

Elena Duce Pastor¹

¿Qué hay detrás de un vestido nupcial? La novia en la Grecia Antigua

What is behind a bride's dress? Brides in Ancient Greece

Abstract

La preparación, arreglo y vestido de la novia tuvo implicaciones económicas y sociales en la Grecia Antigua. Era una oportunidad para la familia de mostrar su estatus y de formar solidaridades femeninas entre ambas partes. En este artículo estudiamos los casos de Atenas y Esparta, dos ciudades que se consideran antagónicas y que ritualizaron el matrimonio de maneras opuestas. No obstante, en ambos casos hubo una clara proyección de los valores cívicos y del ideal de la virtud de sus mujeres. Las novias eran preparadas en un ambiente íntimo dotándoles de elementos simbólicos que facilitaban el tránsito al estatus pleno como mujeres casadas y educadoras de los futuros ciudadanos.

Palabras clave: Mujeres griegas, matrimonio, Atenas, Esparta, Estudios de Género.

Abstract

The bride's preparation and her wedding dress used to have economic and social implications in Ancient Greece. This moment was an opportunity for the family to show their status. It also implied female solidarities between the two families. In this article, Athens and Sparta are compared (presented in confront). Two opposite cities understood the bride-preparing ritual in a very different way. Nevertheless, in both cases, the bride and her preparation were used to project civic values and the ideality of women. Brides are prepared carefully in an intimate environment. Providing them symbolic elements

¹ Este artículo fue escrito durante mi estancia en la fundación Hardt a quien agradezco que pusiera su biblioteca a mi disposición. Trabajo realizado en el marco del proyecto PID2020-11258GB-I00 financiado por el MICINN.

could make the transit from Parthenos to married women and to educators of the future citizens easier.

Key words: Greek women, marriage, Athens, Sparta, Gender studies.

Introducción

El matrimonio es un momento liminal en la vida de las mujeres en la Grecia Antigua. Es el paso que deja definitivamente atrás la infancia para afrontar la vida adulta como mujeres casadas, la función femenina por excelencia. Si bien no todas las mujeres tenían el mismo estatus y condición social, todas las familias hacían un esfuerzo en el momento del matrimonio, pues era el principal motivo por el que se criaba a una hija. Los antiguos griegos pensaban que las mujeres debían estar sometidas al varón debido a su inferioridad (Arist. Pol. 1.2.12. 1254b). Este dato no quiere decir que las mujeres fueran comparables a los esclavos que son objetos parlantes (Arist. Pol. 1.1.5.1252b) o que no hubiera diferencia de estatus entre las mujeres. Este pensamiento de la inferioridad femenina derivaba de la consideración de que un hombre adulto griego era superior al resto. Como consecuencia, el matrimonio era un momento de jerarquización de las relaciones de género en el que se produce una *performance* de entrega, el padre daba a su hija a otro varón (Foxhall 2013, p.31). La mujer, al ser socialmente inferior y estar políticamente fuera de los asuntos de la *polis* participa desde la sumisión, siendo un cuerpo en movimiento pero sin juicio propio. No obstante, con ello no queremos decir que las griegas no desearan el matrimonio. Las mujeres estaban dentro del discurso oficial y eran educadas en ciertos valores de excelencia que se hacían especialmente visibles en el momento del matrimonio. Por ello el cuerpo de la novia se adoraba y preparada como una proyección cívica, atendiendo a unos códigos únicos en cada *poleis* que eran entendidos por sus ciudadanos. En este artículo nos centraremos en la importancia del vestido en el rito matrimonial en dos *poleis* griegas que se consideran antagónicas, Atenas y Esparta. Si bien el código de vestimenta era diametralmente opuesto, estaba muy marcado en las fuentes, no ofreciendo ningún tipo de libre elección. El vestido y la preparación de la novia respondían a los ideales que la *polis* quería expresar en público y a un manera de promoción de su modo de vida haciéndonos reflexionar sobre la importancia simbólica del vestido de la novia en la Grecia Antigua.

Un código de vestimenta

Inicialmente debemos tener en consideración la importancia del vestido y el arreglo personal como una proyección de nosotros mismos y de la sociedad a la que pertenecemos, que perdura hasta la actualidad (Ford, 2021). Se trata de una visibilización de un código interno no escrito pero comprendido por los miembros de un grupo. En las sociedades antiguas el individuo, ciudadano, esclavo etc. se vestía acorde al grupo social al que pertenece, pues lo más importante era lo que el grupo podía pensar. Este hecho, estudiado en el mundo griego con la denominación de «sociedad de la vergüenza» (Dodds 1997, p.44), tiene como consecuencia la ritualización de todo momento importante fuera del *oikos*. Aparentar y reflejar un ideal se reflejó en todas las manifestaciones escritas y en la vida cotidiana, siendo una boda una ocasión especial. Al fin y al cabo un matrimonio era un momento vital que se dotaba de importancia porque legitimaba una unión entre dos personas y era la clave para la futura legitimidad de los hijos. El vestido jugaba un papel para destacar a la novia, que era la que cambiaba de residencia.

Estamos en un momento de visibilización de una mujer joven. Arreglar a la novia, vestirla y peinarla la diferencia del resto, focalizando la ceremonia en su persona. Las mujeres se relacionaban sin dejar prácticamente huella en las fuentes escritas (Foxhall 2012, pp.192-193), pero también tenían un papel en la *performance* social, especialmente en los rituales. El tiempo de preparación y los objetos escogidos reflejaban el momento vital familiar con implicaciones cívicas. Si bien la mujer no era una ciudadana plena, pues no le correspondía ningún derecho en lo político, su pertenencia a una familia ciudadana era la clave de su estatus. Ni todas las mujeres fueron iguales ni se vistieron igual. No podemos hablar de un código de vestimenta como lo entendemos hoy, pero sí hay elementos que siempre están y que eran reconocidos por la comunidad. Las coronas de flores y el velo en Atenas o un tipo de vestido en Esparta se asociaban al matrimonio. Este tipo de tradiciones estaban marcando aspectos de la ceremonia que proyectaban una imagen de la mujer ciudadana.

Sin embargo, debemos tener en consideración que cada *polis* tenía sus propios modos de mostrar a la novia, respondiendo sin ninguna duda a maneras diversas de entender el cuerpo político y el papel de las mujeres en el mismo. Debemos hacer énfasis en el hecho de que tenemos información sobre el vestido femenino, pero no sobre el masculino. Fueron las mujeres las que se sometieron al código de vestimenta en la preparación de la ceremonia matrimonial, las fuentes escritas son muy claras al respecto. Era la parte femenina la que respondía a una concepción de “belleza” que conocemos por las manifestaciones artísticas pero que suponemos que estaba en otros ámbitos (Jenkins 2015,

p.127)². Este deseo de hacer destacar a la mujer tiene su máximo reflejo en la boda, convertida en objeto de deseo para su esposo desde la virtud. La centralidad de la ceremonia en torno a lo femenino hunde sus raíces en la educación: mientras que para la mujer el matrimonio era el gran momento vital, para el varón era un paso más en alcanzar su autoridad como cabeza de familia. Hemos escogido el caso de Atenas y Esparta por ser dos *poleis* antagónicas en el comportamiento público de las mujeres. No parece sorprendente que los vestidos de novia fueran también opuestos.

El vestido matrimonial iba asociado a una *performance* ritual con implicaciones cívicas, pero orquestado por las mujeres que se encargan de arreglar a la novia. El cardado y el tejido de las telas eran una actividad propiamente femenina, que se remontaban a los poemas homéricos (Yamagata 2005, pp.539-546). De igual modo, arreglar a la novia era una tarea femenina. La elección del vestido era una cuestión del estatus y del lujo que se podía permitir la familia y de las reservas de tejido acumuladas en la casa. Las mujeres de las casas, madres, hermanas o tías, se encargaban de tejer desde su más tierna infancia, produciendo los vestidos de toda la familia (Barber 1994, pp.21-83). Dicha actividad ocupaba buena parte de las horas de luz y parte de esas telas se dedicaban al comercio, que regentaban los varones (Tsakirgis 2016, pp.166-186). Vestir a la novia era un momento de mostrar las mejores telas de la casa, que se ofrecían como regalo en su nueva vida. No todas las telas tardaban el mismo tiempo en producirse y no todas se teñían. Entedemos que el vestido de novia tuvo que ser un objeto reservado y cuidado, hecho por manos hábiles o incluso importado.

Además, un matrimonio era un momento de ostentación y de exceso, que no derivaba de la fiesta en sí, sino de las implicaciones políticas y económicas relacionadas con un enlace. Es por ello que la preparación de la novia era un proceso ritual, buscado y orquestado, además de un momento en el que las mujeres como colectivo cobraban protagonismo.

La legitimidad del matrimonio

²El tema de la bella es un tanto complejo. Para los griegos lo bello es lo masculino, ejemplificado en las relaciones homoeróticas entre un varón adulto y un efebo. No obstante, las mujeres forman parte del discurso erótico como lo prueban noticias sobre la belleza de la Afrodita de Cnido por ser un cuerpo desnudo bello de contemplar (Pl, NH, 36,20). Si bien el cuerpo femenino es imperfecto se espera que seduzca sexualmente al marido para procrear hijos legítimos.

Hemos hablado de la ostentación en el matrimonio, pero debemos atender también a la importancia de la publicidad del mismo de cara a la comunidad para poder hacerlo legítimo. Un matrimonio era un acto público de cara a la comunidad que tenía implicaciones económicas y políticas. Contrariamente a lo que pueda parecer, las mujeres no escogían a su compañero ni tenían opinión en la decisión. De hecho, normalmente la novia era casada siendo prácticamente una adolescente, en torno a los 14 años en Atenas y a los 17 en Esparta (*Plato. 24; Plut. Alc. 39*). En contraste, el esposo debía ser un hombre completamente adulto que ya podía permitirse fundar una familia y mantener a sus hijos. La extremada juventud de la esposa derivaba de la consideración de la pubertad como un periodo difícil. En caso de sufrir una agresión no solo afectaba al buen honor de la muchacha sino a todo el *oikos* del que el padre era responsable (Lacey 1968, p.107; Sissa 1987, p.111). Además, se habían de aprovechar todos los años de fertilidad debido a la elevada tasa de mortalidad infantil. Para conseguir que sobrevivieran hijos suficientes para mantener a la familia, la mujer debía tener frecuentes partos (Parkin 2013, pp.40-61).

Las gestiones matrimoniales se iniciaban con un pacto privado entre el padre y el futuro esposo de índole claramente económica (Patterson 1991, p.51). Las negociaciones acababan en una promesa en firme sellada con una dote. La dote consistía en una cantidad de riqueza en moneda o en bienes inmuebles, que el padre regalaba a la nueva pareja para su subsistencia. La dote garantizaba el estatus a la mujer como esposa legítima y en caso de divorcio sin hijos había de ser devuelta (Levy 1963, pp.137-144). La importancia del aspecto económico implicaba que las familias de estatus similares se emparentaran entre sí, pues el matrimonio suponía el cambio de manos de ciertos bienes. Pero no solo debemos verlo desde ese punto de vista. También el matrimonio daba acceso a la ciudadanía, pues solo los hijos legítimos podían reclamar un papel en la vida política (Lacey 1968, pp.140-160). Este era el aspecto más público de los enlaces, pues implicaba testigos y la aprobación de la comunidad. Es por eso que el matrimonio se debía anunciar a la *fratria*, una asociación masculina a la que pertenecían solo los varones desde su nacimiento (Isaios 8.18). El fin último de este paso era la procreación de hijos legítimos que fueran reconocidos por todos (Jouanna 2017, pp.20-23). Si había alguna acusación de ilegitimidad, los compañeros de *fratria* podrían testificar que el matrimonio había sido acorde a la ley.

El aspecto del que nos ocupamos en este artículo quedaba en el plano de lo simbólico y de lo social, que no era menos importante que el económico. Las familias se

autorrepresentaban con una ritualidad compleja, que quedaba marcada por las costumbres de cada *poleis*. Además, era el momento de mayor visibilidad de las mujeres, que conseguían estar en el punto de mira como representantes de sus familias. Es importante destacar que las mujeres representaron a su *oikos* pero no de manera individual. Jugaron un papel dentro del discurso religioso y simbólico, asociado al momento del cambio de vivienda que les suponían pasar de ser dependientes de su padre para serlo de su marido. Atenas y Esparta entendieron de manera diferente la proyección de las mujeres en la sociedad y eso condicionó el tipo de vestido y arreglo que llevaban las novias.

El rito ateniense

Atenas es la *polis* de la que más información tenemos y la que tradicionalmente ha sido tomada como modelo para el resto de los espacios del mundo griego. No obstante, pudo ser bastante más “peculiar” de lo que consideramos a día de hoy en su concepción del rol femenino y su papel en la *polis* (Foxhall 2013, p.32). Conocemos muy bien el ritual del matrimonio en Atenas gracias a la cerámica de figuras rojas que nos dan información variada sobre la preparación de la novia (Sabetai 1997 y 2009).

El matrimonio ateniense era un proceso largo, que podía durar meses, desde el anuncio en el mes de las *gamelias* hasta la consumación final. Nosotros nos centraremos en los tres días de celebración hasta la consumación, más concretamente en el segundo día cuando se produce el *gamos*, ocasión en que el vestido cobraba importancia. En el momento cumbre la muchacha pasaba de ser una *parthenos* a ser una mujer casada (*γαμετή γυνή*). Loraux (2004, p.49) considera que «el matrimonio era un rito de paso y de iniciación que adentraba a la joven en la etapa en la que su existencia hallaría sentido, social y simbólicamente, mediante la maternidad» pero que implicaba también un cambio de identidad. Pasaba de ser llamada «hija de» a ser «esposa de» (Zaragoza 2006, p.84). Como la manera de mencionar a una mujer fue siempre un reflejo de quién era su *kurios*, consideramos que el cambio de nombre es la visibilización del cambio de estatus, lo cual no significa que jamás se la volviera a llamar a través del nombre del padre. Ese cambio de nombre y de lugar de residencia se evidenciaba por vez primera en la fiesta de unión o *gamos* (Garland 1981, pp.174-175) con la preparación de los alimentos ofrecidos a los invitados y el adorno de la casa con flores y coronas. En el segundo día de celebración ante la presencia de amigos invitados como testigos, tras los banquetes previos la novia cambiaba de casa vestida y arreglada. Foxhall (2013, p.34) ha destacado la importancia de la preparación de la novia en los mecanismos de solidaridad femenina.

La iconografía nos muestra que la futura esposa, asistida por sus familiares femeninos, debía realizar un baño purificador con agua recogida de la fuente de nueve caños, dedicada a la ninfa Calíroo (Thuc. 2. 15.5)³. Recoger el agua era ya en sí parte de la ceremonia y se usaba una forma específica, el *loutrophoros*, que es un vaso grande y alto que se suele decorar con motivos de boda (Oakley & Sinos 1993, pp.6-7; Sabetai 1997, pp.319-335). El hecho de ir a una fuente en concreto nos indica que es un momento ya marcado por lo ritual. Este tipo de vaso, junto con el *lebes gamikos*, se usaba también como marcador de tumba para mujeres no casadas, haciendo entender que no han podido completar su misión en la vida como esposas. Restos de *loutrophoros* se encuentran en casas de todo tipo de atenienses (Bérard 1989, p.97), indicando que todas las familias, dentro de sus posibilidades, se hacían con uno de estos vasos como parte indispensable del ritual (Pritchard 2014, pp.174-193).

Una vez que la novia había sido purificada, comenzaban los preparativos maquillándola y engalándola usando varios elementos que debemos destacar: el vestido, el cinturón, el velo, el maquillaje y las joyas. Preparar a una novia era una de las ceremonias más importantes para las mujeres de la familia, pero la protagonista aparece en la iconografía en una actitud pasiva (Foxhall 2013, p.34). Para el color del vestido se usaba el rojo o el violeta, siendo uno de los tejidos más caros; la túnica se ajustaba al cuerpo con un cinturón, que simbolizaba la virginidad. En multitud de ocasiones, la iconografía nos muestra a una novia que recibe de Eros unas sandalias llamadas *nymphides* (Hague 1988, pp. 33-34). La apariencia exterior se cuidaba con el uso de perfumes y joyas, que se guardaban cuidadosamente en cajas. Hay un deseo de ostentación, de sacar los mejores tejidos y adornos para la novia, mientras que el esposo solo se perfumaba. La novia llevaba un alfiler o una caja de lana, demostrando posiblemente su virtud y relacionándose con las actividades propias de la castidad, como el cardado y el tejido (Ferrari 2002, pp.56-60; Foxhall, 2012). Como vemos, era un vestido lleno de simbolismo que asocia los elementos de la codiciada belleza y deseo de la novia a los de su futuro papel como esposa. Realmente al ser la esposa la que cambiaba de casa era la que tenía que prepararse para una “salida oficial”.

El atuendo se completaba con un velo que, en muchas ocasiones, aparece ceñido con una corona. Asistir a la novia, ayudarla en el proceso e incluso escoltarla en el cambio de

³Mientras Tucídides sitúa esta fuente cerca de la Acrópolis, Heródoto (6, 137, 3) la considera fuera de la ciudad, en dirección a Himeto, mientras que Pausanias (1, 14, 1) afirma que está al norte de la Acrópolis. En cualquier caso es una gran fuente con muchos surtidores a la que tienen acceso todos los atenienses.

casa, era tarea de las mujeres de la casa. El velo tenía un significado de ocultación ante los ojos de los extraños y solo era desvelada delante su esposo, en el acto de la *anakalupsis* (*ανακάλυψη*). Este podía ser el primer momento en el que la mujer contemplase a su esposo de cerca y había de mirar fijamente a los ojos de su marido para marcar su aceptación como pareja sexual, que se completaba con el acto de desatar el cinturón del vestido, ya en la intimidad (Lee 2012, p.187).

Para resaltar el impacto de este momento, el maquillaje cobraba protagonismo en la preparación. Los ojos son la parte del rostro que expresa los sentimientos. También se consideraban el lugar de la seducción y, por ello, era la parte que recibía más maquillaje, desde los ojos hasta los párpados y las cejas (Glazebrook 2009, p.237). Posiblemente estemos ante un uso de maquillaje ritual, que se entiende como un objeto de seducción pero también como máscara que se impone en este momento para marcar el cambio en la vida de la mujer (Gherchanoc 2011, pp.23-44). El hecho de que se usase un velo puede interpretarse como que el cambio de una casa a otra supone un peligro para la novia que ha de ser oculta a ojos ajenas hasta la protección de su nuevo esposo (Hague 1988, pp.33-36). En este momento el padre ya había renunciado a su *kureia* en su hija y la había entregado a su marido. No obstante, el ritual aún no se daba por terminado.

Como ya señaló Redfield (1982, p.187) la verdadera transformación de la mujer se producía durante la procesión nupcial, pues sale como hija de un hombre de una casa y entra como esposa de otro. Protegidos por la noche, dotados de antorchas que sostenía la madre del novio, la pareja se dirigía a su nuevo hogar. Los invitados, portando coronas, les tiraban flores compradas para la ocasión a la vez que entonaban cantos nupciales (Cisneros, 2019). Los cantos de boda o *epitalamios* eran un momento culmen, a la vez que la novia ateniense engalanada se alejaba a su nuevo hogar, se celebraba la culminación de su rol como mujer y se la despedía (Mason 2006, p.7).

El momento de cambio de residencia es denominado *ekdosis*⁴ (*ἔκδοσις*), que significa entrega porque la mujer era dada por su padre. A partir de este momento ya nunca más era considerada *parthenos*. En los rituales previos, el matrimonio parecía una cuestión económica (Ferrari 2013, pp.27-29), pero con la llegada a la nueva casa y el traspaso de

⁴Significa 'entrega'.

la puerta la mujer cambiaba definitivamente de estatus y pasaba la primera noche junto a su esposo.

Desde el punto de vista masculino debemos señalar que ese día la comensalidad adquería mucha importancia, como lo muestra el vocabulario específico: *gamos* o boda (*γάμος*), *deipnon* o cena (*δειπνον*), *hestiasis* o banquete (*ἑστίασις*), son formas diferentes de referirse al mismo fenómeno (Notario 2011, p.80). Redfield (1991, p.210) consideraba que la *engye* o unión se refería a la legalidad, sancionada por Zeus y los *gamoí* o bodas estaban más vinculados a Afrodita y relacionados con la sensualidad. Los varones esperaban comiendo mientras las mujeres se engalanaban para el momento. Con esto no queremos señalar que las mujeres no festejaran comiendo, pero muy probablemente lo hacían de manera separada y privada.

Por ello destacamos que, en Atenas, mientras los hombres hermanaban a través de la comida, las mujeres lo hacían a través del vestido y de la ostentación del mismo. El exceso en el arreglo y la preparación reglada eran claves en el rito ateniense. Si bien había otros días de boda, como la *epaulia* o la entrega de regalos el día después una vez producido el cambio de casa de la esposa (Gherchanoc 2009, pp.207-223), el vestido adquería una importancia singular en el proceso.

El exceso de lujo y boato implicaba un deseo de consumo y ostentación, relacionado con la manera de sociabilizar de cara al exterior y que es inherente al ser humano, especialmente en sociedades mediterráneas (Graeber 2011, pp.489-511).

A modo de conclusión sobre el rito ateniense podemos decir que los valores de modestia y virtud femenina, asociados a un rol dentro de la casa dedicado al cuidado de los hijos y el cardado de la lana estaban presentes en la ceremonia matrimonial (Duce & Rodríguez 2020, pp.53-66). En cambio, los varones marcaban el momento de cara al exterior, a través de la comensalidad comunal. Para los atenienses el ideal de esposa implicaba la sumisión total y la pasividad, y una proyección del estatus de la familia a través del lujo. Mientras el hombre hacía política en el exterior, la mujer permanecía en casa ocupándose de la economía doméstica, un ideal que parece visible en los roles de cada uno de los esposos en el ritual ateniense.

El rito espartano

Cuando revisamos las interpretaciones sobre la ceremonia de matrimonio y la preparación de la novia en Esparta, vemos que se han interpretado como una antítesis de Atenas, fruto del «espejo espartano» (Ollier, 1993). Esta teoría sostiene que Esparta y Atenas fueron contrarias en todos los aspectos de la vida como si no pertenecieran a una misma cultura. El matrimonio en Esparta parecía algo ajeno y extraño ante los ojos de los atenienses.

En Esparta la novia adoptaba aparentemente un vestido masculino. Por ello, el matrimonio ha sido considerado un rito de transición que establecía un rol diferenciado para el hombre y la mujer: mientras el varón dedicaba su vida a la guerra y veía el matrimonio como una imposición, la mujer era educada para criar a los hijos (Stewart 1997, pp.30-31). Sin embargo, esta separación de roles no fue inusual en el mundo griego antiguo, pero sí se proyectaba de manera diferente. Sostenemos que la preparación de la novia en Esparta, que implicaba la austeridad y el uso de vestimenta de poca calidad, estaba relacionada con los valores de contención y rechazo del lujo que primaban en la sociedad espartana.

Además, el cuerpo de las mujeres y su papel en la familia se proyectaba al exterior. Las mujeres espartanas de la clase alta participaban en los juegos deportivos durante su juventud, mostrando sus cuerpos aptos para la maternidad (Provenza 2011, p.97). Al ser educadas en la danza y en la música vestían túnicas cortas pareciendo impúdicas a otros griegos (Pomeroy 2002, pp. 8-15). Estas prácticas derivaban de la época arcaica, cuando se asentaron las bases del Estado espartano (Plut, Lyc, 14.3). Un sistema educativo diverso que no escondía el cuerpo de sus mujeres impulsó necesariamente un vestido de novia diverso, que mostraba ciertos valores cívicos relativos a la austeridad.

Con ello no estamos diciendo que el vestido espartano no fuera importante o que no hubiera rasgos comunes con el ateniense. El propio rito del matrimonio se iniciaba con una ofrenda de vestidos a las diosas, al igual que en Atenas. Tenemos datos sobre la ofrenda de un *peplos* o un tejido en el santuario de Ortia (Richer 2007, p.89), diosa asociada con la educación cívica de las muchachas que se introducían en el matrimonio (Rodríguez 2018, p.170). La sanción de los dioses también fue necesaria en Esparta.

La ceremonia en sí tenía un carácter violento, al menos de manera simbólica, pues la mujer era preparada con una apariencia masculina para ser robada por el esposo. Plutarco (Lyc. 15, 3-5) nos cuenta que la mujer que preparaba a la novia recibía el nombre de *nymphetria*. La vestía con un manto masculino y unas sandalias y le rapaba la cabeza

para dejarla en la oscuridad a la espera del marido. Este tipo de descripción nos lleva a una forma de travestismo, ya que la novia se convertía en apariencia en un muchacho, al menos simbólicamente. Se ha planteado que esta *nymphetria* fuera una mujer casada que lideraba el cambio de estatus de la novia (Bogino 1991, p.221). El modo masculino de preparar a la novia llama poderosamente la atención, ya que generalmente el adorno de los zapatos, y sobre todo las joyas, definían el estatus de la familia de la novia en otras *poleis* como Atenas (Lee 2012, p.183).

Esta masculinización especialmente austera tiene dos fases: por un lado, el corte de pelo y por el otro, la vestimenta. El corte del cabello puede estar relacionado con un culto a Afrodita (Paus. 3, 13, 9): la *parthenos* amparada por la diosa se protegía con un cambio radical de aspecto (Bogino 1991, p.222). Inicialmente, Afrodita se ha relacionado con la bisexualidad (Delcourt 1958, p.69) y con las diversas formas de identidad sexual y de género. En tanto que es la diosa del amor y la pasión y es la protagonista de múltiples historias de transformación física se ha querido asociar a la diosa Afrodita con la fluidez corporal. No obstante, estamos hablando de un corte de cabello puntual, no de una identidad. No hay nada que nos indique que las mujeres espartanas llevaran siempre el pelo corto. Ya Bruit (1994, p.361) apuntó a que el pelo podría ser un sacrificio de la novia como ofrenda para alguna diosa espartana, como Ártemis. Su teoría entraba dentro de la línea de los ritos prematrimoniales como la entrega de juguetes en Atenas, o incluso el corte de algún mechón de pelo que se ofrecía a Ártemis (Millender 2016, p.509).

No obstante, nosotros apuntamos hacia otra dirección vinculada a la costumbre de los soldados espartanos de llevar el pelo largo (Ephraim, 1992). Para los espartanos, dejarse el pelo largo era una marca del soldado espartiatas: el cuerpo era examinado frecuentemente después de la efebía. Los espartanos se debían dejar el pelo largo y cuidarlo cuidadosamente antes de la batalla (Xen. Lac. Pol. 9, 6). Como sólo los espartiatas estaban exentos de realizar trabajos manuales también era un símbolo de su libertad, al disponer de tiempo para su cuidado. Por lo tanto, el pelo largo diferenciaba en la distancia al soldado espartano, tanto en su *polis* como frente a los otros griegos (van Wees 2016, p.216). El pelo largo requería atención y se peinaba antes de la batalla convirtiéndose en símbolo de lo masculino y de lo ciudadano en Esparta. Ahora debemos plantearnos si es tan extravagante que la mujer espartana, que no es una ciudadana, no pudiera llevar el pelo largo.

En consecuencia, quizá no estemos ante una masculinización del cabello, sino de todo lo contrario. La mujer cuando se casaba no podía imitar un privilegio masculino. Debemos tener en cuenta que el código de vestimenta del matrimonio afectaba a un momento muy preciso, donde ambas partes se unían delante de la comunidad, uno como ciudadano pleno, el otro como futura madre de hijos espartanos.

Sobre la perdurabilidad del cabello corto femenino más allá de la ceremonia tenemos dudas; Cartledge (1981, p.101) ha defendido que las mujeres espartanas nunca llevaban el cabello largo, al igual que Calame (1986, p.17), que lo considera un símbolo de sumisión al marido. La realidad es que las fuentes son bastante claras en la necesidad del corte de pelo para el matrimonio, pero no en que se mantenga el resto del tiempo, y ni la iconografía ni las otras fuentes nos lo están señalando. Por ello nos inclinamos a pensar que se trataba de uno de los ritos matrimoniales que se practican en el cuerpo femenino. Lo importante era el vestido o el peinado en un momento del ritual, cuando se estaba haciendo una representación simbólica. En la vida diaria ni podemos ni debemos adentrarnos, porque al no ser un momento protegido y peligroso para el individuo las normas no debieron de ser tan estrictas.

También trataremos el tema del vestido, descrito como tosco y de apariencia varonil. Es habitual que la mujer se exprese a través de la tela de su vestido (Iriarte 2007, p.296 y 2008, p.194), lo que ha llamado poderosamente la atención sobre la antítesis que supone vestir a una novia con ropajes masculinos y pobres.

Algunos autores han considerado que esta práctica es un travestismo de la novia y que deriva de las relaciones homosexuales entre varones que harían el cuerpo de una mujer poco deseable o al menos algo ajeno a los varones (Devereux 1967, pp.76-84; Vidal-Naquet 1981, p.163; Kunstler 1986, p.40). Estas teorías tratan de explicar semejante “excepción espartana” desde un punto racionalista, quizá confundiendo homosexualidad con travestismo. Realmente las fuentes que nos muestran este rito como algo extraño o ajeno son atenienses (Arist. Pol. 1269b8), y son, como ya hemos señalado, el gran enemigo de Esparta. Además, no es la única *polis* con prácticas similares⁵.

Quizá deberíamos centrarnos en una función más simbólica y menos práctica del travestismo, aportando una visión más compleja del travestismo ritual como un código de

⁵En Argos hay un ritual de mujeres llevando barba (Plut. Mul. virt. 245 F), y en la isla de Cos los varones llevan vestidos femeninos (Plut. Quaest. Graec. 304 E.) (La Guardia 2017, p. 100). Facella (2017, pp. 107-112) considera que es el rastro de cultos a diosas femeninas como Hera.

vestimenta femenino que visibilizaba los valores de austeridad de la sociedad espartana. Cada sexo tenía un rol diferenciado en un matrimonio y el de la mujer era visibilizar la futura fertilidad (Espejo 1990, p.164). La fertilidad estaba vinculada al mundo femenino y este tipo de vestido pudo concebirse como un elemento mágico-religioso. La esposa, tomando la apariencia de un efebo, se hallaba simbólicamente en una fase sexual transitoria que implicaba que el ser humano era percibido diferente por la comunidad. Por lo tanto, en este momento liminal había un componente de burla y chanza en torno al uso del vestido o del peinado. Pironti (2012, p.96) apunta que la mujer portando ese vestido era percibida por última vez como sexualmente inmadura, pasando a ser una esposa con capacidad engendradora de hijos. La simbología del disfraz está apoyada por las noticias de diversas fuentes escritas sobre el uso de disfraces para ganar al enemigo, por ejemplo en una batalla (Plut. Sol. 8, 5 y 9, 1-4). Por lo tanto, habría sido un intento de librar a la mujer mágicamente de lo que queda en ella de la adolescencia. En todo caso debemos señalar que el vestido funcionaba como un operador de la transformación y era siempre controlado por los hombres. En ningún caso podemos usarlo como justificación de un travestismo aceptado socialmente, o que la mujer pudiera vestirse de hombre en Esparta sin más consecuencias.

También consideramos que, cambiando el vestido en el momento de la boda, se indicaba el momento de no retorno a una juventud perdida. A partir de ese momento, la identidad de género de la mujer era políada, siendo garante de la perpetuación de los valores cívicos por medio de la educación de sus hijos (Ephraim 1989, pp.11-21). Díaz (2013 p.50) analiza cómo, en el contexto ritual, se podía pasar por una situación de travestismo, que implicaba que la mujer adopta un género que no le correspondía temporalmente. En ese sentido, fue esencial el estudio de Moreau (1992, pp.191-244), que vio el rito como un tránsito en el que se sale “con una identidad nueva”. En el caso de la esposa, se la vestía de varón para adoptar un rol de novia casadera del que sale como esposa. Estamos ante un rito controlado por la comunidad, no es un espacio de liberación femenino, ni indica *a priori* que las espartanas fuesen mejor consideradas o tuviesen un papel más relevante en la ceremonia matrimonial.

Todo este debate puede resumirse en que la mujer antes del matrimonio gozaba de una posición ambigua en torno a una sexualidad no definida. Por lo tanto, se la vestía de varón para eliminar todo lo que pudiera quedar de ella y así, simbólicamente, comenzaba su fase como mujer plena vinculada a la maternidad. Para la mujer, ese travestismo podía

ser considerado como una manera de dejar atrás la juventud para, después de desmitificar el sexo, resurgir convertida en una mujer (Kunstler 1983, p.436). Michel (1952, p.53) y Savalli (1983, p.51) han considerado el travestismo como una ceremonia apotropaica de liberación del componente masculino de la mujer para pasar a un nuevo estatus. En esa misma línea irían todos los rituales en el que el iniciado se traviste, sea de otro sexo como en Esparta, o adopte un tipo de vestido especial, como es el caso de las osas de Braurón.

Finalmente, debemos pensar que este ritual no deja de proyectar una imagen de austeridad: frente a la ostentación de los atenienses y el gasto excesivo, los espartanos mostraban el cuerpo de la novia sin mucho arreglo y proyectaban una imagen idílica del mismo. Lo que se marcaba era el tránsito de un estatus a otro, no la riqueza de la familia.

En cuanto a los espacios de preparación del vestido nupcial, no podemos saber si la muchacha era engalanada en casa de su padre o en la de su nuevo esposo. Claramente no había una procesión nupcial en ese deseo de austeridad. La mayoría de los autores han considerado que la ceremonia tiene lugar en la casa del padre (Lacey 1968, p.198; Cartledge 1981, p.101; Paradiso 1986, p.141; MacDowell 1986, p.79). En general, han sido los mismos autores que señalan la poca importancia de la familia espartana y consideran que la mujer podía seguir permaneciendo en la casa del padre porque la fundación de una familia no tenía importancia. No obstante, consideramos que se ha de valorar que el espacio no sea importante y que este dato sea buscado: no había un traslado oficial de la novia, y la consumación se hace de noche. Parece que hay un “pretendido secretismo”, que indicaba a la ausencia de fiesta como una identidad espartana. Ese secretismo quita importancia al lugar donde se produce la ceremonia, siempre y cuando sea privada. Paradiso (1986, pp.137-153) hace un último apunte sobre el ritual del matrimonio. La muchacha pasaba por una fase de aislamiento y preparación donde se la masculinizaba para que fuera el marido el que le hiciese descubrir su verdadera sexualidad. Para ello tenía que haber un periodo previo de ocultamiento ante los ojos de los demás. Ese estado de marginalidad necesario para la entrada definitiva en el papel de esposa no la diferenciaba tanto de la esposa ateniense, aunque el rito fuera completamente diferente. Además de las explicaciones basadas en los rituales iniciáticos, otros autores han apostado por la racionalidad. Lupi (2000, pp.84-85) considera que depende de si el hombre ya tenía casa propia o no la ceremonia se haría en casa del marido o del padre. De ser en la casa del padre sería mucho más secreto que si la muchacha era trasladada a

su nuevo hogar. La visión “racional” a veces es un poco simplista porque no toma en consideración la “invisibilidad ritual”.

Pese a las evidencias en las fuentes de que los esposos se veían sigilosamente no podemos evitar señalar de nuevo que una mujer rapada llamaría la atención. Por lo que debemos descartar el completo secretismo del que nadie se da cuenta. Hay posiblemente un ritual que es exagerado en las fuentes, pues ni una mujer con el pelo rapado pasa desapercibida, ni un hombre que abandona repetidas veces su puesto. Parece más bien una invisibilidad buscada, de tipo ritual que no se puede explicar con argumentos racionales.

Por último, debemos hacer un apunte acerca de la oscuridad: el hecho de que la esposa fuera preparada de noche, fuera de ojos ajenos y se encontrara con su esposo en la oscuridad. Griffiths (1972) llamaba a esta parte «el trauma del día después de la boda»: la esposa se levantaba en brazos de un varón desconocido, unida sexualmente con un hombre mayor y maduro. Seguramente la elección de las horas de oscuridad para la consumación no sea tampoco casual ni busque traumatizar a la esposa. La noche es un momento peligroso, propio del tránsito y por ello la unión sexual se ha de producir en ese momento. Realmente el encuentro sexual no deja de ser garante de la consumación, pero se mantiene en la austeridad de lo privado. Tiene sentido que en una *polis* que condenaba la ostentación se prohibiera la parte de la ceremonia que era pública y festiva. La novia engalanada, el banquete y la procesión fueron sustituidos por una simple ceremonia de consumación. Según Michell (1952, p.53), se estaba preservando el buen nombre de los novios con un encuentro secreto, aunque probablemente fuera una parte más del ritual.

En definitiva, tras nuestro análisis podemos entender que las extrañas prácticas matrimoniales espartanas pueden tener significado derivado del deseo de austeridad y decoro en la familia espartana. Hay un deseo consciente de hacer sencilla la ceremonia, dentro de las costumbres del día a día y de eludir por completo los festejos.

Pese a las prácticas propias de Esparta no podemos dejar de notar que hay patrones comunes, como la preparación de la novia, si bien de manera sencilla y la importancia del encuentro entre los esposos como momento de consumación real del matrimonio. También en ambos casos las mujeres fueron el centro de la ceremonia, pues han sido preparadas para su papel como madres de ciudadanos.

En definitiva, vemos que en Esparta las leyes cívicas intentaron promover la igualdad imponiendo un ritual matrimonial muy austero. El rapto fingido inauguraba un nuevo matrimonio cuya función era procrear ciudadanos dentro de las leyes espartanas que consideraban que todos los soldados son compañeros y nadie podía ostentar el recuerdo de haber venido de un enlace fastuoso. También podemos establecer patrones comunes en la solidaridad femenina que arregla a la novia en Esparta, si bien de manera muy sencilla y en la estandarización de los objetos que la acompañaban en ese momento de cambio.

Conclusiones

En este artículo nos hemos adentrado en el protocolo que rodea a la preparación de una novia en la sociedad espartana y ateniense. Como hemos podido comprobar, era un proceso ritualizado donde los elementos que llevaba la novia tienen un claro significado. Además, era un momento de solidaridad femenina, ya que las mujeres se asistían entre sí. Las prendas que llevaban las atenienses señalan el lujo y la ostentación, junto con un deseo de proyectar una imagen de pasividad y sumisión al marido que idealmente las llevaba a ser gestoras del *oikos*, cuidando a los hijos y a los esclavos, siempre hablando lo menos posible. En cambio, las prendas espartanas estaban relacionadas con la virtud, la austeridad y las diferenciaban en el peinado con los soldados espartanos. Si bien en apariencia fueron opuestas, ambas tienen en común que la novia proyectaba los valores ideales asociados a la feminidad en su *polis*.

También podemos establecer paralelismos en torno a la importancia y atención que recibe la novia, que se convertía en la protagonista del evento, mientras que para el varón era un paso más en su devenir vital. Este dato tiene profundas implicaciones educativas y nos habla de cómo las mujeres griegas eran educadas en el matrimonio y la maternidad como una función principal, tanto en Atenas como en Esparta.

El vestido y el adorno de la novia no fueron algo casual, no se elegían por deseo propio y representaban la visibilidad de los ideales cívicos. Si bien la novia es conducida y lleva a cabo pocas actividades dentro del rito, el mensaje que la *polis* proyecta en su cuerpo era reconocible y servía para educar al resto de los ciudadanos.

Fuentes antiguas

- Aristóteles (1988). *Política* (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos.
- Herodoto (1988). *Historias* (Introducción, traducción y notas de Carlos Schrader). Madrid: Gredos.
- Iseo (2007). *Discursos* (Introducción, traducción y notas de Maria Dolores Jiménez López). Madrid: Gredos.
- Jenofonte (1984). *Obras menores* (edición, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón). Madrid: Gredos.
- Pausanias (1994). *Descripción de Grecia (Libros III y IV)* (Introducción, traducción y notas de María Cruz Guerrero Ingelmo). Madrid: Gredos.
- Tucídides (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso (libros I y II)* (Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch). Madrid: Gredos.
- Tucídides (1992). *Historia de la Guerra del Peloponeso (libros V y VI)* (Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch). Madrid: Gredos.
- Plinio el Viejo (1995). *Historia natural* (Introducción de Guy Serbat, traducciones y notas de Antonio Fontán y Ana María Mouré Casas). Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos* (Introducción, traducción y notas de Maria Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid: Gredos
- Plutarco (1986). *Obras morales y de costumbres (Moralia) II* (Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López). Madrid: Gredos.
- Plutarco (2006). *Vidas paralelas III Coriolano-Alcibíades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo* (Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez). Madrid: Gredos.
- Plutarco (2008). *Vidas paralelas II Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo* (Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez). Madrid: Gredos.

Bibliografía

- Barber, Elisabeth Wayland (1994). *Women's Work, the First 20.000 Years. Women, Cloth and Society in Early Times*. New York & London: Norton.
- Bérard, Claude (1989). The Order of Women. In Claude Bérard, Christiane Bron, and Deborah Lyons (Eds.), *A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece* (pp. 85-103). Princeton: Princeton University press.

- Bogino, Liana (1991). Note Sul Matrimonio a Sparta. *Sileno: Rivista Di Studi Classici e Cristiani*, 17, 221-233.
- Bruit Zaidman, Louise (1994). Pandora's Daughters and rituals in Grecian Cities. In Pauline Schmitt Pantel, Georges Duby, and Michell Perrot (Eds.), *A History of Women in the West. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints* (pp. 338-376). Harvard: The University of Harvard press.
- Calame, Claude (1986). *Le Récit En Grèce Ancienne*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- Cartledge, Paul (1981). Spartan Wives: Liberation or Licence? *The Classical Quarterly*, 31, 84-105.
- Cisneros Abellán, Irene (2019). Stephanopolides, Las Vendedoras de Coronas En La Antigua Atenas. In Manel García Sánchez and Renata Senna Garrafoli (Eds.), *Mujeres, Género y estudios clásicos, un diálogo entre España y Brasil* (pp.67-84). Barcelona: Instrumenta.
- Delcourt, Marie (1958). *Hermaphrodite, Mythes et Rites de La Bisexualité Dans l'Antiquité Classique*. Presses universitaires de France.
- Devereux, Georges (1967). Greek Pseudo-homosexuality and the 'Greek Miracle.' *Symbolae Osloenses*, 42, 69-92.
- Díaz-Andreu, Margarita. (2013). Género y Antiquedad: propuestas desde la tradición angloamericana. In Domínguez Arranz Almudena. (Ed.) *Política y Género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado* (pp. 37-61). Gijón: Trea.
- Dodds, Eric R. (1997). *Los Griegos y Lo Irracional*. Madrid: Alianza.
- Duce Pastor, Elena & el Mar Rodríguez Alcocer, María (2020). Dentro o Fuera: El Estatus de Las Mujeres Atenienses y Espartanas En La Grecia Antigua. In M. Cristina de La Escosura, Elena Duce, Patricia González, María del Mar Rodríguez and David Serrano (Eds.), *Blame It to Gender, Transgressions and Interconnections in Antiquity* (pp. 53-66). Oxford: BAR.
- Ephraim, David (1989). Dress in Spartan Society. *Ancient World*, 19, 11-21.
- Ephraim, David (1992). Sparta's Social Hair. *Eranos*, 90, 11-21.

- Espejo Muriel, Carlos. (1990). *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada.
- Facella, Margherita (2017). Beyond Ritual: Cross-Dressing between Greece and the Orient. In Domitila Campanile, Filippo Carla-Uhink and Margherita Facella (Eds.), *Transantiquity, Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 108-119). London: Routledge.
- Ferrari, Gloria (2002). *Figures of Speech, Men and Maidens in Ancient Greece*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ferrari, Gloria (2013). What Kind of Rite of Passage Was the Ancient Greek Wedding? In David Dodd and Christopher Faraone (Eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives* (pp. 27-42). London: Routledge.
- Ford, Richard Thomson (2021). *Dress Code, How the Laws of Fashion Made History*. Stanford: Simon and Schuster.
- Foxhall, Lin (2012). Family Time: Temporality, Materiality and Feminine Identities. In John Marincola and Lloyd Llewellyn-Jones (Eds.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians* (pp.183-206). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foxhall, Lin (2013). *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garland, Billie Jean (1981). *Gynaikonomoi: An Investigation of Greek Censors of Women*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Gherchanoc, Florence (2009). Des Cadeaux Pour Numphai : Dôra, Anakaluptêria et Epaulia. In Lydie Bodiou and Veronique Mehl (Eds.), *La Religion Des Femmes En Grèce Ancienne. Mythes, Cultes et Société* (pp. 207-223). Rennes: PUR.
- Gherchanoc, Florence (2011). Maquillage et Identité : Du Visage Au Masque, de La Décence à l'outrage, de La Parure à l'artifice. In Lydie Bodiou, Florence Gherchanoc, Valérie Huet and Veronique Mehl (Eds.), *Parures et Artifices : Le Corps Exposé Dans l'Antiquité* (pp. 23-44). Paris: Harmattan.
- Glazebrook, Allison (2009). Cosmetics and Sôphrosunê : Ischomachos' Wife in Xenophon's Oikonomikos. *Classical World*, 102 (3), 233-248.

- Graeber, David (1972). Consumption. *Current Anthropology*, 52 (4), 489-511.
- Griffiths, Alan (1972). Alcman's Partheneion: The Morning after the Night Before. *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 14, 7-30.
- Hague, Rebecca (1988). Marriage Athenian Style. *Archaeology*, 41 (3), 32-36.
- Iriarte, Ana (2007). La institución de la Xenía: pactos y acogidas en la antigua Grecia. *Gerión*, 25, 197-206.
- Iriarte, Ana & González, Marta (2008). *Entre Ares y Afrodita, Violencia Del Erotismo Erótica de La Violencia En La Grecia Antigua*. Madrid: Abada editores.
- Jenkins, Ian (2015). *Defining Beauty the Body in Ancient Greek Art*. London: The British Museum Press.
- Jouanna, Danielle (2017). *L'enfant Grec Au Temps de Périclès*. Paris: Les belles lettres.
- Kunstler, Blee L. (1983). *Women and the Development of the Spartan Polis: A Study of Sex Roles in Classical Antiquity*. Dissertation Information Service.
- Kunstler, Blee L. (1986). Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta. *Helios*, 13-15, Supl. Rescuing Creusa. 31-49.
- Lacey, Walter K. (1968). *The Family in Classical Greece*. London: The Camelot press.
- La Guardia, Fiorella (2017). Aspects of Transvestism in Greek Myths and Rituals. In Domitilla Campanile, Filippo Carla-Uhink and Margherita Facella (Eds.), *Transantiquity, Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 99-107). London: Routledge.
- Lee, Mireille M. (2012). Dress and adornment in archaic and classical Greece. In Sharon L. James and Sheila Dillon (Eds.), *A companion to women in the ancient world* (pp.179-190). Oxford: Blackwell.
- Levy, Harry L. (1963). Inheritance and Dowry in Classical Athens. In Julian A. Pitt-Rivers (Ed.), *Mediterranean Countrymen, Essays in the Social Anthropology in the Mediterranean* (pp. 137-44). Paris: Mouton.
- Loroux, Nicole (2004). *Las Experiencias de Tiresias (Lo Masculino y Lo Femenino En El Mundo Griego)*. Barcelona: Acontilado.
- Lupi, Marcello (2000). *L'ordine Delle Generazioni, Classi Di Età e Costumi Matrimoniali Nell'antica Sparta*. Bari: Edipuglia.
- Macdowell, Douglas M. (1986). *Spartan Law*. Edinburgh: Scottish academic press.
- Mason, Casey (2006). *The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual*. Minnesota: Macalester College.
- Michell, Humfrey (1952). *Sparta*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Millender, Ellen G. (2016). Spartan Women. In Anton Powell (Ed.), *A Companion to Ancient Sparta* (pp. 500-524). Oxford: Blackwell.
- Moreau, Alain. (1992). Initiation en Grèce antique. *Dialogues d'histoire ancienne*. 18.(1). 191–244.
- Notario Pacheco, Fernando (2011). Manjares de Cuna y Lecho: Los Banquetes Sacrificiales Naticios y Nupciales En La Democracia Ateniense Del Siglo IV a.C. *Arys*, 9, 67-83.
- Oakley, John H. & Sinos, Rebecca H. (1993). *The Wedding in Ancient Athens*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ollier, François (1933). *Le Mirage Spartiate. Étude Sur l'idéalisation de Sparte Dans l'Antiquité Grecque de L'origine Jusqu'aux Cyniques*. Paris: De Boccard.
- Paradiso, Annalisa (1986). Osservazioni Sulla Cerimonia Nuziale Spartana. *Quaderni Di Storia*, 12, 137-153.
- Parkin, Tim (2013). The Demography of Infancy and Early Childhood in the Ancient World. In Judith Evans Grubbs, Tim Parkin and Roslynne Bell (Eds.), *Childhood and Education in the Classical World* (pp. 40-61). Oxford: Oxford University Press.
- Patterson, Cynthia B. (1991). Marriage and Married Woman in Athenian Law. In Sarah B. Pomeroy (Ed.), *Women's History and Ancient History* (pp.48-72). North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Pironti, Gabriella. (2012). Autour du corps viril en Crète ancienne : l'ombre et le peplos. In Gherchanoc, Florence. y Huet, Valérie. (eds.) *Vêtements antiques S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens* (pp. 93–104). Paris: Errance editions.
- Pomeroy, Sarah B. (2002). *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, David M. (2014). The Position of Attic Women in Democratic Athens. *Greece and Rome*, 61 (2), 174-193.
- Provenza, Antonietta (2011). Gli Heraia Di Olimpia e Le Donne Di Elide. Riti Di Passaggio e Inni Tra Era e Dioniso. In Daniela Castaldo, Francesco Giannachi and Alessandra Manieri (Eds.), *Poesia, Musica e Agoni Nella Grecia Antica* (pp. 97-126). Lecce: Congedo editore.
- Redfield, James (1982). Notes on the Greek Wedding. *Arethusa*, 15, 181-201.
- Redfield, James (1991). El Hombre y La Vida Doméstica. In Jean Pierre Vernant (Ed.), *El Hombre Griego* (pp.177-210). Madrid: Alianza.
- Richer, Nicolas (2007). The religious system at Sparta. In Daniel Ogden (Ed.), *A companion to Greek religion* (pp.236-252). Oxford: Malden.

- Rodríguez Alcocer, María del Mar (2018). *La Educación de Las Mujeres Espartanas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Sabetai, Victoria (1997). Aspects of Nuptial and Genre Imagery in Fifth-Century Athens: Issues of Interpretation and Methodology. In John. H. Oakley et al. (Eds.), *Athenian Potters and Painters. Issues of Interpretation and Methodology* (pp. 319-335). Oxford: Oxford University Press.
- Sabetai, Victoria (2009). The Poetics of Maidenhood: Visual Constructs of Womanhood in Vase-Painting. In Pauline Schmitt-Pantel and John H. Oakley (Eds.) *Hermeneutik Der Bilder: Beiträge Zu Ikonographie Und Interpretation Griechischer Vasenmalerei* (pp.103-109). Munchen: Beck.
- Savalli, Ivana (1983). *La Donna Nella Società Della Grecia Antica*. Bologna: Patròn editore.
- Schmitt-Pantel, Pauline (2015) Dining in Ancient Greece. In John Wilkins and Robin Nadeau (Eds.), *A Companion to Food in the Ancient World* (pp.224-233.) Oxford: Blackwell.
- Stewart, Andrew (1997). *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sissa, Giulia (1987). *Le Corps Virginal*. Paris: Librairie Philosophique.
- Tsakirgis, Barbara (2016). Whole Cloth: Exploring the Question of Self-Sufficiency through the Evidence for Textile Manufacture and Purchase in Greek Houses. In Edward M. Harris, David L. Lewis and Mark Woolmer (Eds.), *The Ancient Greek Economy, Markets, Households and City-States* (pp. 166-186). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vidal-Naquet, Pierre (1981). *Le Chasseur Noir: Formes de Pensees et Formes de Societe Dans Monde Grec*. Paris: François Maspero.
- van Wees, Hans (2016). Luxury, Austerity and Equality in Sparta. In Anton Powell (Ed.), *A Companion to Ancient Sparta* (pp. 61-77). Oxford: Blackwell.
- Yamagata, Naoko (2005). Clothing and Identity in Homer: The Case of Penelope's Web. *Mnemosyne*, 58 (4), 539-546.
- Zaragoza Gras, Joana (2006). Violencia y Misoginia: Los Raptos. *La Violencia de Genero En La Antigüedad* (pp.61-77). Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Elena Duce Pastor es licenciada en Historia y Graduada en Ciencias y Lenguas de la Antigüedad por la Universidad Autónoma de Madrid. En 2019 defendió su tesis doctoral titulada *El matrimonio en la Grecia Antigua: periodos arcaico y clásico* consiguiendo sobresaliente *cum laude*. En la actualidad es investigadora postdoctoral en el Instituto catalán de arqueología clásica en Tarragona, España. Sus investigaciones giran en torno al papel de las mujeres griegas en la transmisión de bienes dentro de la familia, la legitimidad de los hijos y su papel en la construcción de la ciudadanía. En la actualidad se ocupa de la formación de sociedades mixtas greco-indígenas en la colonización griega arcaica.

Elena Duce Pastor has a degree in History and a Graduate in Sciences and Languages of Antiquity from the Autonomous University of Madrid. In 2019 she defended her doctoral thesis entitled *Marriage in Ancient Greece: Archaic and Classical Periods*, achieving outstanding *cum laude*. She is currently a postdoctoral researcher at the Catalan Institute of Classical Archeology in Tarragona, Spain. Her research revolves around the role of Greek women in the transmission of goods within the family, the legitimacy of children and their role in the construction of citizenship. At present she deals with the formation of mixed Greek-indigenous societies in the archaic Greek colonization.