad: vacuidad, engaño, muerte». [...] si Pandora es ‘una ficción, un artificio’, también es el principio de realidad, la realidad de la *gastêr*».<sup>27</sup>

Froma Zeitlin, en 1996, incidía en esta misma esfera, digamos, ‘materialista’ del texto en los siguientes términos:

La relación entre hombre y mujer es más bien económica, concebida desde la perspectiva de la disparidad entre productor (él) y consumidor (ella), entre propiedad y apropiación, abundancia y carencia, entre uno-mismo y el otro: el intruso. De tal manera que también la paternidad se lleva al ámbito utilitario: se traduce en términos económicos, como exigencias del ego masculino. El hombre necesita el apoyo de alguien que le cuide durante su vejez y que, tras su muerte, guarde intactos los bienes que sólo él posee. Padre es aquel que se perpetúa tras la muerte mediante la perpetuación de su propiedad en manos de su heredero.<sup>28</sup>

25. SVENBRO 1976, 57-59; NAGY 1979, 216-217 destaca, por su parte, la importancia crucial de la distribución justa de porciones alimenticias no sólo entre los humanos, también entre los dioses, para evitar conflictos que, como el generado por Prometeo al escatimar a los dioses su parte de comida, desequilibran el orden social.

26. Aedos incluidos, como probaría el canto verdadero-mentiroso de las Musas hesiódicas (*Tb.* 1-115): SVENBRO 1976, 46-49.

27. ARTHUR 1983, 12.

28. ZEITLIN 1995, 55.

Así, la polarizada figura de Pandora queda inserta entre los hombres como amenaza y como condición de posibilidad de los *oíkoi*, de las unidades económico-familiares que conforman la base de esa sociedad ejemplar en la que (siempre según Hesíodo) los hijos se parecen al padre, en la que hermanos, anfitriones y amigos respetan las reglas de convivencia, en la que los ancianos que alimentaron antaño a sus retoños, reciben todos los cuidados requeridos por la vejez (*Op.* 183 ss.). Los hombres del presente, escindidos para siempre de la unión idílica con la Madre naturaleza, sólo alcanzarán el ideal de perpetuarse, iguales a sí mismos, mediante ‘la obra de arte’ nominada *Pandora*.

Pues bien, esta dimensión eminentemente artesana —artificial— de la mujer llamada a procrear, deviene clave en la tercera línea de interpretación del relato que abordaremos.

La primera mujer no es semejante a la Tierra. Ni siquiera nace exactamente de Ella. La historiadora Nicole Loraux, en su célebre ensayo de 1981, *Los hijos de Atenea*, incidió en el origen artesanal de la primera mujer contrastándolo con el nacimiento autóctono que algunas ciudades griegas —y Atenas en particular— atribuyen a sus fundadores:

...la primera mujer es cualquier cosa salvo un ser natural. Hecha de tierra, pero de tierra arcillosa y no nacida de la fecunda gleba como los autóctonos, es un producto artesano, es el resultado del proyecto concebido por Zeus y de la habilidad técnica del ejecutor Hefesto.<sup>29</sup>

Con la consideración de Pandora como ‘puro artificio’, Loraux se distancia de la Historia de las mujeres, efervescente en aquellos años 80.<sup>30</sup> En lugar de investigar sobre las mujeres como ‘categoría social’, la historiadora propone hacerlo sobre ‘lo femenino como construcción’. Con este innovador útil analítico, su trabajo mostró hasta qué punto *le politique* ateniense —presidido, era sabido, por el principio masculino—, se erigió sobre la negación de lo femenino.<sup>31</sup>

29. LORAUX 1981, 83.

30. La relación tortuosa de la historiadora Nicole Loraux con el feminismo se contempla, por ejemplo, en IRIARTE 2007, 251-256; 2008, 5-28.

31. LORAUX 1989, desarrolla especialmente la tesis de que la fisura entre femenino y masculino, con sus oposiciones e intercambios, es un ‘operador discursivo’ de primera magnitud en ‘lo político’ griego.

A priori, ninguna fuente antigua relaciona a Pandora con una ciudad en particular, pero su creación, emprendida por Hefesto y Atenea a la cabeza de los dioses, adquiere un significado particular en Atenas, la ciudad que veneró con especial devoción a estas dos divinidades de la *téchne*, de la habilidad industriosa. Pausanias (I, 24, 7), en su descripción de la Atenea crisoelefantina de Fidias, atestigua: «En la base de la estatua está esculpido el nacimiento de Pandora» y, a los pies de la diosa, una serpiente a la que identifica con Erictonio; es decir, el ancestro de los ciudadanos atenienses, nacido de la tierra fertilizada por el esperma de Hefesto el día que Atenea inspiró a este inmortal una pasión irrefrenable.<sup>32</sup>

Para Loraux,<sup>33</sup> la ubicación de estos dos ‘nacimientos extraordinarios’, uno junto a otro, en el seno de la Acrópolis confronta llamativamente la creación artificial de Pandora con el ideal de ‘autoctonía’, mito fundador de la ciudadanía ateniense:<sup>34</sup> el relato de la creación de la primera mujer, jugaría un papel fundamental a la hora de conformar la identidad del ciudadano, de los ‘varones’ de Atenas, a menudo evocados como ‘los nacidos de la tierra’ por el discurso político de época clásica. «Pandora es un regalo precioso que llega de otro mundo»<sup>35</sup> para instalarse, como una extranjera, en ese universo de hombres autóctonos a los que el origen noble y común convierte en ‘iguales’ o lo que es lo mismo, predispone para la gestión adecuada de los ‘asuntos comunes’, para el buen ejercicio de la política.

Asistimos así a la convergencia entre relato mítico y organización política. La pervivencia en Atenas del mito de Pandora —precursora del bien consolidado *génos gynaikôn*, que se reproduce en círculo cerrado—<sup>36</sup> se correspondería con la praxis que aleja de las instituciones políticas a la mitad femenina de la polis:

La referencia a Hesíodo —explica N. Loraux—<sup>37</sup> permite expresar una cuestión que permanece abierta en la ideología griega de la ciudadanía: la exclu-

32. MIRALLES 1982, 262-278. En este trabajo, los mitos de autoctonía de los reyes áticos se observan desde la perspectiva de la transición de un tiempo mítico —relacionado con la fertilidad y el mundo del *oikos*— al universo patrilineal de la polis.

33. LORAUX 1981, 3-71; 94, etc.

34. Cf. el desarrollo del tema proseguido por LORAUX 1996. Al respecto, también IRIARTE 2005, 161-175.

35. LORAUX 1981, 85.

36. *Tb.* 591. Para esta percepción aislada de las ‘tribus’ o ‘raza de las mujeres’: LORAUX 1981, 65-117, etc. *Supra*, n. 3.

37. LORAUX 1981, 79.

sión a la vez necesaria e imposible de las mujeres, la mitad 'paradójica' de la polis griega.

De esta manera, la extrema escisión de géneros planteada en los textos hesiódicos de los que hemos partido, desborda el ámbito privado del *oikos*, para postularse como justificación de aquel funcionamiento político de época democrática en el que sólo los varones intervenían directamente en los 'asuntos públicos':

[Al proclamarse hijos de la Tierra-Madre] los descendientes de Erictonio consiguen un doble propósito: expresar su identidad de ciudadanos intercambiables y excluir simbólicamente a las madres atenienses de la ciudad modelo y del discurso oficial. Una sola madre al servicio de la causa de los padres.<sup>38</sup>

Desde la teoría política de Loraux, la interrelación masculino/femenina resulta clave para comprender tanto el ideario de la polis como su dinámica institucional. Un planteamiento analítico que podría definirse como 'enfoque-motor', dado que ha sido referencia obligada para el tema de la autoctonía<sup>39</sup> y, como vamos a ver, para el estudio de la Antigüedad desde la perspectiva de género.<sup>40</sup>

Son abundantes, en efecto, las investigaciones que, citando explícitamente (o no) a Nicole Loraux, se han elaborado al hilo (o en contra) de sus innovaciones.<sup>41</sup>

En el ámbito anglosajón, Cynthia Patterson<sup>42</sup> desdijo tempranamente a Loraux, en 1986, puntualizando que la moderna noción de 'ciudadanía' falsea

38. LORAUX 1996, 44.

39. Un ejemplo, entre otros, de la influencia de N. Loraux en el tema de la autoctonía es el trabajo de GOURMELEN 2004, quien erige a Cécrope como fundador del mito político de la autoctonía paterna, frente a Erictonio, cuyo nacimiento remitiría a una autoctonía de la Tierra. También significativo, el drástico posicionamiento de DETIENNE 2010, 27, a propósito del alcance de la noción de autoctonía en la Atenas de mediados del siglo V, pues sostiene que la funcionalidad de dicha noción —aprehendida más que nada por los intelectuales del círculo de Pericles—, no habría alcanzado sino unas pocas décadas.

40. En el ámbito de la literatura comparada, los supuestos teóricos de Nicole Loraux presiden, por ejemplo, el difundido trabajo de KEVAAN 2008.

41. Véase AA.VV. 2005. Y, recientemente, GIARDINI; CASTELLI 2017.

42. PATTERSON 1986, 56.

el debate sobre la no-ciudadanía femenina en la Antigüedad. Para esta renombrada helenista, los términos *astái* y *attikai* funcionarían como sinónimos de *polítides* cuando se trata de designar a las mujeres que pueden reproducir legítimamente ciudadanos.

Este posicionamiento influyó de forma persistente en la tradición helenística anglosajona. Por ejemplo, la propuesta de Patterson sobre la ciudadanía de las madres legítimas atenienses, que contradecía el posicionamiento de Loraux sobre la inexistencia de una ciudadanía femenina, es ampliada por Kirk Ormand,<sup>43</sup> quien ve en la primera aparición del término *polítides*, ‘ciudadanas’,<sup>44</sup> la prueba de que determinadas mujeres eran reconocidas como parte integrante del cuerpo cívico ateniense y no precisamente ‘a través de sus hijos’, como se ha pensado a propósito de la ley periclea del 451 transmitida por Aristóteles.<sup>45</sup> Es significativa, no obstante, la todavía más reciente precisión de Josine Blok<sup>46</sup> a propósito del uso del término ‘ciudadanas’ por Electra como indicador de la responsabilidad femenina en el culto de la polis y no como específico de una ciudadanía femenina de pleno derecho.

Así pues, el debate inspirado en la investigación emprendida por N. Loraux, parece no tener fin. Tampoco en la tradición helenista gala.

Desde la «Filología crítica» de la Escuela de Lille, Pierre Judet de la Combe, en su aportación al ya citado colectivo *Lecturas de Hesíodo*, adopta lo que califica como ‘lectura minuciosa’ de la *Teogonía* adelantada por Loraux. Si bien, en última instancia, este erudito concluye que la artificialidad de Pandora no remitiría a un discurso griego arcaico sobre las mujeres, sino a la carencia constitutiva de la condición mortal.<sup>47</sup>

43. ORMAND 2009, 249.

44. En el verso 1227 de la *Electra*, estrenada por Sófocles hacia el 412 a.C.

45. Arist., *Ath.* 26, 4. PATTERSON 1988.

46. BLOCK 2017, 160.

47. JUDET DE LA COMBE 1996, 263-313. Para la reinterpretación de la propuesta de Loraux relativa a Pandora como *ágalma*, cf. SAINTILLAN 1996, 318 y n. 5, así como la contestación de VERNANT 1996, 381-392, a la tesis de Saintillan de Pandora como ‘simple objeto precioso’, en la medida en que dicha tesis ignora el reconocimiento del texto hesiódico de los objetos contruidos por Hefesto ‘como seres vivos’. Según Vernant, Pandora es «un artificio intermedio entre el ‘ser vivo’ y los ‘objetos semejantes a seres vivos’ de Hefesto».

Desde una aproximación más antropológica a la Historia de Grecia, Violaine Sebillotte,<sup>48</sup> ha incidido recientemente en la idea de que:

Pandora no es la antepasada de todas las mujeres, es decir, de una categoría general de sexo [...], sino que lo es sólo de las que cuentan para las casas y los herederos, aquellas que la *Teogonía* designa como esposas y madres (*gynaïkes*), una sub-categoría (*génos*) de féminas (*thelyteráon*).<sup>49</sup>

El célebre *génos gynaikôn* hesiódico distinguiría, por tanto, a la ‘especie de las esposas’ y no la de las mujeres en general.

Esta lectura reencuentra la línea interpretativa del mito de Pandora asociado a la instauración de un orden social complejo que las esposas perpetuarían procreando en la esfera matrimonial.<sup>50</sup> Como había defendido, por ejemplo, el reconocido historiador de las religiones Jean Rudhart:<sup>51</sup> «El mito de Pandora no narra la aparición de un ser de sexo femenino en la especie humana [...]. El texto de Hesíodo es explícito, no se trata de cualquier mujer sino de una esposa». <sup>52</sup> En una línea similar, la también belga Vincienne Pirenne-Delforge, considera esencial tener en cuenta el estatus ‘virginal’ que el poeta arcaico otorga a Pandora y sostiene que ésta «se inscribe en el proceso eminentemente social que convierte a la *parthénos* en objeto del desafío matrimonial entre humanos». <sup>53</sup>

Ahora bien, en el caso de Sebillotte, la intención de este retorno al reconocimiento de la primera humana como prototipo específico de ‘madre legítima’, es novedosa. Percibir a Pandora como *gyné*, supone separarla, escindir-la, de una ‘categoría general’ de ‘femenino’ que, en la Antigüedad, no regiría como lo hace en nuestros días. <sup>54</sup>

48. SEBILLOTTE-CUCHET 2012, 573-603.

49. *Tb.* 590. Cf. SEBILLOTTE-CUCHET 2012, 595-596. Con esta propuesta Sebillotte trata de refutar la caracterización de la primera mujer como ‘novia fatal’ o ‘copia problemática’, ‘pura imitación’ de la *gyné* que Loraux había privilegiado apoyándose en el problemático verso hesiódico que designa a esta primera mujer como *gyné-parthénos*: *Tb.* 513-514.

50. Línea de interpretación a la que hemos atendido en la segunda parte de esta intervención, citando en especial a VERNANT 1979, 108-110; este texto retoma la traducción de Loraux en lo que respecta a ‘la raza, las tribus de las mujeres’, si bien se distancia de la percepción de la Pandora de *Teogonía* ante todo como *parthénos* o falsa *gyné* en la que había insistido esta historiadora.

51. Autor explícitamente reacio a leer los textos hesiódicos desde planteamientos modernos, como el que acusa al poeta griego de ‘misógino’: RUDHART 1986, 231-246.

52. RUDHART 2006, 70.

53. PIRENNE-DELFORGE 2001, 94-95.

54. SEBILLOTTE 2012, 587; 596.

Es decir, en la sociedad clásica, la diferencia de los sexos intervendría de forma recurrente, pero no llegaría a estructurar dicha sociedad de forma tan global como pretendía Loraux. Basándose en la propuesta de Thomas Laqueur,<sup>55</sup> la autora sostiene, concretamente, que la «oposición entre dos sexos pensados como complementarios en el seno de una polaridad claramente identificada» es una concepción contemporánea, ajena por completo a la cultura pre-moderna griega.

Desde esta certeza, Sebillotte aboga por privilegiar las diferentes formas de inserción de las mujeres en la vida cívica griega, estudiando las funciones que les reservan las prácticas institucionales, sociales y rituales, así como reconsiderando la posibilidad de un estatus plenamente ciudadano para la esposa griega:

Si nos referimos a los términos empleados por los griegos y tratamos de entender las nociones a las que nos remiten, tenemos que situar en el centro del debate la cuestión de la pertenencia a la comunidad. Y resulta que esta se formula como pertenencia al territorio cívico. Los atenienses dicen ser *astói* o *Attikoí*, es decir, miembros de un espacio perfectamente identificado a falta de estar perfectamente delimitado. Estos términos engloban tanto a hombres como a mujeres.<sup>56</sup>

En definitiva, el actual helenismo de sensibilidad feminista<sup>57</sup> vuelve al Sujeto histórico para estudiar a las mujeres con arreglo a sus rangos, cometidos y quehaceres. Pero lo hace adelantando a un primer plano la importancia de los lazos filiales en la organización cívica, la relevancia del *oikos* o casa legítima, concebida como ‘casa ciudadana’ sobre la que se asentaría lo político.<sup>58</sup>

En la época de la redefinición radical de las identidades sexuales<sup>59</sup> — alentada por teóricos quizás más subversivos que innovadores—, los estereotipos hesiódicos de sexo y de género se diluyen al igual, posiblemente, que los severos principios de aquella *politeía* de época clásica que renegaba del ámbito privado y de la esfera emocional para autoafirmarse como única posibilidad de ‘resolución de conflictos’, de ‘reparación de escisiones civiles’.

55. LAQUEUR 1992.

56. SEBILLOTTE-CUCHET 2012, 598.

57. Véase el artículo-manifiesto de BOEHRINGER; SEBILLOTTE-CUCHET 2013, 5-18.

58. SEBILLOTTE-CUCHET 2012, 596.

59. Presentada con éxito sin parangón por BUTLER 1990; 2004.

## BIBLIOGRAFÍA

- M. B. ARTHUR 1983, «The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the *Theogony Prooemium*», *Arethusa* 16, pp. 97-116.
- AA.VV. 2005, « Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 87/88.
- J. BLOCK 2017, «Citizens, Male and Female: Vocabulary», in *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge University Press, p. 160.
- S. BOEHRINGER; V. SEBILLOTTE-CUCHET 2013, « Vingt ans de réflexion. *Métis* et le genre (1992-2012) », in *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique, Métis. Hors série*, pp. 5-18.
- J. BUTLER 1990, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York.
- J. BUTLER 2004, *Undoing Gender*, New York.
- P. CHANTRAINE 1968-1980, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- E. CANTARELLA 1981, *L'ambiguo malanno*, Roma.
- L. COULOUBARITSIS 1988, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris.
- M. DETIENNE 1967, *Les maîtres de vérité*, Paris.
- M. DETIENNE 2010, *L'identité nationale, une énigme*, Paris.
- C. GARCÍA GUAL 2012 [1997], *Diccionario de mitos*, Madrid.
- F. GIARDINI; F. CASTELLI (edd.) 2017, *Nicole Loraux. Una pensatrice del politico*, B@belonline 3: <https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-3-nicole-loraux-una-pensatrice-del-politico/>
- L. GOURMELEN 2004, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris.
- A. IRIARTE 2005, «Atenas imaginaria o la indivisibilidad como ideal político», *Studia Historica. Historia Antigua* 23, pp. 161-175.
- A. IRIARTE 2007, «Nicole Loraux y la teoría feminista», in AA.VV., *Los feminismos como herramientas de cambio social II*, Palma de Mallorca, pp. 251-256.
- A. IRIARTE 2008, «El pensamiento de la división», Prólogo a N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, Madrid, pp. 5-28.
- L. IRIGARAY 2012, *In the Beginning. She Was*, Londres.
- P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU (dirs.) 1996, *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, p. 22 ; pp. 285-295.
- P. JUDET DE LA COMBE 1996, « Sur la Pandore des *Travaux*. Esquisses », in P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, pp. 301-313.
- P. JUDET DE LA COMBE 1996, « La dernière ruse : "Pandore" dans la *Teogonie* », in P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, pp. 263-313.

- V. L. KEVAAN 2008, *Pandora's senses. The Feminine Character of the Ancient Text*, Madison.
- T. LAQUEUR 1992, *La fabrique de sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris.
- P. LÉVÊQUE 1988, « Pandora ou la terrifiante féminité », *Kernos* I, pp. 49-62.
- N. LORAUX 1978, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », *Arethusa* 11, 1-2, pp. 43-87.
- N. LORAUX 1981, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- N. LORAUX 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- N. LORAUX 1996, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris.
- C. MIRALLES 1975, « Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días* », *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 9, pp. 3-36.
- C. MIRALLES 1982, « El nacimiento de Erictonio », *Emerita* 50, pp. 262-278.
- C. MIRALLES 1987, « La invención de la dona », in *La dona en l'antiguitat*, Barcelona, pp. 61-83.
- C. MIRALLES 1993, « Le spouse di Zeus e l'ordine del mondo nella *Teogonía* di Esiodo », in M. BETTINI (a cura di), *Maschile /femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari.
- G. NAGY 1979, *The Best of the Achaeans*, Baltimore.
- K. ORMAND 2009, « Electra in Exile », in E. ZAKIN (ed.), *Bound by the City. Greek Tragedy. Sexual Difference and the Formation of the Polis*, New York.
- C. PATTERSON 1986, « *Hai Attikai*: The Other Athenians », *Helios* 13. 2, p. 56.
- C. PATTERSON 1988, *Pericles' Citizenship Law of 451-450 B.C.*, Salem.
- V. PIRENNE-DELFORGE 2001, « Prairie d'Aphrodite et jardin de Pandore », *Kernos*, supp. 11, pp. 94-95.
- P. PUCCI 1977, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore.
- C. ROBERT 1914, « Pandora », *Hermes* 49, pp. 17-38.
- PH. ROUSSEAU 1996, « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », in F. BLAISE ; P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille.
- J. RUDHART 1986, « Pandora : Hésiode et les femmes », *Museum Helveticum*, pp. 231-246.
- J. RUDHART 2006, *Les dieux, le féminin, le pouvoir*, Textos póstumos de Jean Rudhardt. PH. BORGEAUD ; V. PIRENNE-DELFORGE (edd.), Genève.
- D. SAINTILLAN 1996, « Du festin à l'échange : les grâces de Pandore », in P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU 1996, *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille.
- V. SEBILLOTTE-CUCHET 2012, « Régimes du genre et Antiquité grecque classique (Ve-IVe av. J.-C.) », *Annales HSS* 3, pp. 573-603.
- L. SÉCHAN 1929, « Pandora, l'Ève Grecque », *BAGB* 23, pp. 3-36.
- P. SCHMITT PANTEL 2009, *Eithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris.

- G. SISSA 1987, *Le corps virginal*, Paris.
- J. SVENBRO 1976, *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund.
- J.-P. VERNANT 1965, « Structures du Mythe », in *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Paris, pp. 13-79.
- J.-P. VERNANT 1974, « Le mythe prométhéen chez Hésiode », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, pp. 177-194.
- J.-P. VERNANT 1979, « À la table des hommes », in M. DETIENNE ; J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- J.-P. VERNANT 1996, « Les semblances de Pandora », in P. JUDET DE LA COMBE ; PH. ROUSSEAU, *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, pp. 381-392.
- F. I. ZEITLIN 1995, «The Economics of Hesiod's Pandora», in E. D. REEDER (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton.