

FIGURAS FEMENINAS EN LAS RELACIONES POLÍTICAS ENTRE GRIEGOS Y BÁRBAROS DURANTE LA ÉPOCA ARCAICA¹

Female figures in the political relations between Greeks and Barbarians during the Archaic Age

Manuel SALINAS DE FRÍAS

Universidad de Salamanca. Correo-e: vafio@usal.es

Fecha de aceptación definitiva: 15-09-2005

BIBLID [0213-2052(2005)23;95-111]

RESUMEN: Estudio de la importancia de algunas figuras femeninas en la articulación de las relaciones políticas entre griegos y bárbaros durante la época Arcaica, especialmente en el ámbito de la colonización focense (Marsella), y de su interpretación en el imaginario de los griegos y los tópicos sobre la barbarie.

Palabras clave: griegos y bárbaros, colonización griega, Focea, Marsella, amazonas, Aristóteles, Justino, Herodoto.

ABSTRACT: Study of the importance of some women for the politics relations between Greeks and Barbarians during the Archaic Age, with special reference to the phoceean colonization (Marseille) and its interpretation in the greek images and topics relating the Barbarians.

1. Este artículo recoge, con algunas modificaciones, el texto de la ponencia presentada al Seminario «El conocimiento del pasado: una herramienta para la igualdad II» (Salamanca 2002) con el título «Princesas bárbaras. Papeles femeninos en los tópicos sobre la barbarie en la antropología griega».

Key words: Greeks and Barbarians, greek colonization, Phoceaea, Marseille, Amazons, Aristote, Justinus, Herodothos.

La importancia de algunas mujeres principales en las relaciones (políticas, económicas, culturales, etc.) entre los griegos y los bárbaros es algo cada vez más valorado y sobre lo que los estudiosos han fijado su atención recientemente. La reconsideración de algunos hallazgos de Pythecusas (Ischia), Caria, Creta y el mundo etrusco, consistentes principalmente en cerámicas y objetos femeninos de adorno, han llevado a plantear sobre bases arqueológicas la hipótesis de la existencia de matrimonios mixtos entre griegos y mujeres indígenas en la periferia del mundo helénico, que pudieron tener particular importancia para el establecimiento de relaciones políticas, económicas y culturales². Las fuentes clásicas, por otra parte, ya eran elocuentes, tanto desde una perspectiva tanto mítica como histórica, acerca de las relaciones entre dichas mujeres y los griegos. Experiencias como la de Demarato de Corinto, establecido en Etruria y casado con una mujer etrusca, aunque narradas con un cierto componente mítico³, reflejan, por otra parte, situaciones históricas reales que los hallazgos epigráficos y arqueológicos iluminan cada vez más claramente⁴. Incluso en la época clásica, en Atenas, algunos aristócratas se casaron con mujeres importantes de origen extranjero. Milcíades, cuya familia tenía intereses en las minas de plata de la región, se casó con Hegesípila, hija del rey Oloro de Tracia⁵. Temístocles, exiliado en la corte persa, tuvo una segunda mujer perteneciente a la aristocracia de quien tuvo una hija llamada Mnesiptólema⁶. Inversamente, Herodoto el historiador era hijo de una mujer griega y un padre cario, de nombre Lixes⁷. Estos matrimonios tenían evidentemente una dimensión política y servían para reforzar la posición social del marido correspondiente tanto en el interior de las respectivas *poleis* como en el exterior de ellas. Esta práctica, por otra parte, no sería exclusiva de los griegos, sino que también la habrían sostenido los fenicios en sus relaciones comerciales en el Mediterráneo. De esta manera, recientemente se ha supuesto que algunas tumbas principescas del periodo orientalizante peninsular, como las de La Aliseda en Cáceres o Setefilla en Sevilla, corresponderían a princesas indígenas, probablemente casadas con comerciantes fenicios de importancia que, de esta manera, habrían asegurado a través de estos matrimonios

2. COLDSTREAM, J. N.: «Mixed marriages at the frontiers of the early Greek world», *Oxford Journal of Archaeology*, 12 (1), 1993, pp. 89-107.

3. Liv.: I, 34.

4. De una manera general, cf. TORELLI, M.: *Historia de los etruscos*. Barcelona, 1996 (1.ª ed. italiana, 1981), pp. 131-136.

5. Plut.: *Cimón*, 4.

6. Plut.: *Temístocles*, 32; DIOD. SIC.: XI, 57, 5.

7. HORNBLLOWER, S.: *El mundo griego 479-323 a.C.* Barcelona, 1985, pp. 23 y 33.

su penetración comercial en la Península Ibérica⁸. La historia de Pocahontas, como puede observarse, no es nueva.

Dentro de los griegos, los focenses parecen haber practicado este tipo de relaciones especialmente⁹. Se ha producido, probablemente ya en la Antigüedad, un reparto de papeles entre unos griegos y otros, de manera que, frente a la colonización doria, que se ha presentado generalmente como brutal, eliminando o sojuzgando a las poblaciones preexistentes, tanto en Grecia como fuera de ella, se presenta una imagen de la colonización jonia más pacífica. Esta división de papeles probablemente hunde sus raíces en las tipificaciones ideológicas entre jonios y dorios que ya se producen en la misma Antigüedad. En este sentido, los focenses, como veremos, parece que han sentido un particular interés en presentar sus colonias como el fruto del interés recíproco de griegos y bárbaros y la consecuencia, muy a menudo, del matrimonio de un *oikistes* griego con una princesa bárbara. El análisis de los textos que se refieren a ello, como veremos, desmiente en gran medida esta presentación de los hechos que obedece a los intereses políticos, a veces tardíos cronológicamente, de los propios griegos en el Mediterráneo y, especialmente, de la redefinición de su papel tras el surgimiento de la potencia romana.

1. PRINCESAS BÁRBARAS EN EL MITO

Los griegos y los chinos fueron probablemente los dos únicos pueblos de la Antigüedad que intentaron hacerse una idea coherente y razonada de sus semejantes, es decir, que desarrollaron una etnografía y una antropología propiamente dichas. Como es bien sabido, en ambos casos la conclusión a la que llegaron fue la misma: que ellos eran los auténticos hombres y que los demás sólo eran unos bárbaros cuyo papel histórico consistía solamente en estar a su servicio, sometidos. En el caso de los griegos, como es bien conocido, la forma más elaborada de esta conclusión la suministró Aristóteles, en el libro I de su *Política*, cuando afirmó que la forma natural de organización del hombre era la *polis*, es decir, la ciudad estado griega, y que quienes no vivían en *poleis* eran o bien dioses o bien bárbaros, dignos sólo de ser esclavos. En el caso de los chinos, la concepción de su país como el Imperio del Centro a partir de la dinastía Q'in, expresaba también una idea semejante. En ambos casos etnocentrismo geográfico y etnocentrismo cultural iban de la mano. Los auténticos hombres –los griegos, los chinos– poseedores de una

8. MARTÍN BRAVO, A. M.^a: *Los orígenes de Lusitania. El 1 milenio a.C. en la Alta Extremadura*. Madrid, 1999, p. 83.

9. DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.: «Focea y sus colonias: a propósito de un reciente coloquio», *Gerión*, 3, 1985, pp. 357-377; *Les grecs et l'Occident. Actes du colloque de la villa «Kérylos»* (1991). Roma, 1995; ROUILLARD, P.: *Les grecs et la Péninsule Ibérique du VIII^e au IV^e siècle avant Jésus-Christ*. Paris, 1991, especialmente pp. 217-243; PIEROBON-BENOIT, R.: «Focea e il mare», en ARCELIN, P. et al.: *Sur les pas des grecs en Occident. Hommages à André Nickels*. Aix-en-Provence, 1995, pp. 403-418.

cultura superior, vivían en el centro, y los pueblos que vivían en la periferia del mundo eran los bárbaros inferiores por naturaleza. Una idea semejante también la expresó el pensamiento griego a partir del siglo IV a.C., cuando afirmó que los griegos eran superiores a los restantes pueblos porque habitaban las regiones centrales y con un clima más moderado de la Tierra¹⁰.

Como es sabido también, la conciencia de unidad de los griegos frente a los bárbaros es algo que fue desarrollándose poco a poco. Al comienzo los griegos no tenían ni siquiera un nombre propio para designarse a sí mismos. Homero utiliza tres nombres, aqueos, dánaos y argivos, ninguno de los cuales los comprende completamente. Hélenes y Hélas son solamente una parte del colectivo y una parte de Grecia¹¹. Fue cuando comprobaron, en el contexto de las colonizaciones arcaicas, sus semejanzas mutuas frente a los otros pueblos cuando tomaron conciencia de su unidad; de manera que los conceptos de griegos (*hélmenes*) y de bárbaros (*bárbaroi*) se fueron definiendo mutuamente el uno al otro¹². A mediados del siglo V, Herodoto, padre no sólo de la Historia, sino también de la Geografía y de la Etnografía, proporcionó la famosa definición: somos griegos quienes compartimos los mismos cultos, tenemos parecidas costumbres y hablamos la misma lengua (VIII, 144).

En este proceso de definición los griegos elaboraron un cliché, un arquetipo, del bárbaro y de la barbarie. Lo interesante es que, junto con otras consideraciones como los usos culinarios, la forma de hacer las casas o de gobernarse, la figura y el papel de la mujer fueron también un elemento caracterizador de la barbarie¹³. Y un elemento muy importante. Digamos que un determinado pueblo o sociedad

10. La idea aparece ya en Esquilo (*Supp.* 287), quien sitúa los hiperbóreos al N, los etíopes al S y al O y E, más allá de ellos, las amazonas y los arimaspos; cf. MYRES, J. L.: «Erodoto geografo», en *Geografía e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*. A cura di F. Frontera. Roma, 1990, pp. 115-134 y concretamente p. 132 (trad. de *Herodotus, father of History*. Oxford, 1953, cap. III, pp. 32-46). Otra división la proporciona Éforo (*FGH* 70, F 30), que sitúa los etíopes al S, los celtas al O, los escitas al N y los indios al E; cf. DIEHLE, A.: «Etnografía ellenística», *ibíd.*, pp. 173-179, y concretamente p. 178, que es una traducción de «Zur hellenistische Ethnographie», en *Grecs et barbares, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome VIII. Genève, 1962, pp. 205-232. Cf. También MÜLLER, K. E.: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theorienbildung*, Teil I. Wiesbaden, 1972.

11. MELE, A.: «Elementos formativos de los ethne griegos y disposiciones político-sociales», en BIANCHI-BANDINELLI, R.: *Historia y civilización de los griegos*, vol. 1. Barcelona, 1982, pp. 35-42.

12. JÜTHNER, J.: *Hellenen und Barbaren*. Leipzig, 1923; FUNCK, B.: «Studien zu der Bezeichnung "barbaros"», en WELSKOPFF, Ch.: *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, IV. Berlin, 1981, pp. 26-51; SCHWABL, H.: «Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen», en *Grecs et barbares*. Vandoeuvres-Genève, 1962, pp. 3-36; SPEYER, W.: «Die Griechen und die Fremdvölker», *Eos*, 1989, pp. 17-29; HALL, E.: *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through Tragedy*. Oxford, 1989; NIPPEL, W.: «La costruzione dell' "altro"», en SETTIS, S.: *I greci*, vol. I. Torino, 1996, pp. 165-196.

13. Her. IV, 23, sobre los argipeos, valora el aspecto físico, la lengua, vestimenta y el modo de alimentación. Cf. MYRES, J. L.: *art. cit.*, p. 132, donde destaca que según Herodoto la definición ateniense de nacionalidad (VIII, 144) se basa en la consanguinidad, la lengua, el culto, los ritos y el modo de vivir; a estos elementos la etnología moderna añade sólo que la religión es un test particularmente

eran considerados más o menos bárbaros por los griegos en gran medida en función de cómo vivían o lo que hacían sus mujeres; por ejemplo, cómo se casaban, el grado de libertad sexual que tenían, el carácter que mostraban, etc. Casi siempre estas características eran justamente las opuestas a las que exhibía la mujer griega, es decir, la mujer civilizada, fuertemente sujeta a la autoridad de su esposo o *kyrios* y cuya vida en gran medida se recluía en la intimidad del gineceo (palabra griega, por cierto). Muchas de estas mujeres bárbaras, sobre todo en la etapa inicial del pensamiento griego, fueron reinas o princesas con las cuales los griegos tuvieron contacto por diversos medios, como Medea, Circe, Onfalía, las amazonas y sus reinas, Hipólita, Antíope y otras, la princesa gala Aristoxena, o la fenicia Dido o Elisa. Da igual que unas fueran míticas y otras históricas, puesto que para los griegos el mito era solamente el relato de algo sucedido en otro tiempo más o menos remoto que no se podía comprobar¹⁴. Solamente en un estadio más avanzado del pensamiento antropológico los griegos utilizaron a la mujer corriente, no sólo a las reinas o princesas, para tipificar como bárbaras a otras sociedades. Y hay que decir que en gran medida hicieron esto transfiriendo al colectivo femenino las características que habían servido para calificar a la princesa bárbara mítica. De por sí, el hecho de que una mujer gobernase a una sociedad –como podía ser el caso de las amazonas– o a un hombre –como podía ser el caso de Onfalía, gobernando a Heracles– era un rasgo característico de barbarie.

Por supuesto que Grecia había conocido también reinas y princesas gobernantes, como Clitemnestra que había gobernado Micenas en ausencia de su marido, pero precisamente esto había tenido lugar en un pasado remoto –el pasado mítico– y ya Tucídides había observado que los griegos primitivos habían vivido

refinado para evidenciar una comunidad de cultura. Al ejemplo de análisis de los argipeos, Myres añade el de las amazonas (Her. IV, 110, 112-115, 117). Los colchos se relacionan con los egipcios no sólo por el color de la piel o los cabellos, sino también por sus costumbres (II, 104-105). A pesar de lo que dice Myres, no es muy evidente la importancia de los usos matrimoniales como un elemento definidor de la barbarie en Herodoto. La pervivencia del modelo herodoteo y, en definitiva, hipocrático, en época helenística se ejemplifica en Onesícrito (DIEHLE: *art. cit.*, pp. 178-179); en contraposición con él la etnografía helenística propondría otras explicaciones, basadas en la *chreía* y la relación entre aptitud humana y medio físico, como puede observarse, por ejemplo, en Agatárquides. Ésta, además, tiene en cuenta la religión y los usos funerarios, así como el papel de ciertas mujeres como, por ejemplo, las ancianas entre los trogloditas; cf. DIEHLE: *art. cit.*, pp. 188-191, sobre Agatárquides y sobre Diodoro. Sobre el uso de los papeles femeninos para tipificar la barbarie, cf. SAÏD, S.: «Usages de femmes et "sauvagerie" dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon», en *La femme dans le monde méditerranéen, I. Antiquité*. Lyon, 1985, pp. 137-150.

14. Solamente en el siglo v a.C. se dibujará una contraposición entre *mythos* y *logos*, muy elaborada ya en Platón, para quien el mito, a pesar de su falsedad, tiene una finalidad pedagógica. De la abundantísima bibliografía sobre este tema, cf. JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, 1978 (reimp.), pp. 311-312; KIRK, G. S.: *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, 1984, pp. 223 y ss.; y las muy interesantes observaciones de LLEDÓ, E.: *Filosofía y lenguaje*. Barcelona, 1970.

como los bárbaros de sus días¹⁵. Precisamente la usurpación de funciones que encarna Clitemnestra, que culmina con el asesinato de su marido cuando regresa de Troya, en tanto que antítesis de la actitud deseable en la mujer griega civilizada, se convertía en paradigma de barbarie y de ruptura del cosmos social¹⁶. Otra famosa regente, Penélope, había en cambio aguantado pacientemente tejiendo y destejiendo su famosa tela, supeditada a la protección poco eficaz de un varón, su hijo Telémaco.

Medea y Circe proporcionaron el arquetipo de la maga y la bruja en la Antigüedad. MEDEA era una princesa, hija de Eetes, rey de la Cólquide, y de la Oceánide Idía; y nieta del Sol (Helios) y de la maga Circe. Otras versiones, como Diodoro de Sicilia, la suponen en cambio hija de Eetes y la diosa infernal Hécate, que habrían tenido como hijas a Medea y Circe. Jasón, a quien correspondía por herencia el trono de Iolco, en Tesalia, usurpado por Pelias, debía conseguir para obtenerlo el vellocino o piel de un carnero de oro que Eetes había consagrado a Ares y que estaba guardado por un dragón y por unos toros cuyo aliento era de fuego. Ayudado por Atenea, Jasón hizo construir el navío Argos con el que navegó hacia la Cólquide con sus compañeros, que por esta razón recibieron el nombre de Argonautas. Las versiones de los mitógrafos difieren unas de otras, pero todas coinciden en dos hechos: que gracias al amor que Medea sintió inmediatamente por él Jasón pudo contar con la ayuda de su magia para superar los peligros que guardaban el vellocino de oro, y que él le había prometido casarse; de manera que todos los crímenes posteriores de Medea quedan justificados por el perjurio de Jasón y la pasión que le inspiraba, convertida luego en odio. Durante la huida de la Cólquide, Medea despedazó a su propio hermano y fue arrojando sus miembros al mar, a fin de retrasar la persecución de su padre, que se entretuvo en recogerlos para darles sepultura. Una vez en Iolco, Medea se vengó de Pelias, que usurpaba el trono, convenciendo a sus hijas de que si lo despedazaban y arrojaban a un caldero en el que hervía un líquido mágico, le devolverían la juventud. Para conseguirlo, despedazó un carnero viejo y, ante ellas, lo puso en el caldero del que al poco rato salió un corderillo joven. Las Pelíadas descuartizaron a su padre que, sin embargo, no volvió a revivir. Después de este asesinato Medea y Jasón hubieron de abandonar Iolco y se fueron a Corinto, la patria de Eetes. Fuera en la Cólquide, fuera en Iolcos o en Corinto, Jasón y Medea tuvieron varios hijos, el primero de los cuales fue Medeo o Medo.

15. La mezcla de Etnografía e Historia existe desde Herodoto y es evidente para el peripato (Arist. *Fr.* 604); a ello se acompaña, a partir de Protágoras, Anaxágoras y Demócrito, una teoría general sobre el origen de la cultura (p. e. Dicearco *Frg.* 49; cf. DIEHLE: *art. cit.*, p. 179, quien, curiosamente, olvida la afirmación de Tucídides; en cambio MYRES: p. 133, señala cómo éste tuvo en cuenta la dimensión temporal del cambio de lengua de los pelasgos en contacto con los helenos (Tuc. I, 2).

16. Cf. SEGAL, Ch.: «Violence and the Other. Greek, Female and barbarian in Euripides' Hecuba», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1990, pp. 109-131.

Después de un tiempo en Corinto, el rey Creonte quiso casar a su hija con Jasón, decretando previamente el destierro de Medea. Ésta, en venganza, impregnó de veneno un vestido y joyas que envió a su rival a través de los hijos habidos con Jasón. Al ponerse el vestido y las joyas, Creúsa comenzó a arder quemada por un misterioso fuego, lo mismo que su padre. Medea entretanto asesinó a sus propios hijos y escapó hacia Atenas, volando en un carro tirado por caballos alados. Se dice que Eurípides fue el primero en afirmar que los hijos de Medea habían sido muertos por su madre y no por los corintios, en venganza por el asesinato de Creúsa. Ya en Atenas, trató en vano de provocar la muerte de Teseo cuando éste intentó hacerse reconocer por su padre Egeo, con el cual habría tenido, según las versiones, al mencionado Medeo o Medo, epónimo de los medos. Finalmente, regresó a la Cólquide, bien para restablecer a su padre Eetes en el trono usurpado por Perse, bien para reinar directamente.

Lo que convierte a Medea en arquetipo de princesa bárbara es, en primer lugar, su exceso pasional (*hybris*), opuesto a la *sofrosine* o moderación que debe caracterizar los sentimientos moderados de los griegos y sus mujeres. Para los trágicos, para Esquilo concretamente, es la *hybris*, esta vez con el sentido de soberbia, lo que caracteriza al bárbaro Jerjes. Este exceso pasional la lleva a despedazar a su propio hermano, para facilitar la huida de Jasón, y luego a matar a sus propios hijos. En segundo lugar nos gustaría subrayar que Medea vive en un país lejano, periférico y situado en los confines del mundo conocido por los griegos. Su patria, la Cólquide, se situaba en la orilla septentrional del Mar Negro. Probablemente la leyenda de los Argonautas, con la que se relaciona estrechamente el mito de Medea, se fraguó durante las primeras navegaciones de los griegos en el Ponto Euxino. En Corinto existía un culto a los hijos de Medea y la cerámica corintia fue el objeto de comercio más difundido por el Egeo y, más allá de los Estrechos, por el Mar Negro durante el siglo VII. En tercer lugar, el hijo de Medea, Medo, es el epónimo de los medos, quienes junto con los persas se convirtieron para los griegos en el arquetipo de la barbarie.

Unos rasgos parecidos se observan en el mito de ONFALE u ONFALÍA. Reina de Lidia, hija de Yárdano, en cuya corte Heracles fue esclavo. La causa fue el asesinato de Ifito, hijo de Eurico, en relación con el robo de unas yeguas. A consecuencia de dicho homicidio Heracles enloqueció y el oráculo de Delfos, por la posesión de cuyo trípode luchó contra el mismo Apolo, que se negaba a dar un vaticinio, prescribió finalmente que para purificarse debía servir durante tres años como esclavo, entregándose el dinero de la venta como «precio de la sangre» a Eurito. Heracles fue comprado pues por Onfale en tres talentos. Durante su servicio, el héroe realizó varias proezas: la captura de los Cércopes, el combate contra Litienses y la expedición contra los Itonos, que atacaban el reino de Lidia.

El episodio de la muerte de Ifito y la expiación impuesta a Heracles ya la conocía Sófocles, porque alude a este mito en *Las Traquinias* (vv. 247 y ss.). En cambio, el episodio más conocido, el travestimiento de Heracles y Onfale, no aparece sino hasta la época helenística, como un episodio lleno de morboso erotismo¹⁷. Según

esto (Apolod. *Bib.* II, 6, 3; Ov. *Her.* 9, 55, etc.), Heracles habría vivido en la molición, vestido con ropas de mujer y manejando el huso y la rueca, mientras Onfale vestía la piel de león y llevaba la clava.

Creemos que este desarrollo de la leyenda tiene que ver con el cambio de valoración de la cultura lidia que se produce después de Herodoto y que se expresa a través de Tucídides: a los lidios les caracterizaría la *habrosine* o afeminamiento, de lo que el comportamiento de Heracles durante su cautiverio sería un paradigma mítico. Al final, Onfale, enterada de quiénes eran los padres de Heracles, le restituyó la libertad, casándose con él y dándole un hijo, llamado Lamón (Diod. 4, 31).

La tradición historiográfica antigua, representada por Herodoto y por Janto de Lidia, señalaba dos dinastías lidias sucesivas: los Heraclidas y los Mérmnadas, establecidos por Giges. Santo Mazzarino¹⁸ demostró sin embargo que ambas dinastías eran solamente una misma, basándose en una referencia de Apolodoro, según la cual Heracles y Onfale habían tenido un niño llamado Agelao. Según un fragmento de Paniasis (escritor de la primera mitad del siglo v a.C.), Heracles había llamado a un hijo suyo Acheles, de un río de Lidia que lo había sanado con sus aguas calientes y que debía ser en realidad una divinidad fluvial. Paniasis sabía lo que decía, puesto que era de Halicarnaso, en Asia menor. El Aquelaos de Apolodoro, según Mazzarino, no sería más que la forma griega de Aqueles, del cual se hacía descender Cresos, rey de Lidia.

No vamos a entrar en la difusión del culto de Heracles en Lidia, ni en su significado, sino que deseamos subrayar cómo Onfale, también, es bárbara, vive en la periferia del mundo griego, gobierna y engendra un linaje bárbaro, pero descendiente de un griego, que en este caso es Heracles.

Estas tres características reaparecen también en la leyenda de las AMAZONAS. Todo el mundo tiene una idea más o menos aproximada de quiénes eran éstas. Las amazonas eran un pueblo de mujeres que descendían del dios de la guerra Ares y de la ninfa Harmonía. Su reino se situaba también en los confines remotos del mundo, fuera en las laderas del Cáucaso, en Tracia, o en Escitia meridional, en la llanura del Danubio. Se gobernaban por sí mismas y a su cabeza tenían una reina. Se dedicaban exclusivamente a la guerra y, según una falsa etimología, se cortaban un pecho para mejor disparar con el arco, de donde les vendría el nombre de *amázones*, de *a-mazós* «sin pecho». Utilizaban a los hombres para los trabajos serviles o para reproducirse, uniéndose en determinadas épocas con extranjeros para perpetuar la raza. A las niñas las guardaban para educarlas para la guerra y a los

17. Una ilustración del mito es el mosaico de Liria en el M.A.N., de época severiana. La iconografía de Heracles imberbe se relaciona con un mosaico de Mantua, un sarcófago de Velletri y una pilastra de Leptis Magna. Cf. BLÁZQUEZ, J. M. *et al.*: *Mosaicos romanos del M.A.N.*, fasc. IX. Madrid, 1989, n.º 26, pp. 42-44, láms. 22-25, pp. 42-45.

18. MAZZARINO, S.: *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*. Milano, 1989 (reimp.), pp. 173 y ss.

niños, según unos, los mataban, y según otros, los mutilaban al nacer. Las amazonas tenían una existencia semihistórica; porque si bien algunas habían combatido contra héroes míticos, como Heracles o Teseo, otras lo habían hecho contra pueblos históricamente conocidos por los griegos, como los escitas. Finalmente, se llegó a decir que una reina de las amazonas había visitado a Alejandro para cumplimentarlo durante su campaña en Oriente. Lo que motivó la sonora carcajada de Antípatro, respondiendo «¿Y yo dónde estaba entonces?».

Esta circunstancia ha hecho que distintos historiadores hayan intentado encontrar una explicación histórica al mito de las amazonas, identificándolas con una sociedad matriarcal situada en alguna zona al nordeste del mundo griego. Hay que decir que los intentos de este tipo se han saldado con un fracaso. En el estado actual de nuestros conocimientos, el mito de las amazonas parece carecer de base histórica y es una leyenda surgida precisamente para tipificar la barbarie, justamente como inversión del concepto de la vida civilizada que tenían los griegos y, particularmente como veremos, los atenienses. Lo instructivo del mito es, precisamente, no responder a nada histórico definido, sino ser una pura especulación que, por reducción al absurdo, nos revela el concepto que se tenía de lo que debía ser la posición de la mujer en la sociedad civilizada. Precisamente que entre las amazonas esa posición fuese exactamente la contraria, principalmente en lo que se refería al gobierno y a la guerra, que en la Grecia histórica eran dos actividades reservadas exclusivamente a los varones, demostraba hasta qué punto la sociedad de las amazonas era una sociedad bárbara.

Según los mitógrafos, las relaciones entre los griegos y las amazonas siempre fueron violentas. El héroe más antiguo que luchó contra ellas fue Belerofonte, cumpliendo una orden del rey de Licia que de esta manera esperaba deshacerse de él. También Heracles luchó contra ellas. Éste recibió de Euristeo la orden de ir a las márgenes del Termodonte, en Capadocia, a apoderarse del cinturón de Hipólita, reina de las amazonas. Al principio ésta habría consentido en entregarle el cinturón pero Hera, celosa de Heracles, promovió una discordia. Heracles tuvo que matar a Hipólita y retirarse luchando. Probablemente hasta aquí llegaban las cosas en la versión primitiva del mito pero el encumbramiento de Atenas durante el siglo v, o quizás antes, habría motivado, según algunos autores, la introducción de Teseo en la leyenda y, a través de él, el establecimiento de un nexo entre las amazonas y los atenienses como dominadores de la barbarie. Según W. B. Tyrrel¹⁹, los inspiradores de esta maniobra habrían sido en primer lugar los alcmeónidas y, después, el filáida Cimón, quien después de la batalla de Salamina había hecho desenterrar en Esciros los supuestos restos de Teseo y trasladarlos pomposamente a Atenas. A finales del siglo vi a.C., hacia el 510, cuando se decoró el frontón del templo de Apolo Dafnéforo en Eretria, se eligió para hacerlo el tema de Teseo y Antíope, reina de las amazonas. En el siglo v la amazonomaquia se volvió un tema muy popular en Atenas. En el 475 a.C. Mirón y Polignoto decoraron con pinturas sobre este tema

19. TYRRELL, W. B.: *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. México, 1989.

el Teseion de Atenas; y el mismo Mirón pintó en la Stoa Poikile una amazonomachia con amazonas en calzones y con pelte, el pequeño escudo redondo. Figuraba en muchas cerámicas de figuras rojas y en el escudo de la imagen de Atenea, la Athena Parthenos, que Fidias esculpió para el nuevo Partenón de Pericles. Por otra parte, la lucha de Heracles contra las amazonas también figuraba en el frontón del templo de Zeus en Olimpia como una de las hazañas del héroe²⁰.

Según lo que hemos dicho antes, durante la lucha de Heracles con las amazonas, Teseo, que lo acompañaba, se apoderó de una de ellas, llamada Antíope o Hipólita, según las versiones. Para vengar el rapto, las amazonas se dirigieron contra Atenas y acamparon en la colina que luego recibiría el nombre de Areópago (colina de Ares). Los atenienses trabaron combate contra ellas, acaudillados por Teseo, y las vencieron, dando muerte a muchas, cuyas supuestas tumbas se mostraban en las cercanías del Areópago. También habían mandado un contingente a Troya, mandado por la reina Penthesilea, en defensa de la ciudad. Pero Aquiles venció y mató a Penthesilea, cuya última mirada le infundió un amor abrasador. En el siglo V a.C. surgió un nuevo desarrollo de la leyenda, según el cual algunas amazonas habrían trabado contacto con algunos jóvenes escitas, dentro de los contactos periódicos con extranjeros que aquéllas tenían con vistas a la procreación. Los escitas, en vez de separarse después de unirse a ellas, continuaron unos días acampando a una prudente distancia. Los contactos se repitieron y, al final, algunas amazonas se unieron permanentemente a ellos engendrando una nueva raza, los saurómatas, pero el precio que hubieron de pagar fue el de no regresar con sus compañeras (Hrdt. IV, 110-117). No hace falta decir que esta raza, lo mismo que los escitas y las propias amazonas, era para los griegos, y en concreto para Herodoto que es quien nos transmite la noticia, el paradigma de la barbarie, como evidenciaban las uniones a campo abierto, y no bajo techo, la vida nómada a caballo, y otra serie de rasgos. Cuando los jóvenes escitas intentaron que las amazonas que habían amado convivieran con ellos éstas se negaron, pues no compartían las costumbres de las mujeres escitas, sino que montaban a caballo y disparaban el arco y la jabalina. Son estas costumbres, según Herodoto, las que heredaron las mujeres saurómatas, que montaban a caballo y manejaban el arco como los hombres. En la antropología desarrollada por Herodoto, las costumbres sexuales y las costumbres del matrimonio jugaban un papel fundamental; es decir, el puesto y la función que la mujer cumplía en la sociedad. Pero lo que me interesa destacar es que en éste, como en otros casos, encontramos unos elementos constantes, como son una sociedad gobernada por mujeres (Hipólita, Antíope, Penthesilea), en la periferia de la geografía conocida, y que eventualmente es epónima o creadora de alguno de los pueblos bárbaros con los que se relacionaban los griegos.

20. BIELEFELD, E.: *Amazonomachia. Beiträge zur Geschichte der Motivwanderung in der antiken Kunst*. Halle, 1951; BOTHMER, D. von: *Amazons in Greek Art*. Oxford, 1957; ROQUES DE MAUMONT, H. von: *Antike Reiterstandbilder*. Berlin, 1959.

La evolución iconográfica de las amazonas es muy interesante y nos informa instructivamente de los cambios experimentados por el mito. El testimonio más antiguo es un escudo votivo de Tirinto en la que se ve un combate de amazonas enfrentadas, las cuales van armadas como hoplitas, con casco, escudo y lanza. Este mismo armamento se reproduce en cerámicas corintias y áticas de figuras negras en que las amazonas luchan armadas como hoplitas, normalmente contra Heracles²¹. Solamente en una fecha avanzada del siglo VI es cuando aparecen los elementos que las caracterizan como bárbaras, normalmente emparentándolas iconográficamente con los persas que, al asomarse al horizonte griego a mediados del siglo VI, se habían convertido en los *barbaroi* por excelencia. Así, aparecen disparando el arco o vestidas con gorro frigio y con calzones, con jabalina, mostrando en su vestimenta su origen asiático²². Sería por estas fechas, quizás, cuando surgió la falsa etimología de amazona como procedente de *a-mazos*, sin un pecho, condición necesaria para disparar el arco que es un arma con la que no se representan sino hasta este momento. La evolución literaria y la evolución plástica fueron estrechamente unidas para proporcionar, a finales del siglo VI a.C., una imagen de la amazona que la identificaba estrechamente con los persas, los enemigos bárbaros más poderosos del momento, y que constituía todo un paradigma de la barbarie, sólo que en este paradigma el acento se hacía recaer en la condición específicamente femenina de las amazonas²³.

2. PRINCESAS BÁRBARAS EN LA COLONIZACIÓN HISTÓRICA

Vemos pues cómo los griegos utilizaron la figura de la mujer, especialmente de la reina o de la princesa, como un elemento fundamental en la definición de las sociedades bárbaras y que este elemento no brotó de una observación objetiva de la realidad sino de un prejuicio, de un cliché, que hundía sus raíces en el pensamiento mítico, según el cual la posición femenina en la sociedad bárbara constituía la antítesis de la posición de la mujer griega histórica, que era lo que se consideraba deseable²⁴.

21. Aparecen en la cerámica de figuras negras repentinamente, hacia 550 a.C. Tyrrell atribuye este fenómeno a la propaganda de Pisístrato, que trató de presentarse a sí mismo como Heracles, protegido por Atenea: cf. *op. cit.*, p. 27; BOTHMER, D. von: *op. cit.*, pp. 6-69, lo data en el segundo cuarto del siglo VI a.C.

22. BOTHMER, D. von: *op. cit.*, lám. LXI, 5: oinochoe de Vulci con figura de amazona muerta transportada (p. 96, n.º 61); lám. LXI, 1: olpe con figura de amazona disparando el arco, aparentemente inspirado en modelos de Eufronios (p. 94, n.º 47); en general, pp. 91 y ss.

23. BORON, A.: «La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1.ère moitié du v siècle», *Bull. Correspondence hellénique*, 1963, pp. 579-602; BOARDMAN, J.: «Heracles, Theseus and Amazons», en KURTZ, D. y SPARKES, B.: *The eye of Greece. Studies in the art of Athens*. Cambridge, 1982, pp. 1-28.

24. MOSSÉ, C.: *La femme dans la Grèce antique*. Paris, 1983, pp. 51-61, especialmente la necesidad de la mujer ateniense de tener un *kyrios*; GOULD, J.: «Law, custom and Myth. Aspects of the Social position of Women in Classical Athens», *JHS*, 1980, pp. 38-59.

Podemos observar claramente la fuerza de este prejuicio en el hecho de que incluso cuando pudieron hacer observaciones más objetivas, sobre princesas y sociedades bárbaras históricas, no hicieron tal cosa sino que empecinadamente continuaron aplicando los prejuicios de su propia concepción de la mujer. Tenemos un ejemplo de esto que decimos en un relato acerca de la fundación de Marsella por los focenses que a todas luces es una leyenda etiológica para explicar ciertas peculiaridades de la colonia, creada probablemente en ella, y que ya Aristóteles conocía en el siglo IV a.C. (*Frg.* 549 R)²⁵. Según éste, el focense Euxeno era huésped del rey Nano. Habiendo éste dispuesto la boda de su hija, coincidió por azar que Euxeno se hallase presente en el banquete. El matrimonio presentaba una particularidad y era que la doncella casadera debía entrar en la sala llevando una *phyale* con la que debía ofrecer agua a los presentes. Entró la joven y, ya fuera por azar o por alguna otra causa, dice Aristóteles, le ofreció agua a Euxeno. Creyendo el rey Nano que esto había sucedido por disposición de algún dios, entregó su hija a Euxeno, que fundó una colonia y cambió el nombre de su mujer en el de Aristoxena. «Y hay gente en Massalia, continúa el Estagirita, desde la época de la mujer hasta ahora que se llaman Protíadas, pues Protos nació como hijo de Euxeno y Aristoxena».

Más tarde, Pompeyo Trogo, un escritor de la época de Augusto que podía gloriarse de tener raíces tanto griegas como celtas y que había recibido la ciudadanía de Pompeyo Magno, añadió algunas precisiones al mito: Massalia se fundó por los focenses después de haber tocado en las bocas del Tíber y hacer suscrito un pacto de *amicitia* con los romanos (*ex Asia Phocaensium iuventus ostio Tiberis invecta, amicitia cum Romanis iunxit*), fundándose la ciudad *inter Ligures et feras gentes Gallorum*. Los dos jefes de la flota eran Simos y Protis. Nano era rey de los segobrigios, una tribu ligur cuyo nombre, sin embargo, es celta, con el cual contrajeron también una relación de *amicitia*. El nombre de su hija, que no aparece en Aristóteles, en este caso es Guptis. Preparándose pues el matrimonio, Nano invitó a todos los nobles y, entre ellos, a los griegos que eran sus huéspedes (*hospites*). Introducida la muchacha, que debía ofrecer agua a su padre, e interrogada sobre qué varón

25. Arist. *Frg.* 549 R = *Athen.* XIII, p. 576; Justin. XLIII, 3-4. Las versiones de Aristóteles y Justino/Pompeyo Trogo son, como veremos, muy semejantes y difieren sólo en detalles. Por el contrario, la versión de Livio, 5, 34, 8, es muy diferente. Según él, Marsella fue fundada por los focenses, ayudados por los galos, que en ese momento se disponían a atravesar los Alpes y a establecerse en Italia, quienes los defendieron del ataque de los saluos. Finalmente, Estrabón, IV, 1, 4, da una versión absolutamente distinta, diciendo que los focenses recibieron un oráculo que les ordenaba ponerse bajo la dirección de la persona que les designara la Artemina efesia. Ésta era una mujer, llamada Aristarca, que trasladó hasta la nueva colonia una reproducción del santuario de Éfeso. Las fuentes sobre *Massalia* en PETTORELLI, E.: *Fonti per la storia della colonizzazione greca nel Mediterraneo occidentale*. Bologna, s.a., pp. 33-128; cf. también VOLKMANN, H.: «Massalia», en *Der kleine Pauly*, Band 3. München, 1975, pp. 1066-1067; un estado reciente de la cuestión, principalmente desde el punto de vista arqueológico, sobre la presencia griega en la Galia, BATS, M.: «Les grecs en Gaule et Corse», en *Grecs en Occident*. Milano, 1996, pp. 577-584.

elegiría como esposo, «omissis omnibus, ad Graecos conversa, acquam Proti porrigit». El cual, convertido de huésped en yerno, recibió de su suegro el lugar donde debería fundar la ciudad. Siendo fundada pues Marsella cerca de las bocas del Ródano (Iustin. *Ep. Trog. Pomp.* XLIII, 3).

Años más tarde, muerto el rey Nano, su hijo Comano, temiendo el aumento del poder de los marselleses, decidió atacarlos insidiosamente; y, a tal fin, aprovechando unos festejos de la ciudad, introdujo en la ciudad hombres esforzados que a la noche, aprovechando el sueño de los marselleses, habían de abrir las puertas al ejército de los galos. Pero una mujer, dice Pompeyo, familiar del rey, que cometía adulterio con un joven griego, le reveló a éste toda la trama. Avocado el magistrado, los griegos atacaron a los ligures por sorpresa, matando a siete mil. Desde entonces los marselleses en los días de fiestas cierran las puertas, ponen guardas en las murallas y cachean a los extranjeros que entran en la ciudad, como si estuviesen en guerra aun en tiempo de paz (XLIII, 4).

Esto último que nos cuenta Pompeyo Trogo es muy interesante y deja de ser un detalle más o menos anecdótico, o con visos de ser inventado, si observamos su coincidencia, en líneas generales, con lo que nos cuenta Tito Livio sobre Ampurias, otra colonia de los foceos o de los propios marselleses²⁶. Livio presenta Ampurias como una ciudad doble, compuesta por una parte griega y otra ibera. La parte griega era la que daba al mar y estaba separada de la ciudad ibera por una muralla; y aunque las relaciones entre iberos y griegos eran buenas, dado el interés de los primeros por los productos que los griegos importaban a través del mar, del que eran dueños, la desconfianza se observa en que para comerciar eran los griegos los que pasaban a la parte ibera, y no al revés. Cada noche se cerraba la única puerta existente y un tercio de los ciudadanos montaba guardia en las murallas, los cuales solían ser quienes al día siguiente, de permiso, salían a comerciar a la parte ibera. Y, dice Livio, casi con las mismas palabras que Justino, no hacían las guardias por costumbre, sino como si en realidad el enemigo estuviera ante las puertas: «neque moris causa tantum aut legis sed quanta si hostis ad portus esset, servabant vigilas et circumibant cura»²⁷. Aunque la topografía de Ampurias presenta numerosos problemas para la adecuación de lo que dice Livio y la realidad arqueológica²⁸, lo interesante de la coincidencia de sentido entre el relato de éste

26. Liv.: 34, 9.

27. 34, 9, 6.

28. RUIZ DE ARBULO, J.: «Los inicios de la romanización en Occidente: los casos de Emporion y Tarraco», *Athenaeum*, 79, 1991, pp. 459-493; íd.: «Emporion. Ciudad y territorio (s. VI - I a. de J.C.). Algunas reflexiones preliminares», *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 2, 1992, pp. 59-74; PLANA MALLART, R.: *La chora d'Emporion: paysage et structures agraires dans le nord-est catalan à la periode preromaine*. Paris, 1994; SAN MARTÍ-GREGO, E.: «Recent discoveries at the Harbour of the Greek city of Emporion (L'Escala, Catalonia, Spain) and in its surrounding Arcea», *Social Complexity and the development of towns in Iberia*, PBA, 86, 1995, pp. 157-174.

y el de Justino parece reflejar un patrón de comportamiento en las relaciones políticas entre los focenses y los pueblos autóctonos entre los que se establecieron.

Las coincidencias y las divergencias entre el relato de Aristóteles y el de Pompeyo Trogo son muy interesantes. En ambos el rey local se llama Nano, pero el nombre indígena de la princesa no aparece en Aristóteles, que da solamente el nombre griego de Aristoxena, mientras que Trogo dice que se llamaba Guptis. En Aristóteles el nombre del *oikistes* de Marsella es Euxeno, y Protos el del hijo habido con la princesa bárbara; mientras que en Pompeyo Trogo Protos es el nombre de uno de los dos fundadores de la ciudad (el otro es Simos) y no se dice nada del hijo que tuvieron. Los nombres de Euxenos (Buen Huésped) y Aristoxena (La Mejor Huésped o Huésped Noble) son evidentemente ficticios; como el de Protos o Protis, que quiere decir simplemente «El primero» (de los colonos, se sobrentiende). También Plutarco, en su biografía de Solón²⁹, dice que Protis fundó Marsella, después de ser bien acogido por los celtas del Ródano. Si tenemos en cuenta el origen de Solón, y el de Pompeyo Trogo, estrechamente relacionado con Marsella, podemos suponer que la versión que atribuía el nombre de Protis al fundador era la que prevalecía en medios jonios, y que la de Aristóteles, por alguna razón desconocida, es parcialmente diferente. La de Aristóteles parece pues una versión creada en círculos marselleses para explicar la existencia de una familia, los Protíadas, entre cuyos ritos matrimoniales tal vez se usara una *phyale* como la descrita. El protagonismo de este objeto encuentra su explicación en el contexto de las ceremonias matrimoniales; específicamente, del sacrificio que precedía al banquete nupcial, que se ofrecía a los dioses del matrimonio, *theoì gamélioì*. Lo esencial en este rito, como en otros muchos sacrificios griegos, era una lustración ofrecida o realizada mediante la utilización de una *phiale*³⁰.

La de Pompeyo Trogo es una versión que desplaza la atención hacia la alianza con Roma, que existiría desde la arribada focense a la desembocadura del Tíber, antes incluso de la fundación de Marsella, y a la observancia de los pactos por los propios marselleses. En efecto, el ataque a los bárbaros se habría producido como defensa ante la insidia que preparaban; y podríamos sospechar que los focenses, cuando podían no eran todo lo amistosos que decían con la gente del entorno de sus colonias. También al fundar Lámpsaco exterminaron a todos los nativos, pero lo hicieron en defensa propia pues la hija del rey del lugar los había advertido de un ataque inminente. Esta historia fue contada por Carón de Lámpsaco, uno de los primeros historiadores griegos³¹. La historia de la fundación de Lámpsaco, tal

29. Plut.: *Sol.*, 2, 7.

30. DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome troisième. Paris, 1904, p. 1650, s.v. *matrimonium*; tome quatrième, pp. 434-435, s.v. *phiale*.

31. Plut.: *De virt. Mul.* 18; Pol.: *Strateg.* VIII, 37; JACOBY, F.: *FGH* III A, n.º 262; PEARSON, L.: *Early Ionian Historians*. Oxford, reimp. 1975 (1.ª ed. 1939), pp. 139-151; sobre la identificación de la obra de Carón, *Horoi*, pp. 141-143; sobre la historia de Lampsace, p. 144.

como la transmite Carón, es algo parecida a la de Marsella: Foxo, el rey códrida que reinaba entonces en Focea (654 a.C.), fue a comerciar a Parion, en la costa asiática del Helesponto, y tuvo ocasión de prestar ayuda a Mandrón, rey de los bébrices (nombre celta que encontramos también en la Península Ibérica), quien le invitó a compartir las tierras de sus súbditos. Foxo envió colonos de Focea al mando de su hermano, que se establecieron en Pitiesa, la ciudad de aquéllos. Aunque las relaciones fueron buenas al principio, luego, los nativos, envidiosos del botín que conseguían los griegos, tramaron un complot contra ellos, aprovechando la ausencia de Mandrón por un viaje. La hija de Mandrón, Lámpsace, se enteró de la conjura y, no pudiendo evitarla, avisó a los focenses. Éstos, que habían preparado un sacrificio y un banquete a los que habían invitado a los bébrices, se dividieron en dos partes y, mientras una tomaba las murallas, otra mató a todos los hombres. Cuando Mandrón regresó, aunque le invitaron a que correinara con ellos, éste rehusó, y se llevó con él a las viudas y los hijos de los bébrices que habían muerto. Lámpsace, por su parte, murió de una enfermedad; la enterraron con grandes funerales y le dieron su nombre a la ciudad. Se le rindieron honores heroicos y después decretaron que se le ofrecieran sacrificios como a una diosa, que continuaban practicándose en época de Carón.

Las relaciones entre Focea, Marsella y Lámpsaco eran muy estrechas, como demuestra una inscripción del año 196 a.C., hallada en Lámpsaco, en la que se decretan honores a un tal Hegesias y a otros dos ciudadanos que realizaron distintas embajadas, a Marsella, ante el senado romano, y en Corinto ante el procónsul T. Quincio Flaminio, para obtener la remisión por los romanos de un *foros* de 12 talentos. En este sentido, la intervención de los marsellese ante las autoridades romanas fue decisiva. La hermandad entre Lámpsaco y Massalia, ya que ambas eran fundaciones de Focea, aparece expresada en la lín. 26: «...kaì dià tò Massaliétas einai hemîn adelphoús...». En el año 130 a.C. Marsella también intervino a favor de Focea ante Roma³².

Se ve, pues, que los griegos focenses se apoyaban en las princesas nativas para fundar o consolidar sus colonias. O así por lo menos nos lo contaron. La arqueología muestra la existencia de tumbas principescas femeninas en el mundo céltico cuyos tesoros muestran un activo comercio con el mundo griego que, a veces, se realizaría por intermedio de los focenses. La tumba principesca de Vix, en Mont Lassois, con su impresionante crátera laconia, es el ejemplo más famoso, pero no el único. En el caso de Vix los focenses de Marsella son los que cuentan con más votos a favor de haber sido ellos quienes suministraron los objetos de la tumba de la princesa. A pesar de estas relaciones, los griegos, que son los primeros

32. DITTENBERGER, G.: *Sylloge inscriptionum graecarum*, vol. 2, n.º 591. Leipzig, 1917, pp. 116-119; la inscripción fue publicada por LOLLING: *Athen. Mitt.*, 6, 1881, pp. 95 y ss.; la fuente textual más importante es Justino, 37, 1, 1; cf. BÉRARD, J.: *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux Guerres Médiques*. Paris, 1960, p. 99; también MOMIGLIANO, A.: *La sabiduría de los bárbaros*. México, 1988, p. 88.

antropólogos y etnógrafos de la historia, no se molestaron en realizar una investigación sobre el papel de la mujer en las diferentes sociedades que conocieron, a diferencia de lo que hicieron sobre la influencia de los climas, los regímenes alimenticios, las formas de hábitat o los rituales funerarios o las formas de gobierno. Se limitaron a constatar que entre los bárbaros la mujer podía tener un poder que no tenía en el mundo griego, y esto en sí ya era un rasgo de barbarie, y por consiguiente hubieron de entrar en relación con estas mujeres principales. Pero el estereotipo se siguió nutriendo de la propia mitología griega y no dejó lugar más que para dos imágenes: o las salvajes, intemperantes y despiadadas Medea, Hipólita u otras; o las anónimas princesas bárbaras que, en ocasiones, jugaron un papel importante en la implantación de la colonización griega.

BIBLIOGRAFÍA

- BATS, M.: «Les grecs en Gaule et Corse», en *Grecs en Occident*. Milano, 1996, pp. 577-584.
- BÉRARD, J.: *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux Guerres Médiques*. Paris, 1960.
- BIELEFELD, E.: *Amazonomachia. Beiträge zur Geschichte der Motivwanderung in der antiken Kunst*. Halle, 1951.
- BLÁZQUEZ, J. M. *et al.*: *Mosaicos romanos del M.A.N.*, fasc. IX. Madrid, 1989.
- BOARDMAN, J.: «Heracles, Theseus and Amazons», en KURTZ, D. y SPARKES, B.: *The eye of Greece. Studies in the Art of Athens*. Cambridge, 1982, pp. 1-28.
- BORON, A.: «La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1.^{ère} moitié du v siècle», *Bulletin de Correspondence Hellénique*, 1963, pp. 579-602.
- BOTHMER, D. von: *Amazons in Greek Art*. Oxford, 1957.
- COLDSTREAM, J. N.: «Mixed marriages at the frontiers of the early Greek world», *Oxford Journal of Archaeology*, 12 (1), 1993, pp. 89-107.
- DAREMBERG, Ch.; SAGLIO, E. y POTTIER, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 6 vols., tomes troisième et quatrième. Paris, 1904.
- DIEHLE, A.: «Zur hellenistische Ethnographie», en *Grecs et barbares, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome VIII. Genève, 1962, pp. 205-232.
- «Etnografía ellenística», en PRONTERA, F.: *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*. Roma, 1990, pp. 173-179.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.: «Focea y sus colonias: a propósito de un reciente coloquio», *Gerión*, 3, 1985, pp. 357-377.
- FUNCK, B.: «Studie zu der Bezeichnung "barbaros"», en WELSKOPFF, Ch.: *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, IV. Berlin, 1981, pp. 26-51.
- GOULD, J.: «Law, custom and Myth. Aspects of the social Position of Women in Classical Athens», *JHS*, 1980, pp. 38-59.
- HALL, E.: *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford, 1989.
- JÜTHNER, J.: *Hellenen und barbaren. Aus der geschichte des nationalbewusstseins*. Leipzig 1923.
- *Les grecs et l'Occident. Actes du colloque de la villa «Kérylos»* (1991). Roma, 1995.

- MARTÍN BRAVO, A. M.^a: *Los orígenes de Lusitania. El 1 milenio a.C. en la Alta Extremadura*. Madrid, 1999.
- MAZZARINO, S.: *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*. Milano, 1989 reimp.
- MELE, A.: «Elementos formativos de los ethne griegos y disposiciones político-sociales», en BIANCHI-BANDINELLI, R.: *Historia y civilización de los griegos*, vol. 1. Barcelona, 1982, pp. 35-42.
- MOMIGLIANO, A.: *La sabiduría de los bárbaros*. Mexico, 1988.
- MOSSÉ, C.: *La femme dans la Grèce antique*. Paris, 1983.
- MÜLLER, K. E.: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theorienbildung*, Teil I. Wiesbaden, 1972.
- MYRES, J. L.: «Erodoto geógrafo», en PRONTERA, F.: *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*. Roma, 1990, pp. 115-134.
- NIPPEL, W.: *Griechen, barbaren und «Wilde»*. *Alte geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt a. M., 1990, pp. 11-29.
- «La costruzione dell'altro», en SETTIS, S.: *I greci. Storia, arte, società*, vol. I. Torino, 1996, pp. 165-196.
- PETTORELLI, E.: *Fonti per la storia della colonizzazione greca nel Mediterraneo occidentale*. Bologna, s.a.
- PIEROBON-BENOIT, R.: «Focea e il mare», en ARCELIN, P. et al.: *Sur les pas des grecs en Occident. Hommages à André Nickels*. Aix-en-Provence, 1995, pp. 403-418.
- ROQUES DE MAUMONT, H. von: *Antike Reiterstandbilder*. Berlin, 1959.
- ROSELLINI, M. y SAÏD, S.: «Usages de femmes et autres nomoi chez les "sauvages" d'Hérodote», *Annali della scuola Normale Superiore di Pisa*. Cl. Di lettere e Filosofia, serie 3, VIII, 1978, pp. 909-1045.
- ROUILLARD, P.: *Les grecs et la Peninsule Ibérique du VIII^e au IV^e siècle avant Jésus-Christ*. Paris, 1991.
- SAÏD, S.: «Usages de femmes et "sauvagerie" dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon», en *La femme dans le monde méditerranéen, I. Antiquité*. Lyon, 1985, pp. 137-150.
- SCHWABL, H.: «Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen», en *Grecs et barbares*. Vandoeuvres-Genève, 1962, pp. 3-36.
- SEGAL, Ch.: «Violence and the Other. Greek, female and Barbarian in Euripides' Hecuba», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1990, pp. 109-131.
- SPEYER, W.: «Die Griechen und die Fremdvölker. Kulturbegegnungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung», *Eos*, 1989, pp. 17-29.
- TORELLI, M.: *Historia de los etruscos*. Barcelona, 1996 (1^a ed. italiana, 1981).
- TYRRELL, W. B.: *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. México, 1989.