

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2020. nº 20, Texto 17: 237-248

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v20.17>
Recibido: 21.07.2020 Admitido: 23.11.2020

LA VIRGINIDAD FEMENINA EN LA GRECIA ANTIGUA. Una mirada desde el parentesco

Héctor GONZÁLEZ PALACIOS
Universidad de Málaga
hgpal@uma.es

FEMALE VIRGINITY IN ANCIENT GREECE. A look from kinship

Resumen

El objetivo de este estudio es tratar de dar una breve explicación de un fenómeno histórico como la virginidad femenina en la Antigua Grecia a través del parentesco. Este artículo se centra en los períodos arcaico y clásico, poniendo el foco en el caso ateniense y aristocrático, donde la documentación es mayor. Se intentará analizar las razones del control sexual sobre las mujeres en Grecia, la imagen masculina sobre la sexualidad femenina, el castigo a los comportamientos sexuales no permitidos, la importancia de la virginidad en la sociedad griega y las formas de comprobar la virginidad femenina. Finalmente, se dedica un apartado a la evolución final de la virginidad de una condición social a una condición personal a partir de época helenística.

Abstract

This research tries to give a brief explanation to a historical phenomenon as feminine virginity in Ancient Greece through kinship. The article focuses on Archaic and Classical Periods, especially in aristocratic Athens, where the evidences is wider. The reasons of sexual control over women in Ancient Greece, the masculine idea about feminine sexuality, the punishments to sexual misconduct, the importance of virginity in Greek society and the ways of proving feminine virginity. Finally, it will be considered the evolution of virginity from a social condition to a personal virginity from Hellenistic Period onwards.

Palabras clave

Virginidad. Parentesco. Grecia Antigua. Género Mujeres
Virginity. Kinship. Ancient Greece. Gender. Women

Introducción

Una de las ideas que ha pervivido en nuestro imaginario sobre la cultura griega antigua es el erotismo: representaciones constantes de la desnudez de dioses y hombres, homosexualidad y pederastia en sus instituciones, imágenes y literatura obscena, desde la comedia hasta la lírica... Ello ha llevado a caracterizar popularmente en muchas ocasiones la Antigüedad como un período de liberación sexual, pero como demostraron los estudios históricos de los años 70 en adelante, esta imagen estaba lejos de la realidad. Como toda sociedad, contó con tabúes, normas y límites a la conducta sexual. El objeto de este artículo es precisamente uno de esos límites, la virginidad femenina o *parthenía*. Con la ayuda de la Antropología del Parentesco podemos intentar comprender el por qué de ciertas prácticas y dinámicas sociales que no sólo se extendían al mundo griego, sino a todo el Mediterráneo en la Antigüedad: ¿Por qué se controlaba la sexualidad femenina y no

de la masculina? ¿Por qué la “misoginia” de la literatura antigua? ¿Por qué la dureza de determinados castigos contra el “adulterio” (*moicheía*)? ¿Por qué la indiferencia en la legislación, al menos en la etapa más temprana, entre el adulterio y la seducción de la virgen? ¿Por qué la ambivalencia de la virginidad griega, que se ensalza, por un lado, pero por el otro se teme que sea permanente? A mi parecer, la lógica del parentesco es fundamental para responder a estas preguntas y más.

A pesar de ello, hay que tener en cuenta algunos factores antes de comenzar. En primer lugar, que no estoy afirmando que el parentesco sea la razón última y única de determinados fenómenos, como la “misoginia” griega, que pueden tener un origen múltiple y circunstancial. En segundo lugar, tampoco considero que la lógica del parentesco tuviera el mismo impacto a lo largo de toda la historia de la Grecia Antigua. Es probable que, en períodos más arcaicos, elementos que nacerían de la economía del parentesco, como la “misoginia” o el castigo del “adulterio”, sí tuvieran una estrecha relación con el mismo, mientras que conforme avanzamos a época clásica y helenística, estos elementos se fueran progresivamente desligando y adoptando una carga moral autónoma. Es decir, que la diferencia entre el castigo del adulterio en época arcaica y el castigo del adulterio en época helenística residirían en que el primero partiría de la lógica del parentesco y el segundo, de la propia condición moral que adquiere el crimen con el paso del tiempo.

Por último, he de señalar que se trata de un estudio preliminar, en el que he intentado emplear fuentes de diversos orígenes para ejemplificar lo expuesto, además de apoyarme del trabajo de otros autores contemporáneos sobre el género y la sexualidad en la Antigüedad. No pretende ser un análisis filológico intensivo y, obviamente, los ejemplos y casos pueden extenderse mucho más. Como es lógico, por la limitación de la información conservada, buena parte de las fuentes literarias provienen de la Atenas clásica o de época helenística y responden a la visión del hombre aristocrático. Desgraciadamente, la visión femenina a la virginidad y el control sexual no la conocemos de primera mano por sus protagonistas. Tampoco conservamos testimonios de las clases populares. En materia de legislación al respecto, de la mayoría de *póleis* los testimonios son anecdóticos y, una vez más, provienen de escritores áticos o tardíos. Esparta, por ejemplo, parece tener un sistema de parentesco particular por fenómenos poco habituales en el resto del mundo griego como la posibilidad legal de un hombre joven de acostarse con la esposa de otro si tenía su consentimiento, si damos credibilidad al testimonio de Plutarco. En ese caso, los hijos corresponderían al marido de la parturienta, no al hombre que concibe, lo que lleva a otros griegos a creer para los espartanos no existía el adulterio (Plut. *Vit. Lyc.*, XV, 7-10). En cualquier caso, es difícil realizar un estudio completo del control sexual y el parentesco en Esparta, ya que la información sobre sus mujeres es externa, fragmentaria y, en ocasiones, contradictoria (cf. Cartledge, 1981: 84-105). Por tanto y aunque intentaremos generalizar, hay que tener en cuenta que cada *póleis* y cada grupo social tendría su propia forma de comprender el parentesco y abordar las relaciones de género entre mujeres y hombres.

Maternidad, paternidad y reproducción en la Grecia Antigua

“En effet, cet homme tente de toutes ses forces de rejeter, de détourner, de détruire la voie que la nature elle-même a ouverte à la race des hommes: celle du mariage et de la procréation. Par des doctrines nouvelles et étrangères, il s’empresse à faire sombrer d’un coup toute la nature humaine en recommandant le célibat, en dissertant sur la virginité, notions nouvelles qui sont maintenant pour la première fois exprimées par lui. [...] Alors que la véritable, l’authentique résurrection, c’est dans la nature humaine elle-même qu’elle s’accomplit et se perpétue jour après jour: c’est ce veut être la succession des enfants nés de nous, quand l’image de ceux qui engendrent et procréent est sans cesse renouvelée dans leurs enfants, et que semblent d’une certaine façon ressusciter dans les hommes qui viennent à leur tour à la vie ceux qui ont disparu depuis longtemps” (*Vida de Santa Thecla*, V).

Según la Antropología del Parentesco, existen tres relaciones básicas del parentesco que se establecen en el núcleo familiar y que podríamos denominar “primitivas” –paternidad, maternidad y *siblingship* (hermandad)–, que pueden incluso reconocerse en comunidades de primates. De estas, la maternidad y el *siblingship* uterino son biológicamente reconocibles: los hijos nacen del útero de la madre, quedando constancia de quien es su progenitora y reconociéndose como hermanos aquellos que han salido de un mismo vientre. Por el contrario, la paternidad, así como los hermanos unilaterales de lado paterno y bilateral, son mucho más difíciles de reconocer: es entonces cuando entra el elemento cultural humano. Ello ha motivado diferentes respuestas en las distintas sociedades: desde aquellas que dan un rol minoritario a la paternidad, centrándose en la herencia materna (que no debe confundirse con la aparición de las supuestas sociedades “matriarcales”), a las que ponen el foco en una paternidad espiritual y social, pasando por el control de la fertilidad de la mujer (Ariotti, 2006: 3-37).

La sociedad griega ha sido habitualmente definida como “patriarcal”, es decir, que la preeminencia social y política la tiene el varón cabeza de familia, el *kúrios*, como en buena parte de las sociedades mediterráneas durante toda su historia. La organización social está basada en los *génoi*, clanes de herencia habitualmente patrilineal, aunque sin desdeñar la importancia de la herencia material y espiritual materna. Son las mujeres las que se mueven al hogar del esposo con una dote que las excluye del reparto de los bienes de su familia de origen. En este sistema, la capacidad del hombre de perpetuarse a través de sus hijos cobra un sentido especial. La cultura griega, como muchas otras del Mediterráneo antiguo, ponen un énfasis particular en la filiación, que debe ser legítimamente reconocida por la comunidad. Tanto es así que autores como Laurent Barry sugieren que el vínculo matrimonial en la Antigüedad es dependiente del vínculo de filiación, como un método de reconocimiento de la legitimidad del segundo (2008: 481-503). No sería de extrañar, ya que, como demostró Jean-Pierre Vernant, las prácticas matrimoniales en época arcaica y clásica estaban muy mal definidas y apenas se distinguía a la *pallakē*, la “concubina”, de la *dámar*, la “esposa legítima” (1982: 76-86). La familia nuclear sería, en definitiva, un instrumento del hombre griego para asegurarse una prole legítimamente reconocida.

Pero, salvo en casos como Esparta, tener una esposa no era factor suficiente para reconocer la paternidad del hombre griego sobre los hijos engendrados, a diferencia de otras sociedades, donde ya es motivo suficiente. Por regla general y basándonos en los textos conservados, podemos afirmar que la tradición griega pone el énfasis, al igual que nuestra sociedad, en el proceso de fecundación. De esta forma (salvo por los casos de adopción, que no trataremos aquí), se reconoce en la semilla masculina el factor primordial para decidir la paternidad del hijo. Podemos señalar dos tendencias en lo que se refiere a la importancia de cada una de las partes en el proceso reproductivo. Por un lado, encontramos los que defienden la importancia compartida en el proceso generativo, como el Corpus Hipocrático, Empédocles o Galeno, que creen generalmente en la unión de dos semillas, la masculina y la femenina (Hippoc. *Nat. puer.*; Arist. *Gen. an.* 722b4-722b17; Gal., *De loc. aff.* XIV, 7-10). De esa forma, en el proceso de generar vida intervienen ambas partes, lo que no implica que sea en igualdad de condiciones. Por ejemplo, Galeno enfatiza en la semilla masculina sobre la femenina, que es menos perfecta “porque sus testículos son más pequeños y más fríos y reciben el esperma no tan rigurosamente elaborado” (*De loc. aff.* XIV, 9). Por el otro lado, están aquellos que defienden que el hombre es el quién aporta el principio vital, reduciendo el papel de la mujer a un mero receptáculo. Para Aristóteles el principio anímico (*psukhikē arkhē*) de la vida lo aportaba el semen masculino, el que contenía el alma en potencia, mientras que la mujer sólo aportaba la materia a través de la sangre menstrual, como el alfarero y el barro, respectivamente (*Gen. an.* 716a2-18; 729a34-730b32; 736a24-737b17). Platón, intentando explicar el origen de la naturaleza, define el vientre materno como un molde que acoge la sustancia paterna (*Ti.* 49a-50d). También en Esquilo encontramos la idea de la mujer como recipiente, en tragedias como *Las Euménides*: “No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote – sin que por ello dejen de ser extraños entre sí – con tal de que no se lo malogre una deidad” (658-662).

Por tanto, en el mejor de los casos, la mujer compartía con el hombre la generación de hijos, quedando en muchas ocasiones reducido su papel al de un recipiente por el que el aquel debía pasar para lograr su progenie. La primacía del varón en la herencia “biológica” nos la muestra, por ejemplo, el presocrático Hipón, citado en la obra de Aecio, filósofo romano del siglo IV, quien creía que los huesos venían del padre y la carne, de la madre. Véase aquí la imagen del hueso como un elemento imperecedero y estructural frente a la carne, que, aun teniendo un papel importante en la vida del individuo, se esfuma tras la muerte (Bettini, 2009, p.142). En definitiva, los hijos primeramente eran del padre y en segundo lugar, de la madre.

El control de la sexualidad femenina

La importancia de la línea masculina y el problema de la dificultad de constatar en una sociedad pre-científica la paternidad biológica repercute en el tratamiento de las mujeres. En la mujer descansa el vínculo legítimo del padre y su progenie y cualquier conducta “licenciosa” de esta emborrona la paternidad del hombre. Lisias, orador ático de la segunda mitad del siglo V a.C. e inicios del siglo IV a.C., en uno de sus discursos conservados defiende a Eufileto, que acaba de matar a Eratóstenes, supuestamente, por haberlo encontrado *in fraganti* acostado con su esposa. En el juicio, Eufileto se defiende: “Juzgo, señores, que mi obligación es, precisamente, demostrar que Eratóstenes cometió adulterio con mi mujer y que la corrompió; que *cubrió de insultos a mis hijos* y que me afrentó a mi mismo invadiendo mi propia casa” (*Lys.* I, 4. Cursiva del autor). Eratóstenes, a través de una conducta adúltera, está poniendo en duda la legitimidad de la prole de Eufileto.

La peligrosidad de la conducta femenina tiene como resultado lógico el intento de controlar su fecundidad y, en consecuencia, su sexualidad, intentando evitar el contacto de la mujer con un varón ajeno al marido o a su familia, individuos con los que se puede reproducir legítimamente o con los que mantener relaciones está severamente castigado por la moral, como es el caso del incesto. Jenofonte, en su *Económico*, un célebre tratado sobre la gestión del hogar, expone la forma en la que debe comportarse una mujer: “¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia para que viera, oyera y preguntara lo menos posible” (VII, 5)? En definitiva, la mujer se hace depositaria del honor (*timē*) del marido.

Esta obsesión se plasma en el caso ateniense, que constituye, sin lugar a dudas, el ejemplo mejor documentado, y repercute en una amplia producción literaria y legislativa. Dado que para los atenienses la herencia “biológica” del padre nunca está garantizada, las mujeres se convierten en objeto de constante sospecha; nunca se las debe dejar sin vigilancia. El resultado es una “misoginia” generalizada casi obsesiva. En las obras de Esquilo, Sófocles, Aristófanes, Aristóteles, Platón, Hipócrates o Hesíodo, entre muchos otros, la mujer es representada como sexualmente ambiciosa e incontenible. Hesíodo se lamenta del bello mal de Pandora, fabricada por Zeus como venganza hacia los hombres por el robo del fuego, del que desciende la estirpe de las mujeres (*Theog.* 570-612), el Hipólito de Eurípides, consagrado a Artemis, ataca abiertamente a las mujeres, a las que considera una especie de parásito (*Hipp.* 616-651), mientras el Jasón de su *Medea* implora una forma de reproducirse sin necesidad de estas (*Med.* 573-557), al tiempo que el poeta satírico Semónides de Amorgos, en su célebre *Yambo de las Mujeres*, tras listar las diversas categorías de esposa, a las que compara con animales, cierra el poema quejándose una vez más del mal de Zeus, que no hace más que amargar la vida del marido. Es lo que Nicole Loraux llama el deseo hesiódico del varón griego: reproducirse sin necesidad de mujer (2017: 93-153).

Aristóteles define a las mujeres como “más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida” (*His. An.*, 608b9-16). Los escritos médicos tienden a definir a la mujer como un animal imperfecto (*Gal. De loc. aff.* XIV, 6), como “un macho mutilado” (*Arist., Gen. an.* 737a9), cuya condición húmeda las liga al mundo de la inestabilidad, la demencia, la naturaleza y la condición salvaje (Carson, 2002: 77-100). De esa manera, la mujer es concebida como un animal al que es necesario embriar

bajo las reglas del matrimonio. Una historia popular ateniense narra cómo una joven que no había permanecido virgen había sido encerrada por su padre en una habitación con un caballo embravecido para morir devorada o aplastada por este, según las distintas versiones del relato. En esta narración, la simbología del caballo salvaje aparece ligado al estado de la muchacha desflorada, a la concepción de salvajismo primigenio (Ghiron-Bistagne, 1985: 105-121).

Todo ello llevaría a considerar, si siguiéramos al pie de la letra los textos clásicos, como hicieron buena parte de los estudiosos de las mujeres griegas del siglo pasado, a aquellas como prisioneras del hogar, excluidas radicalmente del contacto con otros hombres ajenos a su marido, su familia o sus esclavos, fuera de los *sumpósia*, la política y la vida de la *pólis*, salvo en fiestas y ocasiones especiales, y sufrientes del probable despecho y rechazo de sus maridos. En definitiva, mujeres nacidas y criadas exclusivamente para ser esposas, limitadas completamente en el ámbito sexual, es decir, castas a la fuerza.

La idea, sin embargo, parece poco plausible e historiadores como David Cohen proponen una relectura del papel de las mujeres: si el aislamiento era tan brutal y ningún hombre podía acercárseles, ¿cómo podían darse casos de adulterio? Y en tal caso, ¿por qué un hombre quería poner su vida en riesgo cuando existían *hetaírai* y *pórnai* a disposición? ¿No son acaso las mujeres que aparecen en las comedias de Aristófanes modelos reales y populares, base precisamente de este género, con ideas y preocupaciones cotidianas? ¿Cómo podía el hombre, si estaba todo el día fuera, controlar a su mujer? Cohen invita a distinguir entre la teoría de los textos y la práctica cotidiana a través de la etnografía comparada, poniendo en duda la separación y secuestro radical de las mujeres en el hogar, que, si bien podía estar más o menos presente en el imaginario griego, podía perfectamente compaginarse con el desarrollo de actividades externas. Muchas mujeres aparecen en comedias y otras obras desarrollando actividades y profesiones de exterior, trabajando como “campesinas [...], vendedoras, comadronas, posaderas o panaderas” o “participando en procesiones fúnebres [...], yendo a los baños, asistiendo a discursos funerarios públicos [...] o llevadas por padres, maridos o hijos al tribunal para ganarse la simpatía de los jueces”. Incluso Jenofonte reconoce la práctica del cotilleo con las vecinas: “Para la mujer es más honroso, en efecto, permanecer dentro de casa que estar de cotilleo en la puerta” (*Oec.* VII, 30). Cohen propone un modelo femenino paralelo en la *pólis*, donde las mujeres ejercen su propia autonomía en sus áreas específicas y donde el control social, y en última instancia, sexual, lo ejercen más las otras mujeres como fuerza de autocensura que el marido en sí, que permanece cotidianamente fuera del ámbito femenino. Ello no quiere decir que las mujeres no sufrieran presión social, como reflejan las heroínas al límite de Eurípides, ni que no permanecieran jurídicamente bajo una constante consideración de “menor”. En este sentido, el autor propone poner el foco en obras como las de Aristófanes o Eurípides, que por el carácter de identificación popular del teatro se adecúan mejor a la realidad cotidiana que en tratados idealizados como el de Jenofonte (Cohen, 1991, pp.133-170).

En consecuencia, yo propongo que el control de la sexualidad femenina debía ser más simbólico que pragmático. Los intentos de documentar arqueológicamente los célebres “gineceos” o incluso de explicar la arquitectura doméstica a través del control de la sexualidad femenina han sido infructuosos o han tenido resultados muy limitados (Nevett, 1999; Trümper, 2011: 39). El error, a mi parecer, estriba en que se entiende en muchas ocasiones que las fuentes textuales, ya sean tratados morales o legislativos, son plasmaciones de la realidad y no modelos idílicos que si se redactan es, precisamente, porque reflejan una deficiencia de la sociedad. El fin último es que la comunidad reconozca que la mujer no ha sido tocada más que por su marido, sea verdad o no. Es por ello que el *topos* del adulterio, junto con toda una batería de “depravaciones” sexuales, es el tema favorito de los retóricos antiguos como una forma de atacar al contrario (cf. Kuefler: 87-96). Y también por ello, ante determinadas conductas de las mujeres, fuera muy probable que los hombres guardaran silencio si no se conocía públicamente. Julian Pitt-Rivers, en su estudio sobre el honor, aplicable especialmente en las sociedades del Mediterráneo, señala:

“El conflicto entre honor y legalidad es fundamental y persiste en nuestros días. Pues recurrir a la ley e busca de desagravio es confesar públicamente que te han

agraviado y la demostración de vulnerabilidad pone en peligro tu honor, peligro del que no le salva en absoluto la “satisfacción” de la compensación legal de manos de una autoridad secular” (1979, p.29).

Perder una esposa o una hija y sembrar la duda pública sobre su propia prole es un precio muy alto a pagar. Como dice Sófocles: “Si las acciones inicuas las realizas en la oscuridad nunca caerás en la vergüenza” (*Trach.* 596).

Parthenía: la virginidad griega

Hasta ahora hemos visto como, simbólicamente, la mujer es un instrumento de la reproducción del hombre griego, aunque ello muy probablemente no se siguiera al pie de la letra en la práctica. La vida de la mujer “ciudadana” se organiza en su relación con los hombres: antes del matrimonio (virgen), durante (esposa/madre) y después (viuda). Las fases de la vida del hombre, por el contrario, se definen por su desarrollo biológico: “Así también en la naturaleza del hombre hay siete estaciones, a las que denominamos edades: niño (*paidíon*), chico (*país*), muchacho (*meirákion*), joven (*neanískos*), hombre (*anēr*), de edad avanzada (*presbútēs*) y anciano (*gérōn*)” (ps.Hippoc. *Hebd.* 5).

La condición de *parthénos*, término griego para indicar el status de muchacha virgen, no sólo tenía un aspecto personal, sino que era fundamentalmente una condición social. El ser una *parthénos* sitúa a la joven en un lugar específico dentro del conjunto de la ciudad y establece su posición en las fiestas y actos religiosos. La virginidad, sin embargo, es un fenómeno necesariamente temporal: en el mundo griego el celibato no era ni positivo ni aceptable, pues priva a la ciudad de su supervivencia y a la familia de crear vínculos de alianzas (cf. Ghiron-Bistagne, 1985: 110-113; Sissa, 1990: 76). Si seguimos la lógica anterior de la importancia del parentesco en la Antigüedad, comprendemos el por qué del control de la sexualidad de la hija por el padre. Una muchacha socialmente no reconocida como “inmaculada” sería poco atractiva en un intercambio matrimonial. En consecuencia, esta castidad no era moralmente positiva *per se* como en el cristianismo, sino que estaría destinada a restringir sus contactos sexuales.

En el mito, personajes siempre castos como Hipólito o las Danaides, acaban de forma trágica, con muertes o condenas eternas en el inframundo, en ocasiones producidas por un desprecio a la divinidad contraria, Afrodita. Hipócrates advierte del peligro de histeria (de *hustéra*, útero) que puede desatarse en muchas *parthenoi* permanentes, fruto de una insuficiente apertura vaginal, que produciría una concentración excesiva de sangre en el cuerpo y podría desembocar en locura, intentos de ahorcamiento, etc. Ante esto, el médico sugiere un matrimonio y embarazo rápidos (*Virg.*; *Mul.* I, 127; *Nat. mul.* 3). Galeno, por su parte, recomienda para la histeria la masturbación médica, reflejando que el problema no es el placer sexual en sí (*De loc. aff.* VI, 5). A su vez, la Pitia, la sacerdotisa de Apolo, debía ser, al menos en los primeros momentos, una virgen que ofrecía su cuerpo a Apolo. Según Giulia Sissa, la iconografía de la Pitia, que sentada sobre la grieta de la que emanaban los vapores en Delfos que la introducían en el trance, parece recibir al dios a través de la vagina, así como el hecho de que las amantes de Apolo, como Casandra o la Sibila, suelen estar ligadas también a la profecía, hace considerar al oráculo délfico como una especie de “esposa” de la divinidad, dedicada exclusivamente a este: la palabra es su embrión y el hablar, su parto. Es más, los ideales de aislamiento de la Pitia del mundo externo, coinciden en gran medida con los de la esposa ideal descrita por Jenofonte, una comparación que no pasó desapercibida por Plutarco: “lo mismo que Jenofonte cree que la doncella debe ir a casa del varón habiendo visto lo menos posible y oído lo menos posible, así de inexperta e ignorante prácticamente de todo, y virgen en verdad de alma está junto al dios” (Plut. *Mor.* 405c-d; Sissa, 1990: 9-70). Como se aprecia, la virginidad y la sexualidad son dos términos íntimamente relacionados, como las dos caras de una misma moneda.

De hecho, tanto el adulterio como la seducción de la *parthénos* se engloban, en la legislación ateniense clásica, bajo el mismo concepto de *moicheía*.¹ La *pseudoparthénos* recibe el mismo nombre que la adúltera, *diafrarēne*, “podrida”, “corrompida” (Ghiron-Bistagne, 1985: 112). Demóstenes, orador ateniense del s. IV a.C, cita, al igual que Lisias (cf. I, 30), la norma que eximía de culpa al marido que asesinaba a un hombre sorprendido en pleno adulterio: “Si alguien mata a otro involuntariamente en los juegos o arrollándole en la carretera o por equivocación en la guerra o sorprendiéndole encima de su esposa o de su madre o de su hermana o de su hija o de una concubina que haya tomado para procrear hijos libres (*epì pallakēi hēn àn ep’eleuthérois paisin ékhēi*), que por estos cargos el homicida no vaya al exilio” (Dem. XXIII, 53). Aquí lo que es curioso es que el castigo no depende en sí en el acto sexual sino de lo que este supone para la legitimidad de la descendencia del hombre, como testimonia la “concubina que haya tomado para procrear hijos libres”. La asimilación del adulterio y seducción de la virgen no parece ser exclusivo de Atenas y lo encontramos también en otras sociedades antiguas, como la ley hebraica del Pantateuco, donde el castigo para la adúltera y la joven prometida era, junto a su acompañante, el mismo: la muerte por lapidación (*Deu* 22: 22-29). En las sociedades del Mediterráneo antiguo la muerte parece ser considerado habitualmente un castigo justo, ya sea para ella, para él o para ambos. No es algo que nos deba extrañar demasiado si consideramos el gran peligro que el adulterio/seducción supone para el (potencial) marido y su descendencia. De hecho, tampoco existe en muchas ocasiones una distinción clara en la legislación entre la seducción de la mujer, que comete la *moicheía* voluntariamente, y la violación, pues en definitiva el efecto era el mismo (Scafuro, p.43).

Aunque teóricamente en el derecho ateniense, al igual que en el derecho romano, estaba contemplada la muerte del *moichós*, la legislación es poco clara respecto a este *ius occidendi* del *kúrios* en aquellos casos donde el adulterio no fuera descubierto *in fraganti* y lo mismo en el caso de la mujer, donde, aunque también su muerte está contemplada (cf. Heliod. *Aeth.* I, 11, 4; IV, 8, 6; Calero Secall, 67-69) se optaba por el repudio, que podía incluir la renuncia a la dote (Aeschin. I, 183; Dem. 59; Ach. Tat., VIII, 8, 13). De hecho, Cohen sugiere que el asesinato era raro al menos en época clásica (1991: 98-132). Al mismo tiempo, castigos más “suaves” para los *moichói*, desde su feminización mediante la depilación con ceniza caliente o la penetración con un rábano (cf. Aristoph. *Plu.* 168; Aristoph, *Nub.* 1083-1084) a pagos al ofendido (el *kúrios*, obviamente), como aparece contemplado en el Código de Gortina (cf. Wolicki: 140-143; Scafuro: 50-55). Una práctica que sí era posible para la *parthénos* no prometida, a diferencia de la esposa, era el matrimonio con el seductor/violador. De esta forma, el padre se ahorra el problema de casar a una hija desflorada. Parecía suceder en el Bizancio pre-constantiniano (Ach. Tat. II, 13, 3) y vuelve a testimoniarse incluso en época de Justiniano (CJ, 9, 13, 1).

Si trasladamos el argumento al caso de la *parthénia*, es posible que en ocasiones la propia familia prefiriera mantener en secreto las “desviaciones” de la hija ya que, como hemos dicho, la *parthénia* está fundamentada en el contexto de lo público. Mientras se mantuviera en la intimidad, es posible que, frente a los textos que la castigan severamente y que comúnmente reflejan un ideal más que una realidad, se tolerasen ciertos comportamientos. A pesar de que pudieran existir leyes contra la pérdida de la virginidad por una muchacha, como la de Solón, que obligaba al padre a vender a su hija (Plut. *Vit. Sol.* 23, 2) y narraciones populares como la ya mencionada anteriormente de la *parthénos* y el caballo, lo cierto es que la vida cotidiana fuera más laxa, siempre y cuando no pudiera dañar el honor del hombre, que se podía ver más afectado declarando público el *affaire* que manteniéndolo en secreto. Si invertimos el argumento, también nos damos cuenta de que una joven que se relacionara frecuentemente con hombres podía ser tachada de *pseudoparthénos* por sus enemigos. Por ello, no debe extrañarnos que, en las hagiografías una de las acusaciones de los politeístas contra las primeras cristianas, que convivían en muchas ocasiones en

¹ David Cohen, sin embargo, no está de acuerdo, ya que considera que se refiere exclusivamente al adulterio, comparándolo con la diferencia de los castigos en la mayoría de sociedades entre la seducción de la virgen y el adulterio (1991, pp. 153). A pesar de ello, la mayoría de los investigadores está de acuerdo en sí considerar ambas dentro de la *moicheía* (cf. Wolicki, 2007, pp.131-140; Calero Secall, 2006: 65-67; Scafuro, 2018, p.43).

un ideal asexual con hombres, fuera la de *adulterium/moicheía* (cf. Min. Fel. Oct., 9; Brown, 1988: 140-141).²

Por supuesto, la desconfianza de las mujeres es la misma para las *parthénoi*. Para Loraux, la *parthénos* es un ser ambiguo, pues en ella están recogidas las virtudes de la virginidad, pero también “lo prohibido y temible de la feminidad”, los males que Afrodita concede a Pandora en el mito hesiódico: “las intimidades con las doncellas (*parthenious oarus*), las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura” (Hes. *Theog.* 205; Loraux, 2017: 110-115). Las novelas helenísticas nos dan buenos retratos del comportamiento ideal de una *parthénos*. Son historias donde una pareja de jóvenes vírgenes enamorados sufre una serie de peripecias, generalmente con final feliz. A ellas se las supone discretas, pulcras, moderadas, silenciosas y estimando como valor supremo su virginidad, incluso por encima de su propia vida. De todas ellas, quizás *Las Etiópicas* de Heliodoro sea la que presenta una protagonista más idealizada, cuya belleza interior es igual a su belleza exterior, siendo comparada frecuentemente con otras mujeres que, aun exteriormente bellas, son corruptas interiormente (Tisbe o Arsake, la hermana del rey persa). Como señala Pitt-Rivers, la virtud de las mujeres en las sociedades mediterráneas es definida a través de la negación (vergüenza, pudor, etc.) (1979: 41-82).

Por último, debemos hablar de la virginidad y anatomía según los griegos, a lo que Giulia Sissa le dedicó un estudio. Nuestra idea occidental de virginidad es la de una especie de precinto que envuelve a todo ser humano hasta el momento de su primera relación carnal. Es una virginidad que parte de dentro y que pervive o se rompe independientemente de nuestros deseos o de los que nos rodean, como una norma biológica inmutable. Para los griegos, sin embargo, la *parthénia* era un concepto social y, aunque tiene relación con la realidad sexual de la joven, lo que la define es el reconocimiento externo. De nuevo, el peso fundamental que define si una joven es *parthénos* no se basa en si *ha* mantenido relaciones sexuales, sino en si se *conoce* públicamente que las ha mantenido.

Como Sissa observa, ninguno de los grandes autores helenos de la medicina, Aristóteles, Galeno e Hipócrates, a pesar de su exhaustivo análisis de todas las partes del cuerpo, incluyendo la *genitalia*, mencionan la existencia de una membrana en torno a la vagina que indique si la mujer ha mantenido o no relaciones sexuales. De hecho, no es hasta Sorano, médico del siglo II d.C., en su obra de ginecología, conservada parcialmente, cuando se menciona la existencia de una delgada membrana que envuelve la vagina y se rompe con la desfloración (*Gyn.* I, 16-17). Hipócrates y Aristóteles, al igual que Sorano, hacen referencia y dan solución al problema de la obstrucción de la vagina, esto es, un himen imperforado, pero a diferencia del último, en ellos no hay una referencia explícita a este tejido. Aristóteles y Galeno también proponen la existencia de un *húmēn* corporal, una membrana que cubre el cuerpo entero y que mantiene los órganos en su lugar, pero tampoco se reduce al ámbito femenino ni vaginal. En consecuencia, Sissa sostiene la no existencia de un himen como la sociedad moderna occidental lo concibe, que delimitaría la condición sexual femenina. La idea es plausible, ya que himen y sexualidad no tienen por qué aparecer íntimamente ligados: frente al mito popular que todavía hoy pervive, biológicamente, el himen está lejos de ser una barrera que necesariamente debe romperse en el primer acto sexual y que puede dañarse muy anteriormente o permanecer largo tiempo sin sufrir daños como membrana plástica que es, incluso con una vida sexual activa. La popularización del himen en medicina no lo encontramos hasta avanzada la época imperial y cristiana y nada parece ligarlo en sus orígenes directamente con el *huménaios* clásico, el canto nupcial, ni con Himeneo, el héroe patrón de las bodas, a pesar de las afirmaciones de Servio, comentarista de Virgilio del siglo IV d.C. (y, por tanto, muy tardío), que no parecen tener correspondencia con las fuentes prerromanas (Sissa, 1990: 105-123).

Por otro lado, nos quedan las ordalías para demostrar la virginidad. Heródoto menciona la existencia de un ritual en Libia en el que las *parthénoi* combatían entre sí en una festividad a Ate-nea, siendo consideradas las que caían muertas *pseudoparthenoi*, falsas vírgenes (Hdt. IV, 180). Al final de *Las Etiópicas*, Teágenes y Caricleia deben someterse en Etiopía a una prueba de virginidad

² Paradójicamente, los cristianos ortodoxos emplearían tiempo después las mismas acusaciones contra aquellas “herejías” en las que hombres y mujeres aparecieran mezclados.

consistente en subirse a una parrilla de oro puesta al fuego para comprobar que son adecuados para el sacrificio a las divinidades: si salían sin quemarse, eran “puros” (IX, 8, 1-2). En la novela *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, Leucipa se somete también a una prueba popular en Éfeso, por la que se encierra en una cueva a la espera de que suene la flauta de pan que reconoce la virginidad de la joven (VIII, 6, 1-15). Es cierto, que como señala Sissa, no existen testimonios claros de ordalías para probar la virginidad en el mundo heleno para las épocas arcaica y clásica y que los casos documentados como el de Heródoto reflejaría la consideración anecdótica de los mismos por los griegos. De hecho, ni siquiera hay testimonios de que la propia Pitia sometiese a ningún tipo de prueba o juicio divino para comprobar su virginidad (Sissa, 1990, 117-123). Es más, en *Leucipa y Clitofonte*, tras descubrir a los amantes juntos, la madre de Leucipa le acusa de haber perdido su virginidad, a lo que esta responde: “¿Qué mas habré de decirte y qué otra prueba habré de aportarte superior a la verdad? ¿Si existe algún medio de comprobar la virginidad, sométete a él!” (Ach. Tat. II, 28, 2). A pesar de ello, considero extraño que no existiera algún tipo de prueba en las diferentes *póleis* griegas, especialmente teniendo en cuenta lo importante de la *parthénia* para el hombre griego y la cotidianeidad con la que los griegos se enfrentan a ellas en la novela helenística.

La *parthénia* de época helenística en adelante

El matrimonio sufre grandes cambios a partir de época helenística como consecuencia de los cambios políticos y económicos. Por un lado, la decadencia de las instituciones de la *pólis* frente a la emersión de las cortes reales helenísticas, donde se premia la cercanía al príncipe, provoca a la larga una decadencia de la importancia del matrimonio como alianza política. Por otro lado, las mujeres, aunque todavía bajo el amparo teórico de su *kúrios*, adquieren progresivamente mayor autonomía, dedicándose a los negocios e incluso a actividades intelectuales. Los poderes políticos establecen las normas matrimoniales y restringen el *ius occidendi* del marido, acaparando de esa forma la legitimización de las uniones y monopolizando la violencia. El resultado es una mayor capacidad de decisión por los contrayentes, especialmente la mujer, a la hora de casarse, frente a la importancia familiar previa (Veyne, 1978; Foucault, 2009: 69-78; Kuefler, 2001: 70-76). De la misma manera, parece que cada vez hay una mayor diferenciación del adulterio y la seducción de la virgen (cf. Plut. *Vit. Sol.*, 23), de la violación y el sexo consentido y de los intereses de la mujer, que hasta entonces condicionados a los del *kúrios* (cf. Sen. *Controv.* I, 5; III, 5; VII, 8; VIII, 6; Quint. *Inst.* 230).

A su vez, empieza a exigirse cada vez más a ambos reciprocidad en la unión y restringirse de relaciones sexuales extramatrimoniales tanto ellos como ellas. Aunque autores como Jenofonte o Aristóteles ya recomendaban al marido restringir sus uniones al ámbito del matrimonio, los hombres no debían guardar ningún tipo de virginidad. Es a partir de entonces cuando la *enkrateía* (continencia) adquiere un sentido cada vez más extendido para los hombres. Un ejemplo lo aporta, una vez más, la novela helenística, donde tanto él como ella aparecen frecuentemente como sexualmente inexperimentados y teniendo que resistir los impulsos de otras personas que se enamoran de ellos. Clitofonte le dice al padre de Leucipa: “Si existe una virginidad (*parthenía*) en un varón, también yo he conservado hasta el presente la mía consagrada a Leucipa” (Ach. Tat. VIII, 15, 7). A pesar de ello, Clitofonte, a diferencia de su amada, sí que ha mantenido relaciones sexuales previas con prostitutas e incluso con una mujer libre. Sin embargo, ello parece que no cuenta para el autor, que lo define igualmente como virgen. Un siglo más tarde, Heliodoro escribe *Las Etiópicas*. Su protagonista, esta vez sí, es completamente virginal: “Subió también Teágenes y se demostró su pureza; todos los asistentes quedaron asombrados de su talla y belleza, pero sobre todo del hecho de que un hombre tan joven y hermoso se hallara incólume de los placeres de Afrodita” (IX, 9, 1). En la realidad cotidiana encontramos, por ejemplo, los contratos greco y romano-egipcios conservados, donde se exige al marido lo mismo que a la esposa:

“No será legal para Filisco casarse con otra mujer además de Apolonia, ni mantener a una concubina o a un muchacho, ni tener hijos con otra mujer mientras viva Apolonia; ni vivir en otra casa de la que Apolonia no sea señora [...]. Si se

prueba que está haciendo alguna de estas cosas o no le proporciona las cosas necesarias (ropa o lo demás que ha sido acordado), Filisco devolverá a Apolonia su dote de 2 talentos y 4000 dracmas" (*PTebt.* 104; Calvo Martínez, 1995: 99-100).

El emperador Marco Aurelio, en sus *Meditaciones*, se congratula de "haber conservado la flor de mi juventud y no haber demostrado antes de tiempo mi virilidad, sino incluso haberlo demorado por algún tiempo" (I, 17). El historiador Amiano Marcelino alababa al emperador Juliano el Apóstata por mantenerse completamente fiel a su esposa y no haber practicado ninguna relación sexual con nadie tras la muerte de la misma (XXV, 4, 2).

Paul Veyne habla de la aparición de una moral de pareja en el mundo grecorromano entre los siglos I y II, posiblemente consecuencia de un vuelco más personal de la aristocracia como consecuencia de los cambios sociales, políticos y económicos del paso al Imperio (Veyne, 1978; Foucault, 2009: 78-93). Barry habla de la pérdida de la importancia de la filiación, frente al vínculo matrimonial que adquiere autonomía respecto a la función original de legitimación de la prole del varón (2008: 481-503). De esta forma, las parejas sin hijos parecen multiplicarse sin grandes dramas (cf. *Vida de Santa Melania la Joven*). El amor recíproco y permanente se convierte en la nueva norma, frente a los amores pasajeros de las heteras o los muchachos. Testimonio de ello son, por ejemplo, las *Cartas* de Plinio el Joven a su esposa o los tratados de Plutarco sobre el amor. Paralelamente, desde las instituciones políticas, cada vez se ponían más cortapisas al divorcio.

Por el otro lado, hay un cambio en la consideración de las relaciones sexuales. Si antes los textos médicos de Galeno o el Corpus Hipocrático recomendaban como cura para determinadas enfermedades las relaciones sexuales o la masturbación, al considerar que la acumulación del semen (tanto masculino como femenino) era peligrosa,³ los nuevos médicos aconsejan justo lo contrario. Para Sorano, la expulsión de semen debilitaba el cuerpo y ensalzaba la virginidad como el estado más saludable (*Gyn.* I, 30-31). Las nuevas filosofías, como el estoicismo y el neoplatonismo, o las nuevas religiones, como el cristianismo, seguían esta idea de que las relaciones sexuales eran negativas y la virginidad, la *parthenía*, tanto en hombres como en mujeres era la condición ideal. Musonio Rufo, filósofo estoico del siglo I (*Diatr.* XIIIa), o Clemente de Alejandría, Padre de la Iglesia del siglo III (*Paed.*, II, 83, 2-3; II, 87, 3) despreciaban todas las relaciones sexuales "estériles", es decir, las homoeróticas o que no terminaran en embarazo (por métodos anticonceptivos, aborto, embarazo previo, etc.). Años más tarde, los ascetas y monjes tardoantiguos del desierto egipcio rechazarán absolutamente todas.

Finalmente, la virginidad sufre otro cambio. Deja de ser un asunto social, para convertirse en un asunto personal, en línea con los cambios sociales. Si antes la *parthenía* era un reconocimiento externo, cada vez más se irá acercando a nuestra idea contemporánea, especialmente con la idea de un Dios omnisciente. Un ejemplo ilustrativo nos lo da la historia de Eucaristo el Seglar, recogido en los *Dichos de los Padres del Desierto*, una compilación de pequeños textos y enseñanzas de los monjes de Egipto durante la Tardoantigüedad. Dos padres visitan a un pastor y su esposa en una aldea en Egipto, a los que Dios señala como perfectos en su modo de vida. Curiosos, le preguntan al pastor: "Después de casarme con mi esposa, ni yo ni ella nos hemos contaminado, sino que es virgen (*parthénos*). Dormimos separados; de noche llevamos cilicios y de día, nuestros vestidos. Hasta ahora nadie lo sabe" (*APalph.* 216).⁴

La virginidad se había convertido de una herramienta para asegurar el parentesco en una forma de vida para todos, cargada de un valor moral. En ese sentido, es curioso cómo, al tiempo que las legislaciones bajoimperiales tratan de poner mayor coto al *ius occidendi* del *kúrios/pater familias*, la norma que tiende a desaparecer no es el derecho del padre de matar a la hija virgen

³ "Está claro que los hombres prudentes no acuden al trato sexual por placer, sino porque quieren librarse de la molestia como si en ello no hubiera placer" (*Gal. De loc. aff.* VI, 5)

⁴ También encontramos ejemplos de virginidad secreta dentro del matrimonio, por ejemplo, en la historia de Amún de Nitria (*HL*, 8).

descubierta *in fraganti*, sino el derecho del marido de matar a la adúltera (Beaucamp, 1990: 141-145). Este cambio respecto a época clásica es testimonio de cómo virginidad y matrimonio no iban ya necesariamente de la mano. La virginidad había adoptado un valor moral independiente del parentesco, cuya pérdida era peor que el adulterio. El cristianismo no hace sino continuar una tendencia general ya marcada. Por supuesto, estos cambios los experimentan fundamentalmente las aristocracias cultivadas e “internacionalizadas”, lo que significa que muy probablemente las economías de la reproducción siguieran funcionando en ámbitos locales y que reemergieran constantemente en el Mediterráneo durante toda su historia.

Conclusiones

La virginidad en el mundo griego debe ser vista y entendida de manera diversa a la virginidad del mundo cristiano. Para los griegos, la *parthenía* no era radicalmente opuesta a la sexualidad, sino la otra cara de la moneda, donde la virgen no es ajena a la realidad a la que está abocada: la procreación. Como hemos visto, personajes puramente vírgenes como la Pitia no son ajenos a la sexualidad, como se podría decir, por ejemplo, de la virgen cristiana, sino que su abstinencia está recubierta de elementos eróticos.

En este trabajo hemos intentado mostrar cómo, el parentesco puede ser aplicado para comprender gran parte de las relaciones de género en época arcaica y clásica. De nuevo, no quiero decir que sea la única razón ni que esté constantemente presente en la cabeza de un autor que escribe un texto contra las mujeres o de un padre que se cobra venganza por la seducción de su hija, pues estas conductas sociales pueden adquirir autonomía respecto a su origen. A pesar de ello, bajo mi punto de vista, muchos fenómenos de la Antigüedad dependen de la reproducción y el parentesco, desde el control de la sexualidad femenina a los modelos de virilidad, desde el pánico a la castración a los castigos judiciales, desde la definición de la ciudadanía hasta las prácticas religiosas. Esta economía de la sexualidad sufrirá cambios progresivos desde época helenística hasta la Tardoantigüedad, para dar paso a una nueva moral de la continencia y el pecado. A pesar de ello y como lo testimonia la continuidad de las sociedades del Mediterráneo, el parentesco no dejó de tener su importancia a la hora de definir las relaciones de género. Las contradicciones entre el viejo sistema del parentesco y la nueva moral cristiana de la contención se aprecian en la literatura de los siglos de la Tardoantigüedad y posteriores, entre una virginidad destinada al matrimonio y una virginidad destinada a Dios. Pero esto es un tema para otra investigación.

Bibliografía

Traducciones y ediciones de las fuentes primarias empleadas

Aquiles Tacio. *Leucipa y Clitofonte*. Traducción de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes (1997). Madrid: Gredos.

Apophthegmata Patrum. Colección alfabética. Edición de Migne, PG, 65 (1965).

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Edición de D. M. Balme (1991). Loeb Classical Library. Traducción de C. García Gual (1992). Madrid: Gredos.

Demóstenes, *Discursos políticos*. Edición S. H. Butcher y W. Rennie (1907/1921). Traducción al castellano de A. López Eire (1985). Madrid: Gredos.

Esquilo. *Las Euménides*. Traducción de B. Perea Morales (1993). Madrid: Gredos.

Galeno. *Del uso de las partes*. Traducción de M. López Salvá (2010). Madrid: Gredos.

Heliodoro. *Las Etiópicas*. Traducción de E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos.

Hesíodo. *Teogonía*. Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (1978). Madrid: Gredos.

Jenofonte. *Económico*. Traducción de J. Zaragoza (1993). Madrid: Gredos.

Lisias. *Discursos*. Traducción de J.L. Calvo Martínez (1988). Madrid: Gredos.

Marco Aurelio. *Meditaciones*. Traducción de C. García Gual (1977). Madrid: Gredos.

Plutarco. *Moralia*. Traducción de F. Pordomingo Pardo y J.A. Fernández Delgado (1995). Madrid: Gredos.

Pseudo Hipócrates, *Perí hebdómada*. Edición de E. Littré (1853). Traducción de J. De la Villa Polo (2003). Madrid: Gredos.

Sófocles. *Las traquinias*. Traducción de A. Alamillo. Madrid: Gredos (1981).

Vida de Santa Thecla. Edición y traducción de G. Dagron (1978). Bruselas: Société des bollandistes.

Fuentes secundarias

- Ariotti, M. (2006). *Introduzione all'antropologia della parentela*. Roma-Bari: Laterza.
- Barry, L. (2008). *La parenté*. París: Gallimard.
- Bettini, M. (2009). *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*. Roma: Il Mulino.
- Brown, (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Londres: Columbia University Press.
- Calame, C. (ed.) (1983). *L'amore in Grecia*. Bari: Laterza.
- Calero Secall, I. (2006). Los delitos de adulterio y rapto en la ficción de la novela griega. *Minerva: Revista de filología clásica*, 19: 63-84.
- Calvo Martínez, J.L. (1995). La mujer en época helenística. En A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos* (pp. 87-114). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Cantarella, E. (1988). *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*. Milán: Feltrinelli.
- Carson, A. (2002). Dirt and Desire: The Phenomenology of Female Pollution in Antiquity. En J. I. Porter, *Constructions of the Classical Body* (pp. 77-100). Michigan: University of Michigan, 2002
- Cartledge: (1981). Spartan Wives: Liberation or Licence? *Classical Quarterly*, 31: 84-105.
- Cohen, D. (1991). *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad, II*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad, III*. Madrid: Siglo XXI.
- Ghiron-Bistagne: (1985). Le cheval et la jeune fille ou la virginité chez les anciens Grecs. *Pallas*, 32: 105-121. doi: <https://doi.org/10.3406/palla.1985.1161>
- King, H. (2002). Bound to bleed: Artemis and the Greek women. En L. K. McClure, *Sexuality and Gender in the Classical World* (pp. 77-97). Oxford: Blackwell Publishing.
- Kuefler, M. (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1981), *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lorau, N. (2017). *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Barcelona: Acantilado.
- Mossé, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Nerea.
- Mossé, C. (1995). La sexualidad de la mujer griega: época arcaica y clásica. En A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos* (pp. 35-46). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Nevett (1999). *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitt-Rivers, J. (1979). *Antropología del honor*. Madrid: Crítica.
- Scafuro, A. (2018). Greek Sexual Offenses and their Remedies: Honor and the Primacy of the Family. En I. Peled, *Structures of Power: Law and Gender across the Ancient Near East and Beyond* (pp. 41-59). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Sissa, G. (1990). *Greek Virginité*. Boston: Harvard University Press.
- Triantaphyllopoulos, J. (1988). Virginité e défloration masculines. En B. G. Mandilaras, *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens 25-31 May 1986* (pp. 327-333). Atenas: Greek Papyrological Society.
- Trümper, M. (2011). Space and Social Relationships in the Greek *Oikos* of the Classical and Hellenistic Periods. En B. Rawson, *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds* (pp. 32-52). Oxford: Blackwell Publishing.
- Vernant, J.P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- Veyne: (1978). La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain. *Annales*, 33-1: 35-63. doi: <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293904>
- Wolick, A. (2007). Moicheia: Adultery or Something More? *Palamedes: A Journal of Ancient History*, 2: 131-142.