

El estatuto de las madres en la Atenas Clásica *

Le statut des mères dans l'Athènes classique



Aurélie Damet

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Fecha de recepción: Abril 2016.

Resumen

Las fuentes jurídicas atenienses permiten circunscribir la figura materna como sujeto de derechos: ser madre significa disfrutar de la protección regulada por la ley y concedida a las viudas, épícleras y personas mayores. La madre también está en el corazón de la transmisión ciudadana desde la ley de Pericles y todas las docimasias atenienses le dan un lugar importante. En Atenas, la prohibición legal y cultural del incesto pone a la madre como el sujeto principal de las prohibiciones. Es, sin embargo, más difícil definir los deberes que corresponden al sujeto jurídico maternal, incluso en el ámbito de la *trophê*, a menudo presentada por los textos que se refieren al rol previsto en el caso de las progenitoras. Finalmente, encontramos casos documentados de procesos en que la madre, especialmente la viuda, tiene un papel activo en el conflicto que se desarrolla.

Palabras clave

madre
derecho
Atenas
docimasias
incesto
obligación de alimentos
ciudadanía

Résumés

Les sources juridiques athéniennes permettent de saisir la figure maternelle comme un sujet de droits : être mère signifie profiter de la protection encadrée par la loi et accordée aux veuves, aux épiclères et aux personnes âgées. La mère est en outre au cœur de la transmission citoyenne depuis la loi de Périclès et toutes les docimasias athéniennes lui accordent une place importante. À Athènes, la prohibition légale et culturelle de l'inceste pose la mère comme sujet principal des interdits. Il est, en revanche, plus difficile de définir les devoirs qui incombent au sujet juridique maternal, même dans le domaine de la *trophê*, souvent mise en avant par les textes évoquant le rôle attendu des génitrices. On trouvera enfin des cas avérés de procès où la mère, notamment veuve, a bien un rôle actif dans le déroulement des conflits.

Mots-clés

mère
droit
Athènes
docimasie
inceste
obligation de nourriture
citoyenneté

Si se siguen las conclusiones de Vernant (1987) sobre el proceso de individuación vigente en la Grecia clásica, dos esferas habrían permitido su emergencia: la religión

1. * Versión original: "Aurélie Damet, « Le statut des mères dans l'Athènes classique », Cahiers « Mondes anciens » [En ligne], 6 | 2015. Traducción: Estefanía Sottocorno (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero). Sobre el tratamiento de la figura materna en el *corpus* gortiniano, ver la contribución de Maude Lajeunesse en este volumen.
2. Finley 1981, p. 217: "Debemos considerar el estatuto como convergencia de privilegio, capacidad, etc., y por lo tanto concebir la definición de cualquier estatuto especial o el estatuto de un individuo en particular en términos de posesión y ubicación, en este individuo, de tal o cual elemento del conjunto."

y el derecho. Es este último prisma que me permitirá preguntar aquí sobre la existencia de un estatuto de la madre en la Atenas clásica¹. De acuerdo con las huellas jurídicas que ha dejado la ciudad ática, ¿es posible detectar suficientes disposiciones legales que constituyan un sujeto de derecho en torno a la figura de la madre? Ya se interpone el arbusto espeso y espinoso de las controversias en torno a la situación jurídica de las mujeres, categoría en que se podría pensar en un primer momento el estado de las madres. Estudios antiguos y recientes de la cuestión legal en el mundo griego aíslan el caso genérico y muy general de las «mujeres», pero no ofrecen reflexión precisa sobre las madres (Kamen 2013). En cuanto al último trabajo sobre las madres, no tiene en cuenta el prisma jurídico y legal (Petersen y Salzman-Mitchell, 2012). Sin embargo, hay muchos elementos que, de acuerdo con la definición amplia de los estatutos propuestos por Moses Finley², permiten aislar un estado materno: una serie de derechos y privilegios adquiridos por la maternidad, pero también las reglas de alianza que afectan a la figura de la madre. Sin embargo, si las preguntas de los historiadores del derecho y la familia favorecen la figura del padre y el papel innegable en la fábrica del ciudadano (Gherchanoc 1998 Bonnard 2003 Cantarella 2010 y 2011), todavía hay poco espacio para el reconocimiento estado materno.

Preliminares jurídicos

A menudo, las categorías contemporáneas puede ayudarnos a pensar las sociedades antiguas y, en nuestro caso, ayudar a determinar la situación jurídica de las madres atenienses que ya podríamos definir como: en el ámbito ciudadano, las madres atenienses tienen una personalidad jurídica, en el sentido de que son titulares de derechos. Sin embargo, es más difícil de percibir las obligaciones de las madres: es quizás por fuera del ámbito jurídico que se define el papel que se espera de la que engendra, como veremos más adelante. Además de su personalidad jurídica, cuyos contornos aún no se han definido, las madres de Atenas combinan una capacidad de disfrute y una incapacidad de ejercicio, estigma de su exclusión de la esfera política institucional, privándolas de un acceso directo a los tribunales y los órganos de toma de decisiones de la ciudad. Para escribirlo de otro modo, la madre ateniense puede disfrutar de ciertos derechos que le confiere su calidad de progenitora pero, como mujer, no puede defender estos derechos sin la mediación de un representante legal, el famoso *kurios*. Sin embargo, este último no siempre es indispensable porque la ciudad de Atenas ha establecido una protección directa de las poblaciones frágiles, pupilas, epícleras, viudas embarazadas y padres de edad avanzada (Adam Magnissali 2007 Adam-Magnissali y Cudjoe 2010). El arconte epónimo se asegura de castigar el ultraje a una futura madre soltera ([Aristóteles], Constitución de Atenas, LVI, 7; Demóstenes XLIII contra Macartatus, 75) y la madre anciana puede, a su vez, disfrutar de la existencia de procesos públicos, *graphai* pero también *eisangelias* (Avotins 2004), que introducen una mediación y seguimiento por parte de la comunidad. La mezcla de inferioridad legal y la posesión de ciertos derechos se explica por el cruce necesario de los parámetros de sexo, ancianidad y función social y simbólica asignada por la sociedad ateniense a las mujeres-madres, hijas y esposas de ciudadanos.

La madre ateniense, sujeto de derechos

Se puede detectar en el derecho ático una serie de disposiciones legales que tienen a la madre como objeto: se trata ya de protegerla ya de colocarla en el centro de la

legitimidad ciudadana. Una primera serie de ejemplos recordará que toda progenitora puede esperar de su hijo un respeto precisamente regulado por la ley, reflejo legal de las leyes consuetudinarias y no escritas.

Reflexiones sobre *elgerothopia*

Entre las obligaciones relativas al respeto de los padres, la *gerotrophia* ocupa un lugar especial en las fuentes (De Schutter 1991; Leão 2011; Damet, 2012, pp. 217-219.). Escuchemos a Demóstenes en el foro ateniense:

Así, no veo que, en las familias, el hombre en la plenitud de la vida y trate de este modo a las personas mayores, ni que se encuentre una persona tan ingrata y absurda para atreverse a decir que, si nadie hiciera como él, él mismo no haría nada. Tal hombre caería bajo las leyes contra los malos tratos. ¿Éstas no exigen, de hecho, que la asistencia a los padres (*goneûsi*), impuesta tanto por la naturaleza como por la ley, sea proporcionada con conciencia y buen corazón? (Demóstenes X, IV *Filípica*, 40)³.

El término general “padre” incluye aquí al padre y a la madre, a los que hay que añadir, sin embargo, los ascendientes directos especificados por Iseo:

En virtud de la ley se debe alimentar a los ascendientes (*trephein tous goneas*). Los ascendientes son el padre, la madre, el abuelo, la abuela, el bisabuelo y la bisabuela, si aún vivían. La ascendencia se remonta a ellos y la propiedad de todos los que he enumerado se transmite a sus descendientes. Así, se está obligado a alimentarlos, incluso si no tienen ninguna fortuna que legar. ¿Dónde estaría la justicia, si pasáramos por un proceso a causa de malos tratos (*kakôseôs*) descuidando a los padres que no dejaran fortuna alguna, y si estos mismos padres dejaran algo, nuestro oponente heredara y nosotros no? La justicia, a ciencia cierta, no existiría (Iseo, VIII, Sucesión de Kiron, 32-34).

Este extracto de Iseo muestra muy bien que la madre es, al igual que las otras mujeres de la *anchisteia*, posible vínculo para la transmisión de herencias. Esta es una evidencia entre otras del carácter cognaticio del parentesco en Atenas (Wilgaux 2000; Roux 2009), donde los lazos de parentesco maternos y paternos tienen un papel reconocido. Esta bilinealidad en términos de sistema de parentesco no debe ocultar dos fenómenos que matizan la aparente igualdad entre el padre y la madre. En primer lugar el sustrato ideológico de la superioridad masculina, que se extiende a través de muchas fuentes de la Atenas clásica y simbólicamente relega a la madre a un papel pasivo y secundario en la generación de los hijos (Bonnard 2004 Damet 2014), a pesar de la ley de Pericles 451. Pero también el propio funcionamiento de la *anchisteia* el que, en vista de la herencia a percibir, favorece los vínculos masculinos y paternos en detrimento de los maternos (Iseo, XI, *Sucesión de Hagnias*, 1-3; VII, *Sucesión de Apolodoro*, 18-20 Ver Vial 1985, p. 48; Justo 1989, p. 83-89; Wilgaux 2000, p. 667; Damet, 2012, p. 135-145) y, en el caso de las épícleras⁴, se excluye incluso a los parientes maternos de la niña.

La *gerotrophia* viene impuesta por el derecho positivo ático pero, como una manifestación de gratitud (*charis*) hacia los parientes⁵, también se ubica como uno de los *agraphoi nomoi*, las leyes no escritas, que Demóstenes entiende como “[impuestas] por la naturaleza” (*tês phuseôs*). Un largo pasaje de *Memorables* de Jenofonte (II, 2) presenta un diálogo entre Sócrates y su hijo Lamprocles, al que el filósofo explica la importancia del respeto moral y legal que debe sentir hacia su madre, incluso si ésta tiene el carácter de una vieja lechuza ateniense⁶. Este diálogo tiene el objetivo de rehabilitar la figura de Sócrates, acusado de

3. Traducción CUF ligeramente modificada. A menos que se indique lo contrario, las traducciones han sido tomadas de la Collection des Universités de France (CUF), Les Belles Lettres.

4. El estado epícleral sí plantea la cuestión de la situación de la madre: (2002, pp 145-158) de acuerdo con Karabélias, E., es precisamente cuando una potencial epíclera tiene hijos, niños o niñas, que ya no puede ser reclamada por el pariente detentor de ley. “La *aphairesis* de las mujeres casadas, más tarde epícleras” sería imposible en el caso de la maternidad probada. En primer lugar, respecto a la existencia del hijo, “el parentesco a través de las mujeres y la sucesión por capas, dentro de los límites del privilegio masculino constituían principios irrefutables para la ley ática. Por lo que el nieto del fallecido, proveniente de su hija, encontró sus derechos de herencia completos (...) No hay duda sobre su carácter de heredero de su abuelo materno y excluirá cualquier otro sucesor colateral” (p. 154). En segundo lugar, en relación con la existencia de descendientes femeninos, “la hija del difunto tenía los derechos de herencia de pleno derecho en las estructuras del *oikos* griego. Por lo tanto, no vemos ningún obstáculo para admitir la imposibilidad de la *aphairesis* de la epíclera casada con hijas solas” (Pág. 155).

5. Sobre el agradecimiento a los padres, ver Homero, *Odisea*, II, 130-131; Hesíodo, *Trabajos y días*, v. 185-188; Licurgo, I, *Contra Leócrates*, 94; Platón, *Leyes*, IV, 717B-C; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1163b; Plutarco, *Sobre el amor fraternal*, 480a-479f.

6. Sobre el estado de ánimo de Jantipa, véase Platón, *Banquete*, II, 9-10; Jenofonte, *Memorables*, II, 2, 7 (“Para mí, él contestó, creo que el más insoportable [humor] es el de una madre, en cualquier caso, de una madre como la mía”).

7. Diógenes Laercio, II, 29: "También a Lamprocles hizo cambiar de opinión, su hijo, que estaba enojado con su madre, como Jenofonte dice en alguna parte" (M.-O. Goulon Cazé, Pochothèque).

8. Esto explica que Edipo considere a sus hijas Antígona e Ismene como "hijo", porque son ellas las que apoyan a su padre en su exilio (Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 444-447 y 1360-1374). Polinices y Eteocles actúan según las "costumbres egipcias" (v. 337), ya que en Egipto, son las niñas y no el hijo que está bajo la obligación legal de alimentar a sus padres (Heródoto II, 35, 18 -20).

9. C. Vial (1985, p 59): "Lo que muestran los escritos, es que son los arquetipos desarrollados por la sociedad masculina. Vista por los hombres, la mujer es principalmente una madre. Esto permite la continuación del linaje, con la legitimidad de los hijos; habilita la herencia; el goce de los derechos civiles; el tener parientes por sangre y alianza. También es quien ama y protege a sus hijos, los ayuda, si es necesario, cuando su padre se ha ido; ella es la única en la que los niños pueden contar. Hay malos padres en los escritos; excepto la adúltera que hace llorar a su bebé para engañar a su marido, no hay malas madres".

10. Loraux 1986; Vilatte 1991; Damet 2011; Beaumont, 2012, p. 52-61. La lactancia materna (no exhaustivo): *Himno a Hermes*, v. 267; Homero, *Odisea*, II, v. 447-449; *Ilíada*, XXII, v. 79-84; Esquilo, *Las Coéforas*, v. 896-898; Lisias, I, *Sobre el asesinato de Eratóstenes*, 9-10; Jenofonte, *Memorables*, II, 2, 5.

11. Sobre las mujeres trágicas y malas madres, Foley 2001; Damet 2012.

12. *Electra*, de Sófocles, v. 187-192: "me consumo aquí, como un refugiado al que nadie cree, soy sirviente de palacio de mi padre, en el dispositivo indigno donde me ves, entre mesas que siempre están vacías (*kenais*) para mí."

alentar a los niños a liberarse de la autoridad parental y retirar su *philia* a los padres considerados inútiles, tema tratado en el diálogo de Lisis (Dorion 2006 Damet 2012, p. 42-47). Sócrates supone que, desde su nacimiento, la madre de Lamprocles siempre ha sido útil para él y que él debe mostrar gratitud incondicional; según Diógenes Laercio, Sócrates habría logrado convencer a su hijo de tragarse la ira contra su madre y honrarla como se merecía⁷. En esto, el ateniense no es una excepción histórica ni geográfica, porque la piedad que un niño debe mostrar a sus padres es un *topos* universal, tanto en la Grecia clásica como en otras sociedades antiguas y contemporáneas (Jenofonte, *Ciropedia* VIII, 3, 49. Véase De Schutter 1991; Azoulay 2004, p. 45). En Atenas, por ejemplo, si el hijo murió en la guerra, la ciudad le sustituye y se ocupa de las necesidades de los familiares sobrevivientes (Lisias, *Discurso fúnebre*, 75b, Platón, *Menéxeno* 248a-249C). Sin embargo, la generosidad del Estado ateniense se detenía allí y sólo los padres de los soldados muertos por su patria se beneficiaban de este fondo de pensiones. Además, la *gerotrophía* ateniense pesa tanto sobre el hijo biológico como sobre el hijo adoptivo (Iseo, III, *Sucesión de Pirro*, 46; ver Rubinstein 1993), sin embargo, la ley no impone nada a las hijas⁸: en el caso de las madres, ya que no tienen el recurso a la adopción, no pueden ser sostenidas sino por los hijos biológicos. Por último, la obligación de los alimentos no se impone legalmente a los hijos ilegítimos, *nothoi* (Plutarco, *Vida de Solón*, XXII, 4).

Este último punto podría sugerir que el respeto de los lazos familiares se correlaciona con el reconocimiento social. Sin embargo, esa impresión se debe matizar a la luz de mitos como el de Edipo: a pesar de la falta de reconocimiento del pequeño Edipo por su padre Layo y a pesar de la falla de la integración ritual en la casa de este último y Yocasta, sin embargo, Edipo atenta contra el estatuto del padre y la madre con su accionar parricida e incestuoso. El estatuto parental conferido por compartir la misma sangre, de la madre y del padre, es anterior a su reconocimiento social, por lo que el respeto de los padres figura finalmente entre los *agraphoi nomoi*, de fuerte connotación religiosa. La familia griega, y los estudios recientes sobre el parentesco insisten sobre este aspecto, es una mezcla de derecho, sangre y piedad, en palabras de Platón (Platón, *Leyes*, 729c; Ver Wilgaux 2005a Brulé 2006; Morgan 2011; Damet, 2012, p. 57-60; Gherchanoc 2012).

Es interesante notar que el derecho ateniense prevé derogaciones de la obligación de la *gerotrophía*, pero sólo en lo que respecta al padre. Así, si un padre da a su hijo al libertinaje y la prostitución, no puede esperar que su hijo se haga cargo de él en la vejez, ya que sólo le deberá los funerales (Demóstenes, XXV, *Contra Aristogitón* I, 54, 58 y Dinarco, *Contra Aristogitón*, 8, 11, 14, 18). Plutarco añade que Solón habría previsto que el padre que evade el derecho a la alimentación de sus propios hijos y el derecho a la educación mediante el aprendizaje de un oficio no puede exigir a cambio la *gerotrophía* (Plutarco, *Vida de Solón* XXII, 1. Véase Adam Magnissali 2007, p. 157; Ruschenbusch 2010, p. 120-124). Por lo tanto, la vida, la educación y la subsistencia son los tres principales beneficios dados a los niños por los padres (Jenofonte, *Memorables* II, 2, 3-6), por los que tienen derecho a esperar un agradecimiento tanto natural como impuesta por la ley.

De este modo, si ley ateniense nos dice lo que puede ser un mal padre que no cumple con las obligaciones que sus hijos y la sociedad esperan de él, la misma ley, mientras que también atribuye a la madre de privilegios, no dice cómo es una buena o una mala madre⁹. Si uno permanece en el registro de la *trophê*, muchas fuentes indican que la madre tiene un papel fijo en la educación y cuidado diario del niño. Sin embargo, la lactancia materna, si es una costumbre y una idea social¹⁰, sin excluir la utilización paralela de niñeras o biberones (Dubois 2012), no es una obligación legal como la *paidotrophía* que se impone al padre. La falta de comida se presenta, sin embargo, como un componente del retrato de la mala madre trágica que es Clitemnestra¹¹: Electra lamenta encontrar vacías las mesas del palacio¹², y el Orestes esquileano no

fue amamantado por su madre, lo que podría proporcionar una explicación al contenido culpabilizante del famoso sueño de la reina e iluminar el retrato psicológico de Clitemnestra¹³. A falta de delinear los deberes maternos, el derecho ateniense es mucho más preciso sobre el estado civil de las mujeres: en caso de adulterio probado, las disposiciones sobre la *moicheia* prevén que la esposa sea repudiada y se le prohíba aparecer en las fiestas públicas; la culpable puede ser molestada por cualquier ciudadano¹⁴. Así que hay una neta diferencia a marcar en la vida de una mujer de Atenas, entre los estatutos de madre y esposa, lo que remite a la distinción más general entre el parentesco por el ser (consanguinidad) y el parentesco por el hacer (alianza), que no conllevan los mismos derechos y deberes.

El ateniense debe a sus padres un respeto unánimemente reconocido por el derecho, la sociedad, los individuos y los dioses: el daño a la madre o al padre, figuras que se debe “honrar como a los dioses” (Esquines, I, *Contra Timarco*, 28), aparece como una escandalosa violencia, ampliamente condenada, al punto que el castigo por tal comportamiento está minuciosamente previsto por la legislación ateniense, a través de un procedimiento especial, la *graphê kakôseôs goneôn*.

Aquí nuevamente, el delito de la *kakôsis goneôn* abarca tanto a la madre como al padre en calidad de víctimas potenciales¹⁵. Este delito se trata a través de una *graphê* que puede ser interpuesta por cualquier ciudadano ateniense (*ho boulomenos*). A diferencia de otros *graphai* sobre asuntos familiares, tutela de huérfanos y epiclerato (ver Harris 1999), la *graphê kakôseôs goneôn* no implica penalidad (*azemios*) como multa de mil dracmas, en el caso de que quien intentara la acción no ganara una quinta parte de los sufragios¹⁶. El espíritu de la ley es aquí fomentar al máximo el seguimiento de los malos hijos por la comunidad de los ciudadanos y sin temer una posible absolución. La paradoja de este delito es ser un tema recurrente en las demandas, sin haber dejado huellas efectivas de procesamientos probados contra un individuo. Muy a menudo nos encontramos con la mención de la *kakôsis goneôn* con fines retóricos para pintar el lamentable retrato de un oponente.

Mêtraloias et graphê kakôseôs goneôn

La *kakôsis goneôn* cubre varios delitos contra los antepasados: la privación de alimentos (*mê trephein*) [Jenofonte, *Memorables* II, 2, 13; Esquines, I, *Contra Timarco*, 13; Demóstenes XXIV, *Contra Timócrates*, 107] y de vivienda (*mê parechein oikêsin*) [Esquines, I, *Contra Timarco*, 13], pero también los golpes dirigidos a los padres (*tup-tein*)¹⁷, y el incumplimiento de los deberes funerarios (*tous taphous mê kosmein*) [Jenofonte, *Memorables*, II, 2, 13; Licurgo, I, *Contra Leócrates*, 147]. Los individuos condenados por este delito sufrían la pérdida de los derechos civiles, una atimia parcial sin confiscación de bienes, la prohibición de hablar en la Asamblea, de caminar en el ágora y de desempeñar una magistratura (ver Solon fr. 104b Ruschenbusch = Diógenes Laercio, I, 55; Demóstenes XXIV, *Contra Timócrates*, 103; Esquines, I, *Contra Timarco*, 28-32; Andócides, I, *Acerca de los misterios*, 74. Véase Damet, 2012, p. 219-224). Lisias (XIII, *Contra Agoratos*, 91) y Demóstenes (XXXIX, *Contra Boeotos* I, 33) llegan a discutir la pena de muerte. El hijo sospechoso de ingratitud o violencia hacia su padre o madre toma el nombre jurídico de *patraloias* y *demêtraloias*. Pero, si la ciudad anima a denunciar a los malos muchachos, no permite calumniar en base a la *kakôsis goneôn*. Por lo tanto, estos términos de *mêtraloias* y *patraloias* se encuentran entre la lista de palabras prohibidas con fines difamatorios final, *aporrhêta*: el que abusara de tal acusación para insultar a otro ciudadano podía ser demandado, la *dikê kakêgorias* (2012 Damet, p. 332-338; Azoulay y Damet 2014; Larraín 2014).

La ausencia de multa por el abuso de la *graphê kakôsis goneôn*, las sanciones previstas frente a esta acusación pública y, finalmente, la alusión al cuadro de *aporrhêta*

13. En los versos 523-550 de *Coéforas*, el corifeo refiere a Orestes la pesadilla de su madre, que prefigura el asesinato de Clitemnestra por este último. Ella habría amamantado a una serpiente; que le habría mordido el pezón, mezzclando la leche con la sangre. Ahora bien, en la que precede *Coéforas*, *Agamenón*, Orestes se compara con un cachorro privado de la leche de su madre (*agalakton*, v. 718) y la nodriza de las *Coéforas*, en los versos 749-762, explica que es ella la que se hizo cargo de Orestes desde su nacimiento, en sustitución de Clitemnestra, una madre defectuosa. Clitemnestra no ha alimentado a su hijo y, sin embargo, ella utiliza este argumento, emocional, físico y simbólico para tratar de convencer a la hora del matricidio (Esquilo, *Coéforas*, v. 898-908; ver Loraux 1986; Damet 2011). Como ha demostrado brillantemente Georges Devereux (2006, p. 273-331), el sueño de Clitemnestra no es “una deformación pesadillesca de los recuerdos de la lactancia en la infancia de Orestes”, sino un reconocimiento de la falta de la lactancia materna, encarnado por la venida al mundo de una serpiente de la culpa y la venganza. En su sueño, los dos actos culpables de Clitemnestra, mala madre (que no amamanta a Orestes) y mala esposa (que mató a Agamenón), se mezclan, como la sangre y la leche.

14. [Demóstenes] LXIX, *Contra Neera*, 87; Esquines, I, *Contra Timarco*, 183. Estas disposiciones sobre la represión de la *moicheia* habrían sido introducidas siguiendo la ley de Pericles sobre la ciudadanía. Ver Kapparis 1995.

15. La legislación platónica también contiene un arsenal punitivo contra el hijo defectuoso: parte de las agresiones que los padres de Magnesia sufren, hechos o injurias, recorta la designación ática de *kakôsis goneôn*, Platón habla de *aikia goneôn* (*Leyes* XI, 932a). El exilio a perpetuidad se prevé para aquellos que se atrevieron a poner las manos sobre un padre, una madre, o antepasados y que los violenta o maltrata (*Leyes* IX 879b6-882c4).

16. [Aristóteles], *Constitución de Atenas*, LVI, 6. Véase Avotins 2004: muestra que había una posibilidad de utilizar dos tipos de demanda por *kakôsis goneôn*, la *graphê* y la *eisangelia*, ambas seguras en términos pecuniarios para el iniciador.

17. Lisias, XIII, *Contra Agoratos*, 91; Eurípides, *Alceste* 679; [Demóstenes], XL, *Contra Boeotos* II, 45; Hesíodo, *Trabajos y días*, v. 183 y 331, los insultos y malas palabras también podría caer también bajo la categoría de *kakôsis goneôn*, como el desprecio, arrogancia. Ver Fisher 1992, p. 92.

muestran que la ciudad de Atenas consideraba el daño a los padres como un delito particularmente grave, más allá del marco estricto del *oikos*. Este mismo principio de imbricación entre la esfera privada y pública se aplica al caso de las docimasías, exámenes preliminares obligatorios, especialmente para desempeñar una magistratura ateniense, que emitían un “certificado de buena conducta.”

La madre en las docimasías

En Atenas, entre las docimasías políticas, cuatro exámenes de control se ocupan particularmente de las relaciones familiares y privadas del concesionario: magistrados, arcontes, bouleutas y oradores (Gagliardi 2005; MacDowell 2005; Feyel 2009; Damet 2012, p. 404-408). Buen ciudadano (ver Cristo 2006), de acuerdo con una lista de criterios específicos, el solicitante debe ser patriota y encontrarse en regla con el fisco, además de ser un buen hijo (Dinarco, II, *Contra Aristogitón*, 17; [Aristóteles], *Constitución de Atenas*, XLV, 3; LV, 2-3; Esquines, I, *Contra Timarco*, 28). El respeto a la madre vuelve a aparecer en diferentes docimasías, tal como Sócrates recuerda a su hijo Lamprocles:

Entonces, tú estarías dispuesto a preocuparte por estas personas (vecinos, compañeros de viaje o navegación), pero ¿no te dignas a cuidar de tu madre, que te ama más que nadie? ¿No sabes que la ciudad no se preocupa por las demás ingratitudes (*acharistias*) ni las juzga, pero que desprecia a los que, después de disfrutar de los beneficios, no muestran gratitud; y que, contra cualquier persona que no prodiga cuidados a sus padres (*tis goneas mê therapeuê*), la ciudad planta una demanda, y que rechazándolo tras el examen (*apodokimazousa*), no permite que un hombre así ejerza una función en virtud del pretexto de que tal sacrificador no podría sacrificar con piedad en nombre de la ciudad y que tal hombre no podría hacer nada de manera conveniente ni equitativa? Y, por Zeus, si alguien no mantiene la tumba de sus padres fallecidos, la ciudad considera este hecho en las docimasias de los arcontes (Jenofonte, *Memorables* 2, 2, 13, [traducción Feyel 2009, p. 27]).

Además de esta advertencia socrática, tenemos un caso concreto en el proceso del *Contra Filón*, donde una madre agredida por su retoño se halla en el corazón de una demanda para excluir a Filón del cargo de bouleuta. Por lo tanto, no se trata de una *graphê kakoseôs goneôn*, sino del examen preliminar de un candidato, sospechoso de *kakôsis goneôn*, sin que la infracción se haya nombrado específicamente. Escuchemos a Lisias:

Y bien, por mi parte, estoy seguro de que no debéis juzgarlo de manera diferente a cómo lo hacen sus parientes. Porque aquí están los hechos, que, aunque no hubiera cometido ninguna otra falta, bastarían para excluirlo. Paso de las acusaciones que su madre le dirigió en vida; pero a juzgar por la conducta que tenía en sus últimos días, es fácil saber qué tipo de hijo era. No se atrevía a confiar en él cuando murió; se dirigió a Antífenes, con quien no tenía relación y a quien dio tres minas de plata para su entierro, desestimando al hombre que era su hijo. ¿No es evidente que ella lo sabía capaz de no rendir los últimos honores, incluso a una madre? Ahora bien, si una madre, que por naturaleza cuando sufre alguna injusticia por parte de sus hijos, tiende a soportarla de la mejor manera posible y que, cuando obtiene un poco de ayuda, cree conseguir algo grande, porque examina los hechos dejando que su corazón hable en lugar de buscar pruebas, ha estimado que podría aprovecharse de su muerte, ¿qué deberíamos pensar de él? (Lisias, XXXI, *Contra Filón*, 20-22 [traducción Feyel 2009, p. 164, ligeramente modificada]).

Agregándose a su falta de patriotismo, se trata de una falta indigna al respeto una madre que el litigante desarrolla aquí para excluir la aplicación de Filón: si la madre

de Filón ha preferido recurrir a un extraño para su propio funeral, esto sugiere que el comportamiento de su hijo, en su vida, ya era el de un ingrato. Él podría haber empujado su falta de respeto hasta privarla de un entierro digno, por codicia. Ahora bien, el tratamiento de los cadáveres es una de las marcas más altas del respeto hacia los padres, incluso si son malos padres (como hemos visto para el caso de un padre que hubiera prostituido a su hijo). Así que incluso Electra, que odia a su madre hasta el punto de tramar su muerte, cubre el cadáver de Clitemnestra (Eurípides, *Electra*, v. 1230-1231). Filón habría sido una persona despreciable, al no hacer los ritos funerarios necesarios en ocasión de la muerte de su madre. Sin embargo, se podría objetar al litigante que si Filón no se encontraba en Atenas en el momento final de su madre, ésta habría querido preparar su funeral sin su hijo. Y si seguimos a Christopher Carey (1989, p. 195), es posible que la *kakōsis goneōn* no cubriera la falta de organización de los funerales de un niño, si el padre había elegido deliberadamente dirigirse a un tercero. Si Filón parece haber mantenido vínculos laxos con su madre, la excesiva proximidad es también un escollo relacional, que la prohibición del incesto regula estrictamente en Atenas.

Madre prohibida: el incesto

En las fuentes de la Atenas clásica, la idea de incesto está cubierta por los términos de *anosios gamos* o de *gamos asebes* (Aristófanes, *Ranas*, v. 850; Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 945-946; Eurípides, *Electra*, v. 600, 926-927; Esquilo, *Suplicantes*, v. 10) que, más ampliamente, concierne a las uniones juzgadas impías y sacrílegas: adulterios, zoofilia, necrofilias. Entre los delitos condenados por los *agraphoi nomoi*¹⁸ (ausencia de gratitud, falta de piedad hacia los dioses, insolencia hacia los padres), el incesto queda solo sin equivalente legislativo positivo¹⁹, como lo ha mostrado Edward Harris²⁰. En efecto, hemos visto que los progenitores están protegidos por la *graphê kakoseōs goneōn*; la gratitud, por su parte, está cubierta por la ley sobre las deudas y la impiedad hacia los dioses es juzgada por la *graphê asebeias*. Pero, en relación a la represión del incesto, en ausencia de la ley y el testimonio directo de las fuentes judiciales, sólo hipótesis sin certeza plena han sido propuestas: destierro, confiscación de bienes, o ausencia de sanciones (Karabélias 1989, p. 239. Sobre el incesto, véase Levi-Strauss, 1971, p. 14-29; Héritier 1994; Bonnard 2001; Wilgaux 2001; Wilgaux 2005b; Damet 2012, p. 195-197). Sólo Platón, en las *Leyes*, dedica un largo párrafo a la cuestión del incesto y su marco legislativo; sin embargo, él mismo prefiere dejar el tratamiento legal del incesto entre los *agraphoi nomoi*. Y, para evitar este tipo de uniones en la vida de los atenienses, nada mejor que la enseñanza dramática de las sanciones soportadas por el héroe Edipo, Macario y Tiestes que, según Platon²¹, se suicidan después de su crimen.

El crimen posee intrínsecamente su sanción. Así, el filósofo considera que el incesto es un delito condenable, ya sea con la madre (Edipo), la hermana (Canacea) o la hija (Tiestes) y que, gracias a la trágica pedagogía, los individuos internalizan una ley que define las uniones sexuales permitidas, sin registro escrito²². Por último, tengamos en cuenta que las prohibiciones maritales y sexuales, en Atenas, también ponen a la madre en el corazón de tabú²³ y doblemente: no sólo están prohibidas las uniones entre padres e hijos, sino también entre medio hermanos uterinos, mientras que los medio hermanos consanguíneos pueden contraer matrimonio y/o tener relaciones sexuales (Plutarco, *Vida de Temístocles*, XXXII; Demóstenes, LVII *Contra Euboulides*, 20). Así que hay aquí una diferencia clara entre el padre y la madre, que afecta el estatuto de los niños y sus propias relaciones. La antropología del parentesco, en particular los estudios recientes sobre la importancia del cuerpo para pensar las conexiones entre las personas, abrió a los helenistas una forma de entender este

18. Sobre el concepto de la ley no escrita, ver Ostwald 1973; Harris, 2006.

19. En Francia, habría que esperar hasta la Ley del 8 de febrero de 2010 para ver el incesto inscrito en la legislación (Ley Nº 2010-121, de 8 de febrero de 2010, sobre la inclusión de incesto cometidos contra menores en el código penal y la detección y el tratamiento de las víctimas de incesto). La legislación no fue hasta entonces sino circunstancia agravante de violación y otras agresiones sexuales.

20. Platón, *Leyes*, VIII, 838c. Para Jenofonte, *Memorables* IV, 4, 19-23, el castigo de las uniones incestuosas entre padres e hijos está en el mismo producto de esta relación, una descendencia débil y degenerada. De acuerdo con una visión eugenésica, los compañeros no se hallan en el rango de edad adecuado para una reproducción óptima.

21. Si se dice que el resultado de estas uniones incestuosas era la muerte, se trata de una exageración de Platón, probablemente con el fin de asustar al que podría tener estos deseos sin sentido: el Edipo de Sófocles fue cegado, Tiestes no murió a causa de su incesto, pero su destino está imbricado en la maldición de la familia de Atreo; Macario sólo se suicidó, no tanto por la culpa, sino porque su hermana misma se suicidó.

22. Los padres prohibidos son pocos. Un ateniense puede casarse con su medio hermana paterna, su sobrina y cualquier prima: Eurípides, *Andrómaca*, v. 173-176; Jenofonte, *Ciropeia*, V, 1, 10; Jenofonte, *Memorables*, 4.4.19-23; Platón, *República*, V, 461b; Platón, *Leyes*, VIII, 838a-d; Demóstenes LVII, *Contra Euboulides*, 20; Plutarco, *Vida de Temístocles*, XXXII. Ver Wilgaux 2001.

23. El motivo de la madre, tabú sexual, también se utiliza para explicar en parte la falta de escenas de lactancia en los vasos áticos (Bonfante 1997, p. 188; Salzman-Mitchell, 2012). Como resume Nicole Loraux (1986, p. 100), sería inútil, cuando las madres descubren su seno para amamantar, querer separar dos imágenes mentales, "la madre de la mujer deseable."

24. Para otros supuestos, más económicos o sociológicos, véase Karabélias 1989; Humphreys, 1994.

25. Wilgaux de 2011, p. 228: « Women, in the Greek representations, are considered as the place where male bodily substances meet, and mix and take effect. The female womb, which is transformed and impregnated by these successive relationships, become able to create identity, to turn a plurality of people into one single entity. Consequently, children born of the same mother could be considered as closer than children born of the same father, not because of a privileged maternal bond but because the maternal womb is the place where fusion occurs. The main point is not that she gives her own blood but that she blends the different bloods. »

incesto adélfico asimétrico (ver en última instancia Wilgaux 2011). Según Jerome Wilgaux (2005a), y en la estela de David Schneider (1984) y Françoise Héritier (1994)²⁴, se podría explicar por la importancia de la matriz materna. Lejos de la ideología “tópica” y pasiva de Aristóteles, el cuerpo de la madre no es reductible a un receptáculo alimenticio de rol secundario: es el lugar de la creación de una fuerte identidad parental, especialmente entre hermanos y hermanas, incluso si no tienen el mismo padre. Lugar de fusiones de diferentes sangres, la madre tendría un papel importante en el desarrollo de la proximidad entre parientes²⁵. Como lo resume Jerome Wilgaux (2011, p. 229), a pesar de las relaciones predominantemente patrilineales sociales y cívicas en la Atenas clásica, la prohibición del incesto está más relacionada con el parentesco natural y orgánico que con el jurídico. Si el *delphus* materno transmite humores identitarios que fundarían un parentesco más firme entre hermanos uterinos, la madre es también un *medium* necesario para la transmisión de una calidad indispensable para la actividad política y la legitimidad sucesoria de los atenienses, la ciudadanía.

451: Las madres en el corazón de la transmisión ciudadana

La ley atribuida a Pericles en 451, que establece la bilateralidad necesaria en materia de filiación ciudadana, introduce el eslabón materno en la cadena de producción y transmisión de la ciudadanía de los individuos. Este papel decisivo tiene como contracara ser ahora el objetivo potencial de los argumentos de procedimiento que, en las fuentes legales del siglo IV, enfrentan a los oponentes, ya urgidos por recuperar una herencia respecto de la cual se sienten agraviados, o comprometidos en arreglos de cuentas políticas. El derecho a la herencia está íntimamente relacionado con el estatus de ciudadano: cuestionar el estatuto de la madre es una forma de deslegitimar el estatuto de heredero. Como ha mostrado muy bien Noémie Villacèque en un reciente artículo (Villacèque 2014), tres tipos de cargos pueden lograr este objetivo y comprometer la integridad ciudadana de un oponente: tener una madre prostituta, una madre extranjera o una madre indigente. La fragilidad de la legitimidad materna puede explicarse por la falta de mención de las madres en las listas de fraternías y demos: sólo los testigos pueden dar fe de la presentación por un frater de la nueva esposa. En esta ocasión, el marido ofrece una comida, *lagamêlia*, a los miembros de su fraternía. La entrega de la dote es también un momento en que la presencia de testigos permite disipar cualquier sospecha sobre su ausencia y, en consecuencia, sobre el estatuto de la mujer casada: “invitamos a nuestros familiares porque no es una cuestión sin importancia, ya que es la vida de nuestras hermanas y nuestras hijas que confiamos a otros”, dice Demóstenes (XXX, *Contra Onetor* I, 21). Se puede añadir que las fiestas de nacimiento son también un momento de sociabilidad abierta a los familiares, cuyo testimonio puede ser valioso, años más tarde, si hay sospechas sobre la calidad de ciudadana de la parturienta (Gherchanoc 2015).

A pesar de estas precauciones, varios procesos del siglo IV nos informan bien sobre el *dossier* de un posible debilitamiento del estatuto de la madre. En primer lugar, atacar la legitimidad de la esposa tiene como corolario desacreditar la descendencia a través de la persona de la madre. Por ejemplo, la *Sucesión de Pirro* opone a una prima y un primo hermanos: este último es el hijo de la hermana del difunto y trata de demostrar la inadmisibilidad sucesoria de Filé, que pretende ser hija legítima de Pirro y exige el patrimonio, a través de su marido. El litigante cree que Filé es, de hecho, una hija de cortesana, no casada en debida forma por Pirro y que lo acompañaba a los banquetes (Iseo, III, *Sucesión de Pirro*, 14). Como prueba contra el escrito se refiere a la ausencia de restitución de la dote a la muerte de Pirro (Iseo, III, *Sucesión de Pirro*, 8-9), y, por lo tanto, la ausencia de dote en el origen (Iseo, III *Sucesión de Pirro*, 28. Ver

también Demóstenes, XXX, *Contra Onetor I*, 12; Iseo, II, *Sucesión Meneclés*, 5; Iseo, VIII, *Sucesión de Quirón*, 8). Ahora bien, un niño nacido de tal unión, entre un ciudadano y una mujer con la que no estaba casado *kata tous nomous*, no puede reclamar la sucesión. El jurado en última instancia consideró que había habido usurpación de estatuto: Filé, considerada como la hija de una cortesana, fue desheredada y reconocida públicamente como bastarda (Iseo, III, *Sucesión de Pirro*, 11-15). De acuerdo con el mismo esquema de acusación, se puede evocar la *Sucesión de Filoctemón*, donde dos jóvenes afirman ser los hijos legítimos de Calipe, hija del ateniense Pistoxenos, contra las acusaciones del cliente de Iseo, que los presenta como la descendencia de Alce, una prostituta liberta (Iseo, VI, *Sucesión de Filoctemón*, 12-14; 19-24. Véase también el conocido caso del *Contra Neera*). El estatuto materno aún se encuentra en el corazón del argumento en contra del *Euboulides* de Demóstenes: Euxiteos, borrado de los registros de su demos, quiere demostrar la ciudadanía de su padre y su madre. Esta última es atacada, esta vez, por las actividades económicas: nodriza y vendedora de cintas en el ágora, ocupaciones profesionales que bordean las esferas serviles y metecas, y la asimilación por contaminación se realiza rápidamente en el espíritu de los oponentes de Euxiteos. Como recuerda David Cohen (2005, p. 34), el estatuto de ciudadanía está estrechamente relacionado con el estatuto y juicios sociales. Por lo tanto, se pueden matizar las conclusiones de Claude Vial (1985, p. 49) que escribió que “en cualquier sociedad se puede dudar de la identidad del padre de un individuo. Raras son las sociedades donde uno puede dudar de la madre: son las sociedades, como la ateniense, donde la esposa queda confinada en el domicilio conyugal y no recibe allí a los amigos de su marido”. Es precisamente debido a que algunas mujeres, esposas y madres, salen del *oikos* y se cruzan con otras mujeres metecas o esclavas en lugares de mezcla estatutaria, como puede ser el ágora²⁶, que la visibilidad teórico-jurídica de los diferentes estatutos se vuelve compleja²⁷.

El anverso de aquellos elementos que ponen de manifiesto la fragilidad de las madres (protección por el marco de la *kakôsis goneôn*, posibles ataques del estatuto de ciudadana), hay que revelar la cara dinámica y activa del estatuto materno. Porque hay muchas madres actrices en el juego legal de Atenas, lo que algunos estudios “optimistas” sobre el papel de la mujer en la sociedad ateniense, para usar el término utilizado por Panayotis Dimakis (1989, p. 223), han valorado (Vial 1985; Foxhall 1995; Vial 1996; Sebillotte 2010; Damet 2014). Estos ejemplos también ayudan a relativizar la cuestión del estatuto de las mujeres, que a menudo se presentan como “menores perpetuos”, verdadero hallazgo legal, pero que no tiene en cuenta la existencia de diferentes modos de intervención de las madres áticas.

Madre – Coraje: mujeres actrices en los procesos

Que las madres de Atenas, como mujeres, no puedan actuar en la justicia sin intermediario es, como hemos visto, una marca de su personalidad jurídica incompleta. Para la mayoría de los estudiosos del derecho ático, las mujeres no pueden testificar en persona, pero los litigantes tienen la oportunidad de incluir en sus discursos un testimonio de una ciudadana garantizado por un juramento prestado fuera del tribunal (Justo 1989, p. 33 -39). La cuestión del juramento como prueba legal es tanto más interesante para nuestros propósitos, ya que los testigos prestan juramento con frecuencia sobre las cabezas de sus hijos²⁸. Si seguimos la formulación idéntica de las conclusiones de Claude Vial y Barbara Levick²⁹, parecería que, en el caso de las mujeres, sólo las madres podían prestar un juramento, ya que parece necesaria la mención de los niños. Sin embargo, cabe señalar que los hombres también incorporaban a sus retoños con frecuencia en el juramento³⁰: la alusión a los lazos parentales masculinos y femeninos y la asociación de los niños con este dan más crédito a una

26. Se pensará igualmente en los sitios donde los trabajadores ciudadanos, obreros metecos, esclavos se mezclaban entre los bloques de mármol. Ver los registros de la cantera del Erecteion, IG 13 474-479.

27. Esto es lo que un pseudo-Jenofonte murmurando lamenta en la Atenas clásica: la interferencia sobre los estatutos (*Constitución de los atenienses*, 10-11).

28. Las mujeres que juran sobre las cabezas de sus hijos: Lisias, XXXII, *Contra Diogiton*, 13; Demóstenes XXIX, *Contra Afobos III*, 26, 33. Las mujeres juramento sin mencionar a sus hijos, pero sabe que son madres: Demóstenes, XXXIX, *Contra Boeotos I*, II y 3-4, 10-11; Demóstenes, LV, *Contra Calicles*, 57; Iseo, XII, A Eufileto, 12.

29. Vial, 1985, p. 52, “podemos establecer en justicia un hecho por tres tipos de declaraciones: el testimonio de los hombres libres, los declaraciones de los esclavos sometidos a tortura y los juramentos sobre las cabezas de los hijos pronunciados por las mujeres libres en un santuario.” Ver también Levick, 2012, p. 103: « In Athens, a woman could testify if she were free and took an oath on the heads of her children. »

30. Demóstenes, XXIX, *Contra Afobos III*, 52-54; Demóstenes XXIII, *Contra Aristócrates*, 67-68; [Demóstenes] *Contra Conón*, 38, 40; Esquines, III, *Contra Ctesifonte*, 77; Dinarco, I, *Contra Demóstenes*, 71. Gracias a Nicolas Siron (2014) por nuestros intercambios en torno al tema de género en la validez de los testimonios.

palabra jurídica. Tengamos en cuenta también que el perjurio se asocia frecuentemente con la aniquilación de la familia y la descendencia de aquel que no respeta su palabra: juramento, familia y filiación están bien conectados, para las mujeres como para los hombres.

Además del juramento, las cuestiones de herencia son una oportunidad para que las mujeres asuman un papel de actrices legales: conocemos que a través de sus *kurioi* podían reclamar una herencia respecto de la que se sentían agraviadas. Claude Vial ha demostrado muy claramente que el estatuto de *kurios*, el tutor, no es un estatuto perenne³¹. Este estatuto sólo tiene sentido cuando la mujer actúa o quiere actuar: que existan *kurioi* implica tanto la dependencia de las mujeres, como el hecho de que están involucradas en una discusión legal (Vial 1995). El *kurios* es la encarnación legal de la tutela de las mujeres, pero también es una manifestación visible de su actividad. Es precisamente en el curso de los conflictos intrafamiliares, cuando emergen a la superficie del tribunal, que se puede, como contracara de la argumentación hecha por los hombres para los hombres, escuchar las voces de estas mujeres - madres agraviadas³², que defienden, en su batalla de las sombras, los derechos de sus hijos. Así, el *Contra Diogiton* de Lisias evoca la celebración de un consejo de familia convocado a petición de la hija del acusado: como madre, ella tomó la causa de sus hijos en contra de su propio padre, al que reprender delante de los *oikeoi*, porque se atrevió a despojar a sus nietos en beneficio de la prole de su nuevo matrimonio. Finalmente, el caso se lleva al tribunal, expuesto por un hombre, el marido de la nieta de Diogiton, que dedica gran parte de su argumento a relatar las acusaciones fundamentadas de la hija de Diogiton, madre desesperada tratando de proteger los derechos amenazados de su descendencia:

Por último, su madre me rogó que llamara a su padre y amigos de la casa: “por poco acostumbrada que estuviese, dijo, a hablar frente a los hombres, ella sabría, dentro del alcance de tal gran desgracia, exponer toda su miseria”. Así que fui a buscar a Hegemón, el marido de la hija de Diogiton, a quien expresé mi ira; hablé de ello a los parientes y amigos, y rogué a Diogiton que viniera a justificarse sobre el asunto de la herencia. En un primer momento se negó. Pero, en última instancia, sus amigos lo obligaron y la reunión se llevó a cabo: “¿Qué corazón tienes, le preguntó su hija, para comportarte así con los niños, tú, el hermano de su padre, mi padre, su tío y su abuelo? Incluso si no te sonrojara ante ningún hombre, deberías temer a los dioses. (...) Y ahora crías a los hijos que has tenido de mi madrastra en la riqueza y el lujo: no te culpo; pero despojas a los míos, los echas vergonzosamente de la casa, de los ricos haces mendigos” (Lisias, XXXII, *Contra Diogiton* 11-18).

Aquí también, si los carriles de divulgación judicial son masculinos, hay que escuchar la voz de esta mujer, hija y madre, que finalmente se atreve a emprender acciones legales contra su propio padre, acción rarísima y malinterpretada en la Atenas clásica (Platón, *Eutifrón*. Ver Damet, 2012, p. 180-182).

Otro ejemplo bien conocido de mujer comprometida en la defensa de los intereses de sus descendientes es Cleoboule, la madre de Demóstenes, actriz importante en la preparación del proceso que el orador lanza contra sus tutores corruptos (Hunter 1989; Foxhall 1995). Los atenienses siguieron las muchas vicisitudes del caso y en los diversos escritos Cleoboule aparece como una mujer de voluntad, rechazando la tutela de Afobos, hijo de la hermana del padre de Demóstenes, que el testamento de su difunto marido le imponía como *kurios* y esposo. Demóstenes recuerda así el papel de su madre:

Supongo, jueces, que están adecuadamente informados acerca de lo que robaron y saquearon, cada uno por su parte. Vosotros estaríais mejor informados si ellos

31. Vial, 1996, p. 346. En cuanto al *kurios*, se recuerda que el proceso de divorcio iniciado por la mujer parece pasar por alto al tutor: la mujer debe presentarse en persona ante el juez para exponer su solicitud. La ley ateniense, por lo tanto, contempla situaciones en las que el *kurios* no está presente. Ver Cohn-Haft 1995; Noreña, 1998.

32. Mujeres de justicia, que también puede ser hermanas: ver Mossé 1989; Dimakis 1989; Foxhall 1996; Damet 2014.

hubieran estado dispuestos a darme el testamento de mi padre. Todos los artículos de la sucesión, mi madre me lo dijo, figuraban allí; también se observaba lo que se debía tomar y qué me pertenecía (Demóstenes, XXVII, *Contra Afobos* I, 40).

La madre de Demóstenes cuenta también con el éxito judicial de su hijo para recuperar una fortuna familiar que permitiría casar y dotar a la hermana del orador (Demóstenes XXVIII, *Contra Afobos* II, 20-21): estas aclaraciones de Demóstenes son bastante inusuales, en el sentido de que las fuentes suelen hacer hincapié en el papel del padre o hermano, de las figuras masculinas, en la organización económica de una boda y la concesión de la dote al futuro marido. Cleoboule tiene la particularidad de ser una madre viuda, una situación que, al parecer, induce una cierta independencia en la gestión del *oikos* (Mossé 1989; Cudjoe 2010, p. 57-85).³³ Esto es lo que observa Esquines, en su diatriba venenosa contra Timarco y Demóstenes, refiriéndose a las madres liberadas por la muerte de sus maridos:

Demóstenes, después de la dispersión de sus activos, comenzó a explorar la ciudad a la caza de gente joven rica, cuyos activos fueron manejados por sus madres, habiendo muerto el padre. Pasando por encima de muchos otros, sólo voy a hablar de una de esas víctimas desafortunadas (Esquines, I, *Contra Timarco*, 170).

Así lo observan Schaps (1979, p. 15-16 y n. 104, p. 117) y Cudjoe (2010, p. 80): esta declaración no tiene valor legal en sí, sino que apunta a una situación de hecho común en Atenas, a saber, el importante papel de las madres viudas en la esfera económica.

Conclusión: ¿estatuto materno vs. estatuto paterno?

El estatuto de la madre en la Atenas clásica sólo se puede entender si se considera en el contexto de los estrechos vínculos entre *oikos* y *polis*. La madre es una figura social, considerada y protegida por la ciudad; comparte con el padre los beneficios del respeto tradicionalmente debido a los padres. Sin embargo, existe un tratamiento específico y común a la vez para el padre y la madre en el ámbito jurídico ateniense. Es particularmente interesante señalar el desequilibrio entre el estatuto materno y el paterno, en cuanto a la permanencia y la fluidez. De hecho, si un hijo ateniense adoptado tiene dos padres, uno biológico y uno social, siempre habrá una madre, las mujeres no son capaces de “fabricarse” hijos (*poiein*). Iseo nos recuerda que el hijo adoptado no tiene derecho a la herencia de un pariente de la esposa de su padre adoptivo, pero que conserva este derecho en su familia materna de origen³⁴. La situación jurídica inamovible e indivisa de la madre se encuentra en la naturaleza simbólicamente insustituible de esta misma madre, lo que se puede discernir en los discursos que desprecian el estatuto de la madrastra (Homero, *Iliada*, v. 388-390; Hesíodo, *Trabajos y días*, v. 825; Heródoto, IV, 154; Platón, *Leyes*, XI, 930B; Aristóteles, *Generación de los animales*, III-9, 759a36; Eurípides, *Alceste*, v. 304-306; *Ión*, v. 1024-1025; *Hippólito*, v 960; Egeo, fr. 16. Véase Watson 1995; Damet, 2012, p. 107-111), *mêtruia*, la nueva esposa de un padre. Como ya escribió Giulia Sissa (2005, p. 58), “entre una madre y la progenie de su cuerpo, hay una familiaridad tan insustituible como anónima. Por lo tanto, por el lado paterno, es posible que un niño sea separado del linaje y se acepta que un mediohermano se case con una media-hermana. La línea uterina es, en cambio, un lugar de transmisión inagotable y también del incesto adélfico”. Según el mismo principio, entonces, es posible para un padre ateniense renegar de su hijo a través del procedimiento de *apokêruxis* (Beauchet 1976 [1897], II, p. 128-146; Wurm 1972; MacDowell 1978; Damet, 2012, p. 190-195), mientras que no está previsto por la ley ática que una madre pueda desprenderse de su maternidad social. Sólo Clitemnestra, trágica madre llena de *andreia* viril³⁵ rechaza (*ekballein*) a su hija Electra (Sófocles, *Electra*, v. 590 y

33. Véase también Demóstenes, XLI, *Contra Spoudias*, 8-11.

34. Iseo, VII, *Sucesión Apolodoro*, 25: “La adopción no separa al niño de la madre: ella sigue siendo la madre, sea que el niño permanezca en la casa de su padre, sea que la adopción lo haga salir de allí.”

35. Esquilo, *Agamenón*, v. 10-11: “Porque es así que reina, en su determinación viril (*androboulon*), el corazón de una mujer que está esperando”. El amante de Clitemnestra, Egisto, está, por su parte, feminizado (Esquilo, *Agamenón*, v. 1625-1627): “¡Mujer! (*gunai*), te has quedado en la casa como ama de llaves hasta el regreso de los combatientes. Has deshonrado el lecho de un hombre y has complotado para el asesinato de un hombre que era el jefe del ejército”. Ver Damet 2014.

Eurípides *Electra*, v. 61), que la considera como un maestro que como un ama antes que como una madre. Como parte de la relación padre / hijo, se puede establecer un paralelismo entre la *apokêruxis*, la *graphê paranoias* y la *graphê argias*: los dos últimos procedimientos podían usarse contra un padre que dilapidaba la riqueza de la familia, al perder la razón al punto de debilitar el balance económico del *oikos* (Jenofonte, *Memorables* I, 2, 49; [Aristóteles], *Constitución de Atenas*, LVII, 6; Aristófanes, *Las nubes*, v. 845; Platón, *Leyes*, XI, 929a . Ver Harrison 1968-1971, t. 1, p. 80; Cantarella 2011, p. 337; Damet, 2012, p. 183-184, 191). Si los padres y e hijos de Atenas tienen a disposición armas legales agudas, ¿están excluidas las madres de dicho conflicto potencial? Si tenemos en cuenta que las madres de Atenas, especialmente las viudas, podría gestionar un patrimonio con una cierta autonomía, ¿escapaban al control de las gestiones de activos inducidas por la *graphê paranoias* y la *graphê argias*³⁶? En términos de estatuto, hay una dificultad en la identificación de las cargas que pesan sobre la mala madre, omisión de las fuentes legales atenienses.

36. Una mujer podía ser acusada en el marco de la *graphê xenias* o *dikê phonou*. Como resume Esther Eidinow (2007, p. 63, n. 70), ya que la “ciudadana” ateniense no tiene oficialmente propio bien, ella no puede ser condenada en un juicio regulado por el pago de multas o reparación de daño. En el caso de la *graphê paranoias*, en ausencia de fuentes directas y casos probados, es difícil saber qué sucedía al culpable (¿una puesta bajo tutela?).

Bibliografía

- » adam-Magnissali S. (2009), « Droit et altérité dans le monde ancien: le cas des mineurs dans l'Athènes classique », en Harris E. y Thür G. ed., *Symposion 2007. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 145-160.
- » Adam-Magnissali S. y Cudjoe R. (2010), « Family law in [Demosthenes] 43: *Against Makartatos*, 75 », *EHHD* 42, p. 67-93.
- » Avotins I. (2004), « *Athenaion Politeia* 56.6 and the protection of the weak », *CQ* 54-2, p. 461-469. DOI : [10.1093/clquaj/bmh052](https://doi.org/10.1093/clquaj/bmh052)
- » Azoulay V. (2004), *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris.
- » Azoulay V. et Damet A. (2014), « Paroles menaçantes et mots interdits en Grèce ancienne : approches anthropologiques et juridiques », *Cahiers « Mondes anciens »* 5 [En línea]. URL : <http://mondesanciens.revues.org/1211> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1211
- » Barraud G. (1954), « La puériculture et l'eugénisme chez les Grecs », *BAGB* 1, p. 70-76. DOI : [10.3406/bude.1954.4585](https://doi.org/10.3406/bude.1954.4585)
- » Beauchet L. (1976 [1897]), *Histoire du droit privé de la République athénienne*, New York.
- » Beaumont L. (2012), *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*, Londres.
- » Bonfante L. (1997), « Nursing mothers in classical arts », dans Koloski-Ostrow A.-O. et Lyons C. éd., *Naked truths: Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, Londres, p. 174-196.
- » Bonnard J.-B. (2001), « Phèdre sans inceste. À propos de la théorie de l'inceste du deuxième type et de ses applications en histoire grecque », *RH* 304, p. 77-107.
- » — (2003), « Un aspect positif de la puissance paternelle : la fabrication du citoyen », *Mètis N.S.* 1, p. 69-93.
- » — (2004), *Le complexe de Zeus. Représentation de la paternité en Grèce ancienne*, Paris.
- » Brulé P. (2006), « La parenté selon Zeus », en A. Bresson et al. ed., *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Bordeaux, 2006, p. 97-119.
- » Carey C. (1989), *Lysias. Selected Speeches*, Cambridge.
- » Cantarella E. (2010), « Fathers and sons in Athenian law and society », en Thür G. ed., *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 1-22.
- » — (2011), « Greek law and the family », dans Rawson B. ed., *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, p. 331-345.
- » Christ M. (2006), *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge. DOI : [10.1017/CBO9780511618277](https://doi.org/10.1017/CBO9780511618277)
- » Cohen D. (2005), « Women in public: gender, citizenship, and social status in classical Athens », en Gagarin M. et Wallace R. ed., *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 33-45.
- » Cudjoe R. (2010), *The Social and Legal Position of Widows and Orphans in Classical Athens*, Atenas.

- » Damet A. (2011), « Le sein et le couteau. L'ambiguïté de l'amour maternel dans l'Athènes classique », *Clio. HFS* 34, p. 17-40. DOI : [10.4000/clio.10216](https://doi.org/10.4000/clio.10216)
- » — (2012), *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris.
- » — (2014), « La domination masculine dans l'Athènes classique et sa remise en cause dans les crises intrafamiliales », *Siècles* 35-36 [En línea]. URL : <http://siecles.revues.org/1503>
- » Devereux G. (2006), *Les rêves dans la tragédie grecque*, Paris.
- » Dimakis P. (1989), « Quelques remarques à propos de la position juridique des Athéniennes à l'époque classique (Tentatives en vue de l'effondrement d'un mythe) », en Thür G. éd., *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne, p. 221-231.
- » De Schutter X. (1991), « Piété et impiété filiales en Grèce », *Kernos* 4, p. 219-243.
- » Dorion L.-A. (2006), « Socrate et l'utilité de l'amitié », *Revue du MAUSS* 27, p. 269-288. DOI : [10.3917/rdm.027.0269](https://doi.org/10.3917/rdm.027.0269)
- » Dubois C. (2012), « Des objets pour les bébés? Le dépôt de matériel dans les sépultures d'enfants en bas âge du monde grec (VIII^e-IV^e s. av. notre ère) », en Hermay A. et Dubois C. ed., *L'enfant et la mort dans l'Antiquité. III, Le matériel associé aux tombes d'enfants*, Paris, Aix-en-Provence, p. 329-342.
- » Eidinow E. (2007), « Why the Athenians Began to Curse », en Osborne R. éd., *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy and Politics, c. 430-380 BC*, Cambridge, p. 44-71.
- » Feyel C. (2009), *Dokimasía : la place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Paris.
- » Fialho M. do C. (2010), « *Paidotrophía* and *gêrotrophía*: reciprocity and disruption in Attic tragedy », dans Harris E. et al. ed., *Law and Drama in Ancient Greece*, Londres, p. 108-121.
- » Fisher N. (1992), *Hybris : A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster.
- » Foxhall L. (1996), « The law and the lady: women and legal proceedings in classical Athens », dans Foxhall L. et Lewis A. ed., *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice*, Oxford, p. 133-152.
- » Gagliardi L. (2005), « The Athenian Procedure of "dokimasía" of Orators. A Response to Douglas M. MacDowell », dans Gagarin M. et Wallace R. ed., *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Viena, p. 89-97.
- » Gherchanoc F. (1998), « Le lien filial dans l'Athènes classique. Pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Mètis* XIII, p. 313-344.
- » — (2012), *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris.
- » — (2015), « Naissance et rites de passage dans l'Athènes classique », dans López R.M.C. éd., *Parir y nacer en el Mediterráneo antiguo. Entre el mito y la historia*, Vigo (en publicación).
- » Harrison A.R.W. (1968-1971), *The Law of Athens*, 2 tomos, Oxford.
- » Harris E. (1999), « The penalty for frivolous prosecution in Athenian Law », *Dike* 2, p. 23-142.
- » — (2006), « Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos », dans Harris E. éd., *De-*

mocracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics, Cambridge, p. 41-80.

- » Héritier F. (1994), « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique », *Mètis IX-X*, p. 99-115. DOI : [10.3406/metis.1994.1014](https://doi.org/10.3406/metis.1994.1014)
- » Humphreys S. (1994), « Le mariage entre parents dans l'Athènes classique », dans Bonte P. éd., *Épouser au plus proche*, Paris, p. 31-58.
- » Hunter V. (1989), « Women's authority in classical Athens », *EMC* 8-1, p. 39-48.
- » Kamen D. (2013), *Status in Classical Athens*, Oxford.
- » Kapparis K. (1995), « When were the Athenian adultery laws introduced ? », *RIDA* 42, p. 97-122.
- » Karabélias E. (1989), « Inceste, mariage et stratégies matrimoniales dans l'Athènes classique », dans Thür G. (éd.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, p. 233-251.
- » Karabélias E. (2002), *L'Épiclérat attique*, Atenas.
- » Larran F. (2014), « Théomnestos au tribunal ou l'injure comme arme du citoyen », *Cahiers « Mondes anciens »* 5 [En línea]. URL : <http://mondesanciens.revues.org/1241> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1241
- » Leão D. (2011), « *Paidotrophia* et *gerotrophia* dans les lois de Solon », *RHD* 89-4, p. 457-472.
- » Lee E.N. et al. éd. (1973), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*, Assen, p. 70-104.
- » Lévi-Strauss C. (1971), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris.
- » Levick B. (2012), « Women and Law », dans James S. L. et Dillon S. ed., *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden-Oxford, p. 96-106.
- » Loraux N. (1986), « *Matrem nudam* », *ÉdT* 11, p. 90-102.
- » MacDowell D. (1978), *The Law in Classical Athens*, Ithaca.
- » — (2005), « The Athenian procedure of *Dokimasia* of Orators », dans Gagarin M. et Wallace R. ed., *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 79-87.
- » Mossé C. (1989), « Le *Contre Spoudias* de Démosthène et les droits économiques des femmes d'Athènes au IV^e siècle », en Thür G. éd., *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, p. 215-221.
- » Morgan J. (2011), « Families and religion in classical Greece », en Rawson B. éd., *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, p. 447-464.
- » Ostwald M. (1973), « Was there a Concept of *agraphoi nomoi* in Classical Greece? », en Lee et al. 1973.
- » Patterson C. (1986), « *Hai Attikai* : the Other Athenians », *Helios* 13, p. 49-67.
- » Petersen L. et Salzman-Mitchell P. (2012), *Mothering and Motherhood in ancient Greece and Rome*, Austin.
- » Roux O. (2009), « Parenté hippocratique et parenté aristotélicienne. Quelques réflexions sur les théories biologiques de la Grèce ancienne », *Pallas* 79, p. 307-322.
- » Rubinstein L. (1993), *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhagen.
- » Ruschenbusch E. (2010), *Solon : Das Gesetzeswerk-Fragmente*, *Historia* 215.

- » Salzman-Mitchell P. (2012), « Tenderness or Taboo: Images of Breast-Feeding Mothers in Greek and Latin Literature », en Petersen et Salzman-Mitchell 2012, p. 141-164.
- » Schaps D. (1979), *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, New York.
- » Schneider D. (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor.
- » Sebillotte V. (2010), « La démocratie athénienne et les femmes », en Riot-Sarcey M. éd., *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, p. 23-48.
- » Sissa G. (2005), « La famille dans la cité grecque, v^e-iv^e siècles av. J.-C. », en Rousselle A. et al. ed., *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Bruxelles, p. 12-64.
- » Siron N. (2014), « L'autorité du témoignage : où est le genre ? Femmes et hommes à la barre dans les procès à Athènes au iv^e siècle avant J.-C. », 14^e congrès de la FIEC, Bordeaux.
- » Vernant J.-P. (1987), « L'individu dans la cité », dans Veyne P. éd., *Sur l'individu*, Paris, p. 20-37.
- » Vial C. (1985), « La femme athénienne vue par les orateurs », en Verilhac A.-M. éd., *La femme dans le monde méditerranéen, 1: Antiquité*, Lyon, p. 47-60.
- » Vial C. (1995), « Statut et subordination », dans Cavalier O. ed., *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce*, Avignon, p. 340-357.
- » Vilatte S. (1991), « La nourrice grecque », *AC* 60, p. 5-28.
- » Villacèque N. (2014), « Ta mère ! Insulte et généalogie à la tribune démocratique », *Cahiers « Mondes anciens »* 5 [En línea]. URL : <http://mondesanciens.revues.org/1242> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1242
- » Watson P. (1995), *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny, and Reality*, Leyde.
- » Wilgaux J. (2001), « Entre inceste et échange : réflexions sur le modèle matrimonial athénien », *L'Homme* 158-159, p. 659-676.
- » Wilgaux J. (2005a), « David Schneider en Attique : le sang, le sperme dans les représentations de la parenté en Grèce ancienne », *Incidence* 1, p. 75-90.
- » Wilgaux J. (2005b), « Inceste et barbarie en Grèce ancienne », *Cahiers KUBABA* 7, p. 267-270.
- » Wilgaux J. (2011), « Consubstantiality, Incest, and Kinship in Ancient Greece », en Rawson B., *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, p. 217-230.