

MONOGRAFÍAS DEL CEPOAT 4

AÑO 2019

CONSEJO DE REDACCIÓN.

Director: Rafael González Fernández (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

Secretario: José Javier Martínez García (CEPOAT, Universidad de Murcia)

Miembros:

Adolfo Antonio Díaz-Bautista Cremades (Derecho Romano, Universidad de Murcia)

Fernando Prados Martínez (Arqueología, Universidad de Alicante)

Gonzalo Matilla Séiquer (CEPOAT, Universidad de Murcia)

José Antonio Molina Gómez (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

CONSEJO ASESOR:

Juan Manuel Abascal Palazón (Historia Antigua, Universidad de Alicante)

Alejandro Andrés Bancalari Molina (Historia Antigua, Universidad de Concepción, Chile)

Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam)

Rosa María Cid López (Historia Antigua, Universidad de Oviedo)

Joaquín María Córdoba Zoilo (Historia Antigua, Universidad Autónoma de Madrid)

Juan José Ferrer Maestro (Historia Antigua, Universidad Jaime I)

José Miguel García Cano (Arqueología, Universidad de Murcia)

David Hernández de la Fuente (Filología Griega, Universidad Complutense de Madrid)

Adam Łukaszewicz (Papirología, Universidad de Varsovia)

Iwona Mtrzwesky-Pianetti (Arqueología Subacuática, Universidad de Varsovia)

José Miguel Noguera Celdrán (Arqueología, Universidad de Murcia)

Juan Carlos Olivares Pedreño (Historia Antigua, Universidad de Alicante)

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia OFM, Universidad Pontificia Antonianum de Roma)

Helena Jiménez Vialás (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

Sabine Panzram (Historia Antigua, Universidad de Hamburgo)

Josep Padró Parcerisa (Historia Antigua, Universidad de Barcelona)

Esther Sánchez Medina (Historia Antigua, Universidad Autónoma de Madrid)

Margarita Vallejo Girvés (Historia Antigua, Universidad de Alcalá)

Isabel Velázquez Soriano (Filología Latina, Universidad Complutense)

GÉNERO Y MUJERES EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO. ICONOGRAFÍAS Y LITERATURAS

Pedro David Conesa Navarro
Rosa María Gualda Bernal
José Javier Martínez García
(Coords.)

**CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA**

PUBLICACIONES DEL CEPOAT

Nº 4

AÑO 2019

Este libro ha sido debidamente examinado y valorado por evaluadores ajenos a la Universidad de Murcia, con el fin de garantizar la calidad científica del mismo.

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Los intercambios deberán realizarse a través de:
Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/publicaciones>

Portada: Cuadro con Musa Calíope
Edificio del Atrio, Parque Arqueológico del Molinete, Cartagena
Foto: José Luis Montero

I.S.B.N.: 978-84-946637-9-6
Año publicación: 2019
Depósito Legal: MU 142-2019
Maquetación: Lucía García Carreras, José Javier Martínez García
Edición y Fotocomposición: CEPOAT
Impresión a cargo de Compobell S.L.

INDICE:

Prólogo

Gonzalo Matilla Séiquer 9

Presentación

Pedro D. Conesa Navarro, Rosa Gualda Bernal, José J. Martínez García 11

GÉNERO Y FEMINIDADES

The role of women on the court of early Sassanids

Kataryna Maksymiuk 23

“Mujer” y “naturaleza” en el pensamiento griego antiguo

Aida Míguez Barciela 35

Mujeres, género e historia antigua: Una nueva historia a partir de otras historias

Rosa María Cid López 43

Discriminación de la mujer en Derecho de Familia: la potestas

Ana Alemán Monterreal 69

La maternidad como instrumento de propaganda dinástica: el caso de Iulia Domna

Pedro David Conesa Navarro 91

MUJERES PODEROSAS

Matriarcado, matrilinealidad y fratriarcado en el Próximo Oriente Antiguo: el ejemplo del reino de Arraphe

Josué J. Justel Vicente 117

Poder femenino en el mito, la competición por la esposa

Elena Duce Pastor 141

<i>Mujeres y poder: la participación de la mujer romana en la política del s. I a.C.</i>	
Santiago Castán Pérez Gómez	161
<i>Nihil muliebre praeter corpus: le manifestazioni del potere di Fulvia su Clodio, Lucio Antonio e Marco Antonio</i>	
Federica Caputo	177
<i>Gosvinta y el poder: de reina a tirana</i>	
José Ángel Castillo Lozano y José Antonio Molina Gómez	195
 DIOSAS Y RITOS	
<i>La comadrona y la Anciana: el papel profesional de la mujer en los rituales de nacimiento de Anatolia central en época hitita</i>	
Laura Puértolas Rubio	217
<i>A propósito de las diosas madre en el Mediterráneo antiguo: los casos de la Bona Dea y de la diosa Cupra</i>	
Federica Gatto	235
<i>Redescubriendo a Diana: culto y arquetipo en la Wicca Feminista”</i>	
Aura Fernández Tabernilla	263
<i>Una introducción a la Vita Melaniae Iunioris de Geroncio: cuestiones metodológicas</i>	
Oihana Carrasson Torrontegui	281
<i>Las mujeres y la religión de Hispania (ss. III a. C. - I d. C.). Una aproximación a la religiosidad “invisible” desde las fuentes literarias</i>	
Rosalía Hernández García	295
 IMÁGENES LITERARIAS	
<i>La mujer en la literatura del antiguo Egipto. Decoro, realidad y educación</i>	
Antonio Pérez Largacha	311

<i>Las mujeres en el mundo fenicio-púnico: desde las fuentes clásicas a la actualidad</i>	
Lorena Marín Muñoz y Aurora Rivera Hernández	327
<i>Diferentes vertientes del afecto femenino en la Odisea</i>	
Susana Reboreda Morillo	345
<i>Mujer y actividad textil en la Antigüedad Tardía y la Edad Media temprana</i>	
Laura Rodríguez Peinado y Ana Cabrera Lafuente	361
VERSIONES ICONOGRÁFICAS	
<i>Donne reali e donne straniere: analisi delle fonti iconografiche e letterarie</i>	
Daniela Galeano, Dña. Annalisa Valente y Dña. Alessia Leone	379
<i>Bendis ethnisches Symbol oder Göttin weiblicher Fertilität</i>	
Maria Deoudi	393
<i>Mujeres y armas en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)</i>	
Rosa María Gualda Bernal	401
<i>Imagen y estatus de la mujer en los mosaicos de la antigua Lusitania</i>	
Jorge Tomás García	419
<i>Lanifica. The feminine ideal into the grave. Textile tools in Roman burial practice: social inferences and ideological meaning of a funerary gesture. Results from the research in Gallia Narbonensis</i>	
Cecilia Rossi	441
<i>Forme di rappresentazione e modalità di trasmissione del ruolo femminile nella concezione museale delle società contemporanee</i>	
Giuseppina Torella	463

«MUJER» Y «NATURALEZA» EN EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO

Aida Míguez Barciela¹
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

Se esboza una interpretación de la relación entre lo femenino y la noción griega de naturaleza comentando dos peregrinajes con manifiesto carácter exploratorio y/o constructivo: primero, el peregrinaje de Odiseo en la Odisea; segundo, el viaje de Apolo en busca de un lugar donde construir su oráculo en el Himno 3. Se incluyen asimismo observaciones en torno al problema de la politización de la naturaleza virgen en la novena oda pítica de Píndaro.

Palabras clave: Dioses, ontología, Homero, Píndaro, bosque, conservación

ABSTRACT

The purpose of this essay is to examine the relationship between the feminine and the Ancient Greek notion of nature by means of an analysis of two famous journeys with an evident exploratory-constructive character: the one are the wanderings of Odysseus in the Odyssey; the other is the pilgrimage that Apollo makes in search of a place to build his oracle in the “Homeric Hymn”. Some observations on the question of the politicization of the wild in Pindar’s Ninth Pythian Ode are also included in the study.

Keywords: Gods, ontology, Homer, Pindar, woods, conservation

Proponemos reconsiderar aquí el tema de la conceptualización «femenina» de la «naturaleza» en el pensamiento griego antiguo. Para ello evocaremos ciertos relatos en los que ciertas figuras femeninas, especialmente vírgenes y diosas periféricas, experimentan un encuentro con figuras masculinas: Odiseo entre los mortales y Apolo entre los olímpicos, teniendo estos dos últimos, como es sabido, mucho que ver con la constitución de lo que, en contraposición a «naturaleza», es «espacio político».

En primer lugar hay que aclarar el hecho de que los conceptos «mujer» y «naturaleza» los usemos entrecomillados. Esto no es inocente, sino que tiene que ver

1 Aida Míguez Barciela, Dra en Filosofía, aidamiguezbarciela@gmail.com

con el carácter mismo de la investigación propuesta, cuya metodología hermenéutica exige un constante cuestionar el empleo que en la interpretación se hace de categorías de pensamiento que configurando el propio mundo del intérprete quizá no correspondan a nada (o, en todo caso, no a lo mismo) en el mundo del interpretando. No pretendemos por tanto relacionar aquí lo que nosotros siempre ya entendemos por «naturaleza» con las figuras femeninas que nos salen al encuentro leyendo los relatos griegos. Lo que haremos será más bien intentar una aproximación la concepción griego-antigua de «naturaleza» preguntando en qué sentido ciertas figuras femeninas de los relatos intervienen decisivamente en dicha concepción.

IRREDUCTIBILIDAD Y EXPLICACIÓN «FÍSICA»

Empecemos recordando el significado de la palabra *phýsis*, nombre de acción del verbo *phýo*, que en ciertas formas significa «crecer, brotar» («aparecer, hacerse presente»), y en otras «hacer surgir, hacer crecer, producir²». La *phýsis* es el principio de «brotar, crecer, surgir, nacer, aparecer, mostrarse, ser». Lo interesante para nosotros en este momento es que este «brotar, crecer, aparecer, ser» todavía no ha sido neutralizado (o matematizado o racionalizado), sino que todavía está –digámoslo así– encantado o divinizado. Lo natural es todavía sede de lo divino. Lo que podríamos llamar «lo físico» (lo relativo a la *phýsis*) de los griegos está lleno de dioses, está divinizado; su «físico» es, por tanto, lo más distante de nuestro «físico» moderno: su naturaleza la más distante de nuestra naturaleza (el objeto de la ciencia). Ahora bien, cuando decimos cosas tales que «la naturaleza está llena de dioses» o «lo natural está divinizado» debemos guardarnos mucho de algunos malentendidos habituales. Veamos.

No se trata de que el griego explique insuficientemente (primitivamente) el fenómeno natural mediante la referencia a una figura divina (Zeus como explicación «mítico-primitiva» del fenómeno «físico» tormenta, Posidón como «causa» «sobrenatural» de los terremotos; y también con los fenómenos para nosotros mentales: *Éros* «personificación» del fenómeno psíquico «amor», etcétera). No es que los dioses sean las interpretaciones que cierto «pueblo antiguo» hizo una vez de esa «cosa objetiva» que llamamos «la naturaleza». Cuando a veces se dice que entre los griegos «los dioses son interpretaciones de la naturaleza», lo cierto es que no se está respetando la exigencia metódica de conciencia hermenéutica, pues una frase así ya estaría atribuyendo tácitamente validez universal a nuestra noción (moderna) de naturaleza; estaría ya tomándola como una realidad que estaría siempre ya ahí independientemente del lugar y de la época, lo

2 De entrada *phýsis* no designa el conjunto de lo ente, ni tampoco el entorno natural. Ese «brotar, crecer, ser» lo es por de pronto de una cosa o una persona determinada. En los fragmentos de Heráclito *phýsis* adquiere puntualmente un alcance global («la *phýsis*» a secas), aun conservando a la vez su significado la *phýsis* de esto o de aquello.

cual cierra de antemano cualquier camino de aproximación al objeto de estudio en su configuración y consistencia específica.

Los dioses de los griegos no son el fracaso de los griegos en su proyecto de «explicación» de la naturaleza. Lo que ocurre es más bien que, por un lado, nuestra noción moderna de naturaleza aquí no funciona y, por otro, la noción griega de naturaleza pone en juego la noción de dios. Es por esto que la explicación de manual de los dioses no sería sino tautológica y su razonamiento vicioso: *los dioses serían manifestación de una naturaleza que se define ya como aquello en lo que hay dioses; para explicar los dioses estaríamos apelando a un concepto cuya definición ya requiere las figuras de los dioses.* (Para decir qué sea el trueno para el griego antiguo ya necesitamos la noción de Zeus.)

Para nosotros hay una brecha entre el dios y el fenómeno natural, pues nuestra noción de «físico» presupone la neutralización a la que aludíamos antes. Para nosotros «explicar» el amor, la tormenta, el terremoto, la nieve, la lluvia o la aurora remitiendo a un dios es no explicar, es fracasar en el proyecto explicativo. La remisión antigua al dios solo confirmaría para nosotros la *inexplicabilidad* del fenómeno en cuestión para el griego antiguo, o sea, su fallo explicativo. Ahora bien, ¿y si precisamente la inexplicabilidad fuese no de la comprensión sino de la cosa misma? ¿Y si los dioses fuesen no mala explicación, sino cuidada descripción ontológica... *griega*? ¿Y si aquí no opera en absoluto *nuestro modelo explicativo*? Sea como fuere, no perder de vista la distancia entre lo griego y lo moderno tiene consecuencias importantes en nuestra lectura de textos griegos antiguos. Pongamos un ejemplo.

En su relato en primera persona Odiseo cuenta que después de la tierra de los cíclopes él y sus compañeros llegaron a «la isla de Eolo» (*Od.* X 1). La lectura convencional dice aquí: «Eolo es el dios del viento³», o «el señor del viento», o «la personificación del viento», con lo cual se está duplicando (y en esa medida malinterpretando) lo que en origen es un fenómeno unitario: no está por un lado el fenómeno «físico» «el viento» y por otro el fenómeno «mágico-religioso» «el dios», sino que *el viento-es-el-dios-y-el-dios-es-el-viento*.

«Todo está lleno de dioses». El río, la tempestad, la fuente, el mar, el bosque son la morada «de» los dioses. «Sagrado» es adjetivo epexegetico de lo «físico». No en vano estudios sobre el adjetivo *hierós*, convencionalmente traducido por «sagrado», lo ponen en relación con el campo semántico del movimiento, el nacimiento, el crecimiento, la fuerza y la velocidad: diciendo de un río que es *hierós* se hace notar el movimiento y la fuerza del mismo; de un bosque, su crecimiento y florecimiento espontáneos, etcétera (Clarke 1995).

3 Eolo es presentado no como dios sino como figura «querida [esto es: próxima] a los dioses inmortales» (X 2). En la *Iliada* los vientos son los destinatarios de la súplica de Aquiles, por más que (y esto es quizá significativo) quien escucha la súplica no son los vientos mismos sino la diosa Iris (XXIII 194-218).

Llegamos así a una primera conclusión: para entender la noción griega de «naturaleza» necesitamos la noción de dios, y para entender el dios entran en juego elementos que por de pronto son «naturaleza» (cf. lo dicho acerca de *hierós*). Eso que nosotros llamaríamos el entorno «físico-natural» es de entrada para el griego antiguo no meramente el «escenario» de la actividad divina, sino el *imperar y estar ahí* los dioses mismos. La cuestión es ahora *¿qué dioses?* Para contestar esta pregunta y a la vez avanzar hacia el tema que nos ocupa vamos a recordar qué tipo de viaje se supone que ha hecho Odiseo en la Odisea.

MONSTRUOS Y SOLEDADES

El viaje –peregrinaje– de Odiseo tiene el carácter de una exploración o investigación de «los caminos del mar» (XII 259), un espacio habitado por criaturas que, si bien no son dioses todas ellas, sí quedan todas al margen de lo que de momento podemos llamar la «condición humana». Cada uno con su caracterización propia, los habitantes de las tierras y las islas a las que Odiseo llega en su errante viaje están todos⁴ excluidos del ser-hombre tal como Odiseo lo entiende: ser-hombre es para Odiseo ser «sitófago», un «comedor de pan», o sea: es practicar la agricultura. En su peregrinaje Odiseo busca siempre y no encuentra nunca «sitófagos» (IX 191); lo que encuentra son «lotófagos» o incluso «andrófagos» (X 200), los cuales, precisamente por eso, no entran para él en la categoría «hombre». Precisamente en esta paradoja indican los versos IX 88-89: «Entonces yo envié a compañeros que fuesen a investigar: qué varones [esto es: qué] comedores de pan sobre la tierra podrían ser [sc. ¡los comedores de loto!]. «Comedores de pan» es aposición explicativa de *anéres*; como ocurre también en otros contextos, «hombre» no tiene aquí una definición biológica de aplicabilidad universal (no hay una «humanidad» más allá de las «culturas»). Como para el javanés ser hombre es ser javanés (Geertz 2006), también para Odiseo ser hombre es ser griego. En su investigación Odiseo busca hombres, esto es: griegos, y no encuentra sino formas de vida que no corresponden a la forma de vida griega, por eso tampoco encuentra nunca hombres propiamente dichos, sino lotófagos, cíclopes, lestrigones, etcétera.

Tampoco encuentra, en consecuencia, «obras» o «trabajos» «de varones» (*érga andrôn*: X 98, 147), esto es, campos de cultivo, sino, por el contrario, solamente bosques y espesuras, bosques y espesuras que no han sido sometidos a ningún proceso de preparación para cultivo (lo que el griego llama *ktízein*, cf. *infra*). Lo que ve Odiseo en su viaje son soledades: bosques llenos de animales que crecen sin control, frondosos, sin caminos, sin cultivos, naturalmente sin vida política de ninguna clase. El peregrinaje tiene por tanto el carácter de investigación y exploración de espacios pre-políticos, es decir, espacios naturales, lo cual está muy relacionado, como ahora veremos, con que

4 El peregrinaje en sentido estricto consiste en los episodios comprendidos entre la tormenta que sigue a los cicones y la estancia con Calipso.

estos espacios sean asimismo *espacios peligrosos* y *espacios femeninos*. Por algo cuando tiene que responder a la pregunta por la identidad de aquellos con los que se relacionó durante su extraño viaje Odiseo no menciona monstruos ni remolinos sino justamente dos figuras femeninas: Circe y Calipso son las dos figuras en las que Odiseo resume su haber estado-allá (perdido en el mar y en la espesura), y son presentadas nada menos que como diosas «terribles» y «engañosas» (IX 29-32, X 136). Los espacios en los que las «obras de varones» brillan por su ausencia son la morada de ciertas diosas, diosas que comportan algún tipo de amenaza⁵.

La presencia de bosques vírgenes descubre en qué tipo de espacio Odiseo se ha perdido. Por ser espacio de crecimiento, movimiento y nacimiento (tanto animal como vegetal), el bosque es tanto «naturaleza» (cf. lo dicho sobre *phýsis*) como ámbito «sagrado», o sea, es morada de dioses, pero no de dioses en general, sino de divinidades que no conectan las «obras de varones» y sus prácticas emparentadas (reuniones, intercambio, leyes, técnicas, etcétera), esto es: «ninfas», figuras femeninas inmortales que no pertenecen al orden olímpico. Ninfas son asimismo las sirvientas de Circe, de las cuales se dice que: «Nacieron éstas de las fuentes y a partir de los bosquecillos, y de los ríos sagrados» (X 350-351). También la naturaleza exuberante es elemento esencial para comprender quién es Calipso, resultando decisivo en la interpretación de este episodio (Míguez Barciela 2014: 65-77).

Los dioses que habitan los espacios naturales en los que Odiseo se ha perdido son de manera destacada –y esto no es casualidad– figuras femeninas. Concluimos de momento lo siguiente. «Sagrado» es en primera instancia «lo físico», la «naturaleza», eso que precede o antecede a no meramente a la «cultura», sino a la «cultura» entendida como «política» (i.e. lo relativo a la *pólis*). Al concretar esto sagrado en una determinada figura aparecen sobre todo diosas, concretamente diosas menores y periféricas: ninfas. Los dioses olímpicos tienen templos y altares; estas diosas menores quedan fuera de la *pólis*, pertenecen al bosque y la espesura (es más, el templo y el altar tienen, como veremos, un significado problemático en relación con estas diosas).

AMENAZA AMENAZADA

La conceptualización femenina del espacio «natural» (en el sentido que hemos expuesto aquí) ha quedado vinculada con la conceptualización griega del espacio político. Comentaremos ahora algunos aspectos de cómo se piensa en griego la constitución de este último espacio siguiendo no la Odisea sino una oda de Píndaro.

5 Calipso retiene a Odiseo para que sea su «esposo», mientras que la amenaza de Circe es doble: no solo sus drogas serían funestas sin el antídoto que proporciona Hermes, sino también su lecho, en el cual Odiseo podría perder nada más y nada menos que su *enorée*: su «virilidad» (X 301, 341).

La novena oda pítica cuenta cómo Apolo vio una vez en las montañas a una muchacha que luchaba con un león completamente sola y sin arma alguna. Movido por la admiración y el deseo el dios se la llevó a Libia para allí consumir las bodas y engendrar un hijo.

Recordemos en primer lugar que el estatuto de la mujer casada es en cierto modo un estatuto político: a diferencia de la *parthénos*, la *gyné* es una especie de exterioridad controlada. (La conexión mujer-casa es en lo político constituido equivalente a la relación mujer-naturaleza en la constitución de lo político en la medida en que la casa se distingue de la *pólis*.) Cuando está luchando sola en las montañas de Tesalia Cirene es todavía una «virgen salvaje» (aquí «salvaje» es epexegetico de «virgen»), o sea, no ha sido sometida aún a ese control que comportan las bodas para una mujer, de ahí su emplazamiento en un espacio prepolítico o apolítico (los montes de Pelión son aquí el territorio inculto en el que viven monstruos y bestias). Pues bien, el relato de Píndaro hace que precisamente Apolo, olímpico asociado con actividades urbanísticas y fundadoras (introdutorias de un *ktízein*), ponga esta virgen salvaje bajo su control. El paso de virgen a novia de Apolo aparece así como el paso de un estado natural (Cirene la virgen luchadora) a un estado domesticado y politizado (Cirene la *pólis* de Libia). El proyecto erótico es a la vez un proyecto político.

Con esto hemos llegado a un último problema. Me refiero a la ambigüedad de los proyectos políticos que los últimos dioses, los de la tercera o la cuarta generación, los dioses olímpicos, impulsan a partir de ciertas figuras femeninas antecedentes. Recordemos ahora un tercer relato.

En el así llamado «Himno a Apolo», en el contexto de su viaje en busca de un lugar donde construir oráculo, Apolo se encuentra con Telfusa, una diosa-fuente (375-387). De entrada Telfusa consigue mantener al joven dios olímpico lejos de su territorio; ahora bien, cuando Apolo cae en cuenta de la artimaña vuelve y se toma represalias: construye un altar y un templo, a la vez que oculta o sepulta con rocas las «sagradas corrientes» de Telfusa, que si bien no desaparece, queda –así se dice– «mutilada» o «desfigurada» (Míguez Barciela 2016).

Para fundar la *pólis* se tiene que talar el bosque; para construir el templo se tiene que destrozar en alguna medida la naturaleza. La tala, esto es, la destrucción de la naturaleza, es necesaria para las fundaciones. No en vano el verbo que habitualmente traducimos por «fundar»: *ktízein*, significa algo del tipo talar madera, desbrozar maleza, clarear, aclarar, abrir para el hombre el bosque y su espesura.

«CONSERVACIÓN»

Si la politización de la naturaleza por parte de figuras masculinas, ya sean dioses, ya sean héroes⁶, consiste, según ciertos relatos, en «tomar posesión de» o, incluso, mutilar o de-formar (cierto tipo de) figuras femeninas, entonces no nos sorprende que sean también femeninas las figuras en cuyo campo de acción se incluye el hacer respetar ciertos límites o poner ciertos frenos a la dinámica internamente destructiva de los proyectos políticos masculinos. Si Apolo preside la actividad fundadora de *pólis*, su hermana Ártemis gobierna la actividad en bosques y espesuras, los cuales toma bajo su protección, así como sus criaturas salvajes, especialmente las más débiles y desvalidas. Y por lo mismo que Ártemis es lo que nosotros quizá llamaríamos una «diosa de la conservación» (Hugues 1990), el pensamiento griego antiguo ha encarnado algunas veces la resistencia a los proyectos políticos masculinos en figuras femeninas, tanto mortales como inmortales⁷.

El carácter femenino de los llamados «espacios naturales» ha mostrado pues su relevancia. En consonancia con lo que tal vez podemos llamar el «pensamiento cualificado antiguo» (frente a la indiferencia moderna nada es aquí completamente gratuito, el género de las figuras tan poco como sus tareas específicas o el color de sus vestidos), en los relatos griegos acerca del nacimiento de ciudades, de templos o de técnicas (todo eso que se nutre (de la destrucción) del bosque), lo femenino es categoría de pensamiento vinculada esencialmente con la noción de una «naturaleza virgen» por lo mismo que los proyectos «políticos» son esencialmente proyectos masculinos. Al igual que el conocimiento, el esclarecimiento, la iluminación del bosque pasa por talar el bosque en alguna medida (de lo contrario el bosque no sería conocido en absoluto, o sea: no sería), sobre mujer y sobre naturaleza la *pólis* produce un impacto ambiguo: lo *natural-salvaje-femenino* ha sido desarmado, reducido, controlado, lo que viene a ser a la vez: violado, intervenido, destrozado.

6 El dios necesita una figura femenina para mediar con lo mortal y poner algo –un hijo, un héroe– en lo mortal. Las llamadas «heroínas» median entre el dios y el héroe; en esa medida ellas son eso que el dios necesita para aparecer entre los mortales.

7 De todos modos, como ha quedado dicho, la figura femenina no es de entrada amenazada sino *amenaza*, y lo mismo sucede con la naturaleza, que está lejos de ser el espacio amenazado por el hombre en el que nosotros estamos acostumbrados a pensar. La naturaleza es todavía *amenazadora* como los dioses *son* todavía y son, por lo tanto, peligrosos, terribles, amenazadores. Otra puntualización: es absurdo quejarnos de que todo eso los griegos lo han dicho desde una mirada «androcéntrica», pues lo cierto es que en este contexto no hay otra mirada que la androcéntrica (en el sentido que *anér* y *anéres* ha adquirido en esta exposición); lo opuesto a la mirada androcéntrica sería pura y simplemente la no mirada: la naturaleza silenciosa (no silenciada), el bosque oscuro, la cerrada espesura, etcétera, sería lo que hubiese si pudiese realmente *haber algo* de solo haber naturaleza, o sea, algo antes de que se haya apartado o separado una mirada.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, T. W. 1908/1917-1918: *Homeri Opera, Tom. III et IV*, Oxford.
- Clarke, M. 1995: “The Wisdom of Thales and the problem of the word IEΠOΣ”, *The Classical Quarterly* 45, 296-317.
- Geertz, C. 2006: *La interpretación de las culturas*, Barcelona.
- Hughes, J. D. 1990: “Artemis: Goddess of Conservation”, *Forest & Conservation History* 34.4, 191-197.
- Míguez Barciela, A. 2014: *La visión de la Odisea*, Madrid.
- 2016: “¿Qué es la *pólis*? Una isla (A propósito de la fundación de Cirene en las odas de Píndaro)”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 35.1, 171-189.
- Monro, D. B. y Allen, T. W. 1902/1920: *Homeri Opera, Tom. I et II*, Oxford.
- Richardson, N. 2010: *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge.
- Snell, B. y Maehler, H. 1980: *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig.