

# La lactancia en la antigua Grecia: entre el mito y la historia\*

Susana Reborada Morillo

Facultad de Historia.  
Universidad de Vigo  
Campus de Ourense.  
[rmorillo@uvigo.es](mailto:rmorillo@uvigo.es)

## Breastfeeding in Ancient Greece: between Myth and History

ISSN 1989-7022

**RESUMEN:** La principal función de las mujeres en la antigüedad griega era ser esposas y madres. De hecho, el matrimonio era el trámite imprescindible para traer al mundo ciudadanos legítimos, elemento imprescindible para perpetuar el sistema sociopolítico. Tras el parto, que implicaba un elevado riesgo para la vida tanto de la madre como de su descendencia, la lactancia se erigió como el segundo nexo que propiciaba el afecto y el respeto en la relación materno-filial. A partir de la premisa de que en las sociedades de la antigüedad la religión es indisoluble de la vida personal y pública de los individuos, se pretende mostrar cómo la lactancia se visibiliza en el mundo divino.

**ABSTRACT:** The main function of women in ancient Greece was to be wives and mothers. In fact, marriage was the essential step to bring to the world legitimate citizens, an essential element to perpetuate the socio-political system. After childbirth, which implied a high risk for the life of both the mother and her offspring, breastfeeding was the second link that fostered affection and respect in the maternal-filial relationship. Based on the premise that in societies of antiquity religion is inseparable from the personal and public life of individuals, it is intended to show how breastfeeding is made visible in the divine world.

**PALABRAS CLAVE:** lactancia, ciudadana, Hera, Heracles, respeto, afecto, responsabilidad, obligación

**KEYWORDS:** breastfeeding, (female) citizen, Hera, Heracles, respect, affection, responsibility, obligation

## 1. Introducción

Antes de adentrarnos en la temática central de nuestro estudio, consideramos importante ofrecer unas sencillas pinceladas sobre el contexto en que vamos a analizar el proceso de la lactancia y la problemática que presenta. Nos centraremos en dos ámbitos de la femineidad: el divino y el humano. Dos planos que, en la antigüedad griega, se mostraban intrínsecamente unidos por la dependencia recíproca entre unas y otras; las humanas en el desarrollo de sus funciones tenían muy presente el imprescindible respeto a las diosas y éstas solo “sobrevivirían” mientras se creyese en su poder y se les rindiese culto.

La cronología que abordamos se refiere a los períodos arcaico y clásico (desde mediados del siglo VIII hasta el IV a. C), cuando la Hélade se estructura políticamente en *poleis*, ciudades estado independientes, que se definen, entre otros aspectos, en función de un territorio, un sistema político y un ejército. El motor de estos pequeños estados era la ciudadanía integrada por varones, mayores de 18 años, que habían nacido o bien de padre ciudadano, o bien de padre y madre ciudadanos. Su principal función era formar parte del ejército y participar en las decisiones políticas; es decir, las mujeres no ejercen como tales, ya que ambas esferas les están vetadas, y su mayor contribución es la transmisión de esa ciudadanía. Las ciudadanas eran educadas para ser esposas y madres, siendo el matrimonio un trámite que permitía la reproducción en el marco legítimo, ese que tiene un carácter exclu-

\* Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D+I (financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por la profesora Rosa Cid López de la Universidad de Oviedo) titulado: “Maternidades y familias: permanencias, cambios y rupturas en la historia. Entre las sociedades antiguas y contemporánea” (HAR 2013-42371-R).



Received: 07/03/2017  
Accepted: 17/04/2017

sivo por erigirse como el único válido para que se generen tanto nuevos ciudadanos que nutrirán las filas del ejército e influirán en las directrices políticas, como nuevas ciudadanas que permitirán la perpetuación del sistema al traer descendientes a la *polis*. Los ritos que marcan el paso de *parthenos* a *gyne* (de virgen a esposa y de esposa a madre) están dedicados y supervisados por divinidades principalmente femeninas; entre otras, Ártemis, Ilitía, Hera y Deméter. A ellas se les dedicaban festividades, se les realizaban sacrificios y ofrendas para que las condiciones fuesen favorables y para agradecerles el éxito en sus vidas<sup>1</sup>.

## 2. Las mujeres en la Antigua Grecia: humanas y diosas

Nicole Loraux, en una lúcida publicación titulada “¿Qué es una diosa?” (2001), aborda las características de la femineidad de las divinidades, tema que he desarrollado en un trabajo anterior referido a Atenea y Artemis (Reboreda Morillo, 2013a) y que me ha llevado a concluir que, en las diosas olímpicas, la categoría de lo femenino era esencial, aunque adquiriría diferentes dimensiones que en las humanas, al manifestarse a través de una exaltación imposible de alcanzar por éstas. Así, en Atenea se exacerbaba la capacidad suprema de organizar y mantener el orden establecido aplicado al ideal de las *poleis*, rasgo aplicado, a escala, a las mujeres que organizaban sus respectivos *oikoi* y educaban en la primera fase de la infancia a sus hijos e hijas en el respeto a las normas establecidas. En Ártemis se exaltaba la fuerza arrolladora que traspasaba los límites impuestos en el mundo patriarcal, representando ese lado “salvaje” de las mujeres, que los varones se preocupaban de controlar y/o acotar, muchas veces a través de la participación en determinados rituales religiosos exclusivos del universo femenino.

En relación a este aspecto en el plano mitológico, Ártemis está presente en la preparación e iniciación de las niñas al matrimonio; por ejemplo, tras su estancia en el templo de Brauron del Ática pasaban del estado salvaje al civilizado, quedando listas para el matrimonio. En el mes dedicado a Hera solía celebrarse el *gamos*, la ceremonia que sellaba el vínculo matrimonial. En el parto las mujeres precisaban la presencia de Ilitía y el amparo de Ártemis para asegurarse el éxito. Destacamos estos aspectos que imbrican al mundo humano y divino porque se reconocen como las funciones principales de las mujeres; incluso la medicina y la filosofía explicaban la fisiología de su cuerpo en relación a esos cometidos.

No vamos a detenernos en el ritual del matrimonio (Guerchanoc, 2012; Reboreda Morillo, 2017c) porque nos desviaríamos de la línea central, simplemente subrayar que era el paso necesario para la reproducción legítima; de hecho, la ausencia de descendencia, que siempre era achacada a problemas de infertilidad de la mujer (King, 1998), era un motivo que justificaba el divorcio. Podemos, pues, afirmar que la maternidad constituía la principal meta de las mujeres que los varones derivaban del concepto biológico, teoría que fortalecía la necesidad de las *poleis* de la renovación de ciudadanos (Reboreda Morillo, 2010).

## 3. La maternidad humana y la maternidad divina: la reproducción y el parto

La noción de maternidad abarca dos dimensiones; por una parte, la capacidad reproductiva y, por otra, la capacidad de sacar a la descendencia adelante gracias a sus cuidados. Los griegos han aplicado al mundo divino el modelo genealógico de la sociedad humana y sus medios reproductivos son similares, salvo excepciones muy específicas. Además, como subraya Pirenne-Delforge (2005, 2) “la maternidad es una metáfora, la imagen de la solicitud, de la generosidad y de la preocupación hacia sus hijos u otros que necesiten protección” [mi traducción del francés]. Veamos en qué medida ambas directrices están presentes en las diosas. Empecemos por la reproducción, factor que se identifica plenamente con las humanas. Las diosas, en general, conciben a través del acto sexual y para

dar a luz precisan la presencia de Ilitía. También en ellas el parto se asocia con un gran dolor. El ejemplo divino por excelencia es Leto (Rudhardt, 1990), madre de Apolo y Ártemis, cuyo azaroso parto aparece descrito en el *Himno Homérico a Apolo Pítico* datado aproximadamente en el siglo VI a.C. Si el dolor las une, la peligrosidad del momento las separa, ya que para las humanas el mayor temor era el riesgo real de morir, tanto las parterias como las criaturas. A la escasa edad de las madres (Papaikonomou, 2013), hay que añadir las inadecuadas condiciones sanitarias y los escasos conocimientos de obstetricia y ginecología. Cuando una mujer no sobrevivía, las *poleis* del Ática y Esparta permitían un reconocimiento público en su tumba. En Atenas se representaba en la estela la causa de la muerte y en Esparta se incluía en el epitafio. Esta característica las equiparaba (Loroux, 2004), al menos en parte (Demand, 2004), a los varones fallecidos en combate. El parto y la guerra eran las circunstancias exclusivas que podían hacerse explícitas en la tumba. Estas estelas y *lektyos* áticos son casi las únicas referencias iconográficas al parto y siguen el mismo patrón: la parturienta se muestra exangüe, con los cabellos y las ropas revueltas, rodeada de las mujeres que le ayudaron, reflejando el trágico trance que acaba de atravesar (Iriarte Goñi, 2009).

En este momento es importante subrayar que el rasgo más específico de la mujer y que la diferencia hasta la oposición del varón era la maternidad, especialmente referida a los procesos de embarazo, parto, amamantamiento y crianza. La idea, ya comentada, es que “una madre no sólo lo es en el sentido biológico, sino también quien alimenta de forma natural y cuida al recién nacido, y lo acompaña hasta una edad avanzada” (Gherchanoc y Bonnard, 2013, 13). La prioridad de esta función social y cultural también se justifica en los tratados médicos (King, 1998) y filosóficos, a través de una lectura de los fluidos femeninos que defiende la transformación de la sangre menstrual y del alimento en leche materna; esta noción de conversión es ilustrativa del destino del cuerpo de la mujer (Bodiou, 2011). Además, también, la filosofía defiende que en la maternidad se alcanza el perfecto equilibrio fisiológico; se trata de un ciclo positivo para la salud de las mujeres que se inicia en la menstruación y finaliza con la lactancia, entre ambos procesos el coito, la maternidad y el parto (Pedrucci, 2013a). Es evidente que para el imaginario griego el estado ideal de la mujer era el embarazo, alcanzando un equilibrio perfecto, en el que no precisa eliminar en la menstruación el exceso de líquidos, porque estos eran empleados para nutrir al feto que se desarrolla en su interior (Tognazzi, 2008; Pedrucci, 2013b).

En principio, el papel predominante en la concepción es asumido por el varón que produce la semilla masculina; progresivamente se va aceptado la existencia de otra semilla femenina, aunque sin unanimidad sobre su papel activo, siempre de menor potencia que la del varón. Aristóteles<sup>2</sup> establece un sistema binario en el que la parte femenina asume connotaciones negativas en relación a la masculina (respectivamente fría/húmeda/izquierda y cálida/seca/derecha). En el proceso de la concepción el varón es activo y la mujer es pasiva. Tanto en los *Tratados Hipocráticos* como en la obra de Aristóteles, se afirma que el esperma y la leche son derivados de la cocción de la sangre; la naturaleza cálida del varón va a permitirle transformar la sangre en el residuo más perfecto, el semen, identificado con la potencia (Bodiou, 2011). La unión de la semilla masculina y femenina en el útero, es decir, la concepción, así como, la primera etapa de crecimiento, son posibles gracias a la coagulación que permite el paso de uno o varios líquidos a un elemento sólido (Demont, 1978), proceso que Aristóteles<sup>3</sup> identifica con la leche cuajada y que veremos en el apartado específico de la lactancia. El órgano principal de la mujer en la medicina hipocrática es el útero que, al estar en contacto por un canal con el seno, permite el paso de la leche (Bodiou, 2011).

Todas estas conversiones de fluidos son solo aplicables a las mujeres humanas, ya que las

divinidades no tenían sangre, por sus venas corría otro líquido denominado “ícor” que, en consonancia con el néctar y la ambrosía con que se alimentan, no se caracteriza por ser un elemento contaminante. Otra gran diferencia entre unas y otras es el desarrollo de la función maternal, a la que como vimos, las ciudadanas están directamente avocadas. En realidad, la única diosa olímpica que destaca por sus cualidades maternas es Deméter, cuyos principales mitos y ritos se desarrollan en torno a su relación con Perséfone y el episodio del rapto de Hades, que provocan en su madre la desesperación y la búsqueda angustiada que sólo finaliza con el reencuentro. Todos los datos de este mito son descritos, de forma magistral, en el *Himno Homérico a Deméter* (Bruit Zaidman, 2013). Esta constancia del amor maternal es más potente si la ponemos en relación con la práctica ausencia de rasgos maternos en el resto de las olímpicas, una prueba más de que más allá de sus características individuales, las diosas encuentran su significado pleno en la complementariedad y oposición con el resto de sus congéneres. Así, tres de ellas son férreas defensoras de su virginidad (Atenea, Ártemis y Hestia), aunque ello no implique que no desempeñen tareas *kourotropicas*. Por su parte, Hera, en quien nos detendremos al referirnos la lactancia divina, aunque garante del matrimonio y de la descendencia legítima, no destacaba por sus rasgos maternos. Mientras que Afrodita, representante del amor erótico, si bien muestra cierta preocupación por el bienestar de sus descendientes, como el héroe Eneas, no asume como bandera las responsabilidades de la maternidad. Veamos si esta dicotomía se mantiene también en el ámbito de la lactancia.

## 4. Lactancia humana, lactancia divina

### 4.1. Mujeres humanas

Empecemos este apartado por definir, en los habitualmente coincidentes términos médicos y filosóficos, cómo se entendía el origen de la leche materna, idea que sin duda nos llevará de nuevo a conceptos sociales y culturales sobre la mujer en la antigüedad griega. Una vez que el bebé nacía, el proceso de “conversión” continuaba su curso, en función de las necesidades del nuevo ser; de este modo, la sangre menstrual que se había convertido en alimento para el feto, se transformaba en leche<sup>4</sup>, en un proceso de cocción<sup>5</sup>. Ello es factible por la conexión que establecía entre los órganos reproductores, especialmente el útero, y el pecho, que, en el caso de las mujeres, se consideraba uno de los órganos que retenía más humedad (Bodiou, 2011). Existía otra teoría complementaria sobre la producción de la leche materna a partir de la digestión de los alimentos: la matriz, voluminosa por el tamaño del feto, presionaba al vientre cuando estaba lleno y la parte más grasa de los alimentos y de los líquidos sufría una cocción especial por el calor de la matriz y llegaba a las mamas como leche<sup>6</sup>. Volvamos al proceso natural de los humores femeninos de la sangre a la leche, dos secreciones que Bodiou (2011) califica de “hermanas” por que comparten la misma fuente o de “madre e hija”, una (la sangre) en el origen, que engendra a la otra (la leche). A pesar de esta fuerte proximidad, la aparición de ambas juntas se convertía en un terrible presagio. Quizás el ejemplo más evidente sea el que describe Esquilo en *Las Coéforas*, donde Clitemnestra se refiere a un sueño premonitorio en el que su hijo Orestes era una serpiente que amamantaba de un seno que expulsaba sangre (Damet, 2011). Sin duda en esta terrible visión se anuncia el inminente matricidio en venganza por el asesinato de su padre. Las fuentes clásicas transmiten incluso la idea de una congestión de sangre en las mamas femeninas es un anuncio de locura<sup>7</sup>.

Otra derivada de la conexión entre la sangre y la leche es la asociación de las mujeres lactantes con la contaminación. Aunque no son demasiado abundantes, se constata alguna prohibición para realizar determinadas actividades religiosas. Una inscripción del siglo III

a.C., procedente de Licosura (Arcadia), especifica: “No podrán ser iniciadas en los Misterios de Despoina las mujeres en cinta o lactantes...” (Ducate-Paarmant, 2005, 37). Dillon (2002, 250) atribuye este dictado a una causa de “lógica oposición”, ya que los ritos a esta diosa se relacionaban con la fertilidad, no tenía sentido la presencia de quien acababa de dar luz o estaba amamantando.

Las propiedades de la leche materna se consideraban fundamentales para el crecimiento de los recién nacidos y todos los datos apuntan a que, independientemente de la clase social, salvo imposibilidad, las mujeres de la antigua Grecia amantaban a su descendencia. Esta idea fue cuestionada porque entraba en conflicto con la habitual figura de la nodriza, muy presente en las fuentes antiguas, y que suele identificarse con la mujer que nutre con su leche a una criatura ajena. Además de esta tarea, se encargaba del cuidado y educación del pequeño. Esta situación no es la que se documenta en la Hélade, al menos en las épocas arcaica y clásica, donde, como veremos a continuación, las fuentes especifican un reparto de tareas entre madres y nodrizas, siendo la primera la encargada de la lactancia. Esta separación de roles era efectiva en las clases elevadas, Aristófanes muestra que en el demos de Atenas la madre asumía todos esos roles: lactancia, cuidado de los niños y educación (Vilatte, 1991).

Los primeros datos se remontan a los poemas homéricos donde Euriclea se erige como la nodriza por excelencia, primero de Odiseo y, después, de su hijo Telémaco<sup>8</sup>. Es evidente su estrecha relación con los miembros de la familia y de forma muy especial con los niños, que mantiene cuando se hacen adultos. Su tarea se relaciona con los cuidados y la educación, actividades que en la Hélade se englobaban bajo los nombres de *titthe* y *tropos*. Su imposibilidad de amamantar se deriva de su virginidad. Otra característica habitual en la literatura sobre las nodrizas es su elevada edad, como ocurre cuando Deméter, caracterizada como una anciana, asume en Eleusis esta tarea con el hijo del rey, subrayándose, de forma específica, su incapacidad para amamantar<sup>9</sup> (Dalmon, 2015). La misma situación de no lactantes se describe en las tragedias, donde se resalta una dedicación al cuidado y educación, ejercida con una gran dosis de cariño (Vilatte, 1991), responsabilidad, prudencia y fidelidad (Molinos Tejada, 2005).

Por lo tanto, es mayoritaria la interpretación de que las madres eran las encargadas de amamantar a su descendencia. Diversos textos clásicos confirman esta relación directa que se remonta a Homero. En la *Ilíada*, una Hécuba desesperada lanza su súplica a Héctor, en un momento extremo, cuando se enfrenta a Aquiles y a una muerte inminente (Míguez Barciela, 2017). Sus palabras son las siguientes:

“Su madre, a su vez, desde el otro lado gritaba de dolor vertiendo lágrimas, y con una mano soltó su seno, con la otra levantó un pecho y, entre lágrimas, le dijo aladas palabras: Héctor, hijo mío, respeta este seno y apiádate de mi persona, si es que alguna vez te di mis pechos, olvido de tus cuitas. Acuérdate de ellos, hijo mío, y rechaza a ese hombre devastador, manteniéndote dentro del muro y no te adelantes a hacerle frente”<sup>10</sup>.

Salman-Mitchell (2012) analiza este gesto de mostrar el seno, íntima parte del cuerpo en el contexto de un poema bélico orientado al género masculino, concluyendo que durante la fase de lactancia se percibe el pecho como un medio de alimentación. Una vez pasado este periodo, los senos tienden a ser sexualizados, como elementos de belleza femenina y feminidad, dejando de lado su simbología de la maternidad.

Similares referencias encontramos en la tragedia, donde la desesperación por la muerte inminente de su hijo vuelve a ser el motivo que lleva a Andrómaca a recordar la lactancia: “Para nada, pues, envuelto en pañales este pecho mío te alimentaba”<sup>11</sup>. También Antígona lanza una expresión similar ante la visión de la muerte de sus seres queridos: “¿A quién le ofrendo primero estas primicias, el cabello que me estoy arrancando? ¿A los pechos de

mi madre que me amamantaron con su leche o a los mutilados cadáveres de mis difuntos hermanos?"<sup>12</sup>. En la misma obra, Antígona utiliza su seno y el recuerdo de la lactancia para suplicar a sus hijos que cesen en su enfrentamiento mutuo<sup>13</sup>, acción que puede interpretarse como para llevarles el recuerdo de que comparten los mismos fluidos, no sólo la sangre, tal y como afirma Aristóteles<sup>14</sup>, sino también la leche (Damet, 2011). Por lo tanto, asistimos a diversos escenarios en los que una madre desesperada recuerda al hijo sus sacrificios, en general el parto y la lactancia, con el objetivo de hacerle cambiar de actitud.

Es curioso que el otro momento en el que el seno femenino ocupa un lugar relevante es la muerte, especialmente si el fallecido es un hijo. Las mujeres, acompañando el lamento fúnebre, se golpean y laceran sus pechos simbolizando el dolor que atraviesan (Molas Font, 2017).

En otro contexto diferente, Lisias en el discurso de *Defensa por el asesinato de Eratóstenes* recoge como prueba de la armonía que reinaba en la familia y de la excelencia de la esposa, el hecho de que cuando nació su hijo era amantado por su madre<sup>15</sup> (Salman-Mitchell, 2012). En *La Samia* de Menandro<sup>16</sup> también se alude, como síntoma de normalidad, a una madre que da el pecho a su pequeño. La *República* de Platón ofrece información sobre el hábito de la lactancia materna. Entre las características de su "ciudad ideal" que persigue una comunidad homogénea, defiende que los recién nacidos deben ser separados de sus madres y educados por magistrados quienes: "conducirán a las madres a la guardería cuando estén los pechos henchidos, poniendo el máximo ingenio para que ninguna perciba quién es su hijo"<sup>17</sup>. El filósofo no cuestiona la lactancia de las madres, pero determina su carácter colectivo y aleatorio; así, aunque preserva su función simbólica, suprime los estrechos lazos afectivos que genera, sin duda en un claro intento de restarles el protagonismo e influencia habituales (Ernoult, 2009). Para finalizar este argumentario, un dato "en negativo": los escritores helenos, a diferencia del romano Sorano, nunca denunciaron la falta de disposición de las madres a amamantar a su descendencia. Pensamos que es factible deducir que se debía a que era una práctica predominante en todas las clases sociales.

Es también significativa la información que nos llega sobre la preocupación de las mujeres por tener suficiente leche para alimentar a su descendencia. Así, por ejemplo, utilizaban amuletos de galatita: "la misteriosa piedra de leche", material al que se atribuían propiedades beneficiosas para favorecer la abundancia de leche, a veces la llevaban al cuello con un hilo de lana de oveja fértil y otras, tras pulverizarla y mezclarla con agua o hidromiel, se la bebían (Dasen, 2003 y Pedrucci, 2013a). También es probable que los pechos de arcilla que se documentan como ofrenda en algunos santuarios tengan relación con este mismo tema, aunque podría tratarse igualmente de un exvoto que evoque la cura alguna enfermedad.

La justificación ideológica de la lactancia materna deriva de la idea de que a través de la leche se transmitían no sólo características genéticas, sino también éticas y culturales. Recordemos que el origen del proceso se encontraba en la sangre del padre que se había convertido en esperma, elemento fundamental de la concepción y por lo tanto de la transformación de la sangre menstrual en alimento para el feto y finalmente en leche (Ducate-Paarmant, 2005; Pedrucci, 2013a).

Si bien, tal y como hemos visto, en las fuentes escritas encontramos referencias a la lactancia materna en distintos contextos, no sucede lo mismo en el registro iconográfico de la antigüedad griega, ya que, al menos hasta la época helenística, esta temática está prácticamente ausente, al menos en lo que se refiere al continente, con algo más de presencia en el sur de Italia y Sicilia. Lissarrague (2001) defiende que el funcionamiento biológico de las mujeres no es un asunto de interés para los pintores de vasos. Contamos

con alguna excepción significativa de un vaso ático que, aparentemente, describe una escena familiar con una madre sentada amamantando a su bebé, acompañada por su esposo y la nodriza. El tema abandona la cotidianeidad cuando leemos en la inscripción que la mujer es Erífile quien, tras ser sobornada con un collar, convence a su esposo Anfiaraos de que participe en la guerra contra Tebas, enviándolo a una muerte segura. Antes de fallecer, el marido reclama a sus hijos venganza y será Alcmeón, el bebé lactante, quien cometa el matricidio. Es evidente que la imagen está presagiando un escenario muy distinto a la armonía del hogar que expresaba Lisias, anunciando muerte y destrucción. Bonfante (1997) identifica esta imagen con la *Iliupersis* atribuida al pintor Polignoto, que retrataba a Andrómaca con su hijo Astianax al pecho<sup>18</sup>. Podemos concluir que la excepción de las ambas escenas tiene el objetivo de enfatizar el horror futuro. Otros contextos se asimilan al universo mítico, como sucede con la escultura, probablemente funeraria, del siglo VI a.C., localizada en Megara, Sicilia, de una mujer amamantando a dos bebés y que ha sido identificada como Noche, la nodriza de Sueño y Muerte<sup>19</sup>. Frente a la opinión prácticamente unánime, Bonfante (1997) defiende que la ausencia de representaciones es un reflejo de la vida real, al menos de la aristocracia que, afirma, raramente amamantaba a sus criaturas.

## 4.2. Mujeres divinas

¿Qué sucede en el contexto divino? ¿Es posible trasladar la tarea de amamantar de las humanas a las diosas? Ya comentamos cómo ambas maternidades presentaban una serie de similitudes y diferencias; analicemos qué datos manejamos con respecto a la lactancia, que, como veremos, no son demasiado abundantes.

El primer problema deriva de que los mitos referidos a las divinidades olímpicas no suelen recoger relatos que describan su infancia, y menos que transcurra junto a sus madres. En general, las Ninfas asumen el papel de nodrizas; ellas reciben al niño, divino o humano, de su madre; en este gesto se simboliza su integración en la sociedad divina; el mismo papel que realizaban las mujeres que ayudaban en el parto en la sociedad humana, con un ritual en el altar de Hestia. Los *Himnos Homéricos* constituyen una fuente primordial a la hora de definir el papel que desempeñan las diosas entorno al recién nacido. A continuación, destacamos los rasgos principales.

Ya comentamos que Deméter aparece fuertemente vinculada a su hija Perséfone, pero a pesar de su papel emblemático en relación a la maternidad, nunca se asocia directamente a la lactancia. Incluso cuando ejerció de nodriza de Belerofonte, se comentaba abiertamente su imposibilidad de amamantar, aunque como destaca Pirenne-Delforge (2010) se emplea para definir su actividad el verbo *tithenéomai* que significa “amamantar, dar el pecho a”, pero que en este contexto concreto ha adquirido un sentido general referido a los cuidados reservados a los pequeños. A pesar de ello, la referencia al alimento se vuelve esencial en el proceso de inmortalización que lleva a cabo la diosa con el pequeño. Aunque no mama, los cuidados inmortales, frotarle con ambrosía y ponerle en contacto con el fuego, palían ventajosamente esa ausencia de leche materna y favorecen un crecimiento excesivo que alerta a la madre, que interviene y, temerosa, paraliza las acciones de la diosa. Al hablar del parto aludimos a que Leto encarnaba los dolores implícitos en el nacimiento. Tras las penurias provocadas por los celos de Hera, primero nace Ártemis que, inmediatamente, ya como adulta, ayuda a su madre en el nacimiento de su hermano gemelo. De forma específica se indica “no amamantó su madre a Apolo”<sup>20</sup>, sino que fue entregado a la Ninfa Temis, quien lo nutre con néctar y ambrosía e inmediatamente se hace adulto. También Hermes, casi el único dios del que se describen acciones de su infancia se asocia a la ambrosía, producto muy abundante en la cueva de su madre, aunque para argumentar su inocencia, en consonancia con su corta edad, él mismo afirma que sólo le interesa “el sueño, la leche de su madre, los pañales y los baños calientes”<sup>21</sup>. Quizás

como afirma Dalmon (2015) se nutra de leche y ambrosía, al convivir y recibir los cuidados de una madre que es Ninfa y, por lo tanto, aunque longeva, no es inmortal. Dionisos que procede de una mortal, pero “nace” del muslo de Zeus, donde ha sido depositado para que finalice el desarrollo fetal cuando su madre ha muerto, es inmediatamente confiado a las Ninfas (Vilatte, 1991).

En realidad, hay otro dato que es preciso tener en cuenta: para las divinidades el alimento no es en absoluto una necesidad, la ingestión de néctar y ambrosía, más que necesaria para su organismo, es uno de los usos que las diferencian de los simples humanos; por este mismo motivo incluso de pequeños, no precisan la leche materna. Sin embargo, el mito describe cómo el bebé Zeus es nutrido por la leche de la cabra Amaltea (Pedrucci, 2017b), siendo una excepción significativa que además se vincula al dios más importante del panteón olímpico, recordándonos la imposibilidad de asociar normas estrictas en cuanto a mitos se refiere. Sin dejar el ámbito de la ambigüedad, tampoco resulta totalmente válida la ecuación de virginidad e incapacidad para amamantar, como demuestra Pedrucci (2013a) para los casos de Atenea y Ártemis. En la primera, la excepción se manifiesta en determinadas fuentes escritas<sup>22</sup> y en la diosa cazadora en la controvertida iconografía de la “Artemis efesia” cuyo busto está cubierto de protuberancias, interpretadas, mayoritariamente, como mamas, quizás por esa vinculación ya comentada de la diosa con las mujeres en momentos cruciales. Este dato nos permite enlazar con el tema de la iconografía de la lactancia divina y pasar al análisis del singular caso de Hera y Heracles.

En el siglo IV a. C. en el sur de Italia y Sicilia se registran algunas imágenes tardías, con carácter bastante excepcional, de dos diosas lactantes. La primera es Afrodita amamantando a Eros (Bonfante, 1997), cuya representación podría estar justificada en la complementariedad con la temática de la atracción y el erotismo, más que como símbolo maternal (Rudhardt, 1990).

La otra excepción, en la que nos detendremos con más detalle, es el caso singular de Hera y Heracles, diosa y héroe, a quienes el mito hace confluir en unas circunstancias complejas y que, a mi entender, vienen marcadas por la lactancia. Consideremos los aspectos más significativos<sup>23</sup>.

Es importante subrayar que Heracles es hijo de una relación extramatrimonial de Zeus con una mortal, Alcmena, y que, como era habitual, Hera, su esposa y defensora del matrimonio y de la descendencia legítima, va a convertirlo en objeto de persecución. Además, Heracles no es para Zeus un simple hijo<sup>24</sup>, sino que ya desde la concepción se esfuerza porque alcance un carácter singular que supere las barreras de la humanidad. El rechazo de Hera a esta idea se manifiesta incluso antes de nacer, frustrando el deseo de Zeus de convertirlo en rey, con una artimaña que demuestra su poder: retrasa el nacimiento de Heracles y adelanta el de Euristeo, quien asume el papel real destinado al héroe<sup>25</sup>. En relación con el tema de la lactancia destacamos un mito singular, documentado en las fuentes escritas e iconográficas. Diodoro<sup>26</sup> describe cómo Hera, a instancias de Atenea, ofrece la leche de su pecho al bebé Heracles quien, a causa de su fuerza, daña en el seno a la diosa. Ella, consciente, solo entonces, de su personalidad, lo aparta bruscamente. Esta versión con pequeñas variantes, en las que, en vez de Atenea, se atribuye a Zeus o a Hermes la responsabilidad del engaño, es recogida por Pausanias<sup>27</sup>, Eratóstenes<sup>28</sup> e Higino<sup>29</sup>. Los dos últimos añaden que, en la brusca interrupción, el seno de la diosa siguió vertiendo leche originando la Vía Láctea. La iconografía que retrata el momento de la lactancia, en su mayoría es tardía y está localizada en Etruria. A la singularidad del evento se corresponde una gran atención de las investigaciones desde el siglo XIX<sup>30</sup> continuando hasta la actualidad<sup>31</sup>. A nivel iconográfico encontramos otra peculiaridad como

es que el héroe sea representado, siempre lactando, con diferente edad: como un bebé, concordando con el relato mencionado<sup>32</sup>, como un joven<sup>33</sup> y como un adulto barbado<sup>34</sup>.

Varios aspectos muy excepcionales se recogen en este mito. En la antigua Grecia no es usual la representación de la lactancia, ni que una diosa diferente a Afrodita muestre su seno. Por otro lado, la lactancia no es una actividad que se le atribuya a las divinidades. Curiosamente esas circunstancias se aúnan en Hera, que no destaca por sus desvelos maternales, y además es descrita amamantando, sin ser consciente de ello, el fruto de una relación ilegítima de su esposo con una simple mortal a quien ella ha convertido en el objeto de persecución. Las fuentes escritas coinciden en que el acto se interrumpe bruscamente por el daño, en principio físico, que el héroe causa a la diosa. No será la única vez que la lesione. La *Ilíada*<sup>35</sup> afirma que, en otra ocasión, Heracles dispara a Hera una flecha en el mismo seno, versión que recogen en el siglo III a. C. Licofrón y los escolios a la *Ilíada* y que ha analizado de forma certera Loraux (2004). En realidad, a partir del episodio de la lactancia la agresividad se constata en una doble dirección (Reboreda Morillo, 2017a), la diosa emprende un acoso despiadado, que va más allá de la humillación y del sufrimiento físico, ella será la responsable no sólo de las doce famosas tareas, sino también del ataque de locura que conduce a Heracles al asesinato de su esposa y sus hijos. Sin duda el objetivo último es causarle la muerte, en un claro afán de destacar su humanidad, por encima de las características singulares. En cualquier caso, esta pretensión no es alcanzada y Heracles sale reforzado, facilitando el camino al cumplimiento del deseo de Zeus de convertirlo en inmortal

Pero la mitología se caracteriza por su complejidad e, intercalados con la violencia, otros episodios crean nuevos nexos de dependencia que había inaugurado la lactancia, como la asignación del nombre definitivo. En el momento de nacer, el héroe había recibido un nombre: Alceo<sup>36</sup> o Alcides<sup>37</sup> y, como era habitual tras una hazaña, sin duda iniciática, adquirió el nombre definitivo: Heracles, que significa “gloria de Hera” con una elevada dosis de ambigüedad interpretativa a la hora de determinar quién sería el sujeto de esa “gloria” (Loraux, 2004), que tanto puede referirse a la fama que el héroe lograrse gracias a la superación de las duras pruebas que Hera le impusiese, como al enaltecimiento de la diosa por la responsabilidad de imponer esas pruebas. Una tensión ambivalente llena de sentido para los griegos. Pienso que, tras la lactancia, ese nombre fortalece la unión y dependencia entre ambos, dos factores que la historiografía identifica como una anticipación de su posterior estatuto divino (Pirenne-Delforge, 2010).

Para la apoteosis, Heracles tiene que superar dos difíciles pruebas, una en la tierra, arder en una pira, y otra en el Olimpo, conseguir el beneplácito de Hera. El fuego permite al héroe traspasar el umbral de la inmortalidad y es dirigido por Atenea al Olimpo. Contra todo pronóstico la relación sufre un giro y la violencia es sustituida por complicidad y colaboración, eliminando tanto las ambigüedades, como las competencias.

Nada mejor que las palabras de Diodoro para ilustrar esta nueva realidad:

“Después de su apoteosis, Zeus persuadió a Hera para que adoptase a Heracles como hijo y le diese el afecto maternal durante todo el resto de los tiempos. Esta adopción se realizó, dicen, del modo siguiente: Hera se subió al lecho y, tras atraer junto a su cuerpo a Heracles, dejó que se deslizara al suelo a través de sus vestidos, imitando un verdadero nacimiento. Esto es precisamente lo que hacen los bárbaros cuando quieren adoptar un hijo. Después de la adopción, Hera, cuentan los mitos, unió a Heracles en matrimonio a Hebe”<sup>38</sup>.

Dos aspectos son fundamentales: la simulación del parto, que interpreto como el tercer eslabón de la cadena, y el matrimonio entre Heracles y su hija Hebe, “la Juventud”, la cuarta faceta que sella definitivamente la relación materno-filial que inauguró la lactancia.

Aunque de forma resumida, pienso que ha quedado en evidencia la complejidad de la relación que el mito establece entre Hera y Heracles, donde entiendo que el gesto de la lactancia ha sido definitorio en la trayectoria. La opinión historiográfica mayoritaria,

con ciertas variantes, lo interpreta como el pronóstico de la inmortalidad a través de la adopción (Minervini, 1854; Bayet, 1926; Brillante, 1992), que identifica a Hera como madre legítima y definitiva. Por su parte Pedrucci (2013a y 2017a) defiende que la lactancia y la simulación del parto legitiman al hijo bastardo que llega al Olimpo. Para Bonfante (1997) la diosa prepara su presentación en el Olimpo, ya que a través de la leche le transmite la inmortalidad. Brillante (1992) aporta un interesante análisis al detectar que la lactancia sustituye al fuego que facilita la inmortalidad, ya que, en la *paideia* de Heracles, a diferencia de otros héroes, el fuego no está presente. El nexo común es la interrupción brusca de la acción, pero en Heracles no supone el fracaso, sino un reclamo del destino inmortal que le aguarda. La mayor discrepancia la hallamos en Bonfante (1997), que identifica la iconografía de la lactancia de Heracles adulto como puramente itálica y derivada de la influencia fenicia, independizándola de la versión griega del mito.

Finalmente recogemos la opinión de Pirenne-Delforgue (2010), quien defiende que tanto el amamantamiento como el matrimonio con Hebe están asociados a la inmortalidad: el primero anticipa su destino y el segundo, casarse con la juventud resplandeciente, le otorga la permanencia. La iconografía de Heracles lactante como adulto simbolizaría, para esta autora, su agregación a los olímpicos y la legitimación del hijo bastardo. Por mi parte interpreto que, al desempeñar Hera, involuntariamente, una de las funciones más significativas de la maternidad, se establece un vínculo, como ocurría con las humanas, que condicionará ese final conciliador que no ha podido ser desvirtuado por la violencia ejercida en ambos sentidos.

## 5. Conclusiones

En la antigua Grecia, durante las épocas arcaica y clásica, la tarea de amamantar era asumida por las madres, mientras que las nodrizas colaboraban en los cuidados y la educación de los pequeños. Esta información es posible rastrearla en las fuentes literarias, porque la lactancia no era un tema que se considerase digno de plasmar iconográficamente por los artistas; en los casos excepcionales que se representan se vinculan al mito o bien a situaciones que, aparentemente, son cotidianas, pero que anuncian un futuro nefasto.

La medicina y la filosofía explican el proceso de producción de la leche materna a través de una serie de transformaciones que tienen su origen último en la sangre del padre. Una de las razones de la importancia de la lactancia materna radica en que se consideraba la vía de transmitir no sólo características genéticas, sino también éticas y culturales.

El estado biológico más beneficioso para las mujeres era el embarazo y el parto, ya que ambos contextos no precisaban eliminar en la menstruación los fluidos sobrantes porque se transmutaban en alimento, para el feto primero y para el bebé después.

Tanto la lactancia como el parto creaban un fuerte nexo entre las madres y su descendencia, y ellas sacan a relucir los motivos de ese vínculo en momentos de gran desesperación, especialmente si la vida de su hijo o la suya propia está en juego.

Si bien las diosas conciben y dan a luz en el mismo proceso que lo hacen las mujeres, la lactancia no es una práctica habitual entre ellas. En general su descendencia divina no pasa necesariamente por el período de la infancia, haciéndose adultos rápidamente. Además, el alimento desde el primer momento es la ambrosía, sustancia que junto al fuego se aplica a aquellos seres que las diosas desean convertir en inmortales. El papel de las nodrizas es asumido por las Ninfas que, aunque mortales, poseen una longevidad muy superior a las humanas.

El mito de Hera y Heracles, que narra las fuentes escritas y representa las fuentes iconográficas posee unas características peculiares que, a mi entender, vienen determinadas por la lactancia. La relación de violencia que se establece entre el héroe y la diosa tras el suceso de la lactancia no puede imponerse al fuerte nexo que ha generado y que se ve reforzado por el nombre definitivo del héroe. El ciclo se cierra cuando Heracles obtiene su apoteosis gracias a la estrecha colaboración de Hera, que asume por completo su maternidad simulando su parto y consintiendo que Hebe, su hija que encarna la Juventud, se despose con el nuevo dios.

## Bibliografía

- Bayet, Jean (1926) : *Herclé. Etude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule Étrusque*. Paris: E. de Boccard.
- Bodiou, Lydie (2011): "Les singulières conversions du lait maternel à l'époque classique. Approche médicale et biologique", *La femme, la parenté, le politique*. Pallas, vol. 85, pp. 141-151.
- Bonfante, Larissa (1997): "Nursing Mothers in Classical Art", Koloski-Ostrow, Ann Olga, Lyons, Claire (dir.): *Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*. London, New York: Routledge, pp. 174-196.
- Brillante, Carlo (1992) : "La paideia di Eracle", *Héraclès : d'une rive à l'autre de la Méditerranée*. Bruxelles: Bilan et perspectives, pp. 198-225.
- Bruit Zaidman, Louise (2013), "Déméter-mère et les figures de la maternité", *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 11, pp. 93-108.
- Dalmon, Sebastian (2015): "Les Nymphes entre la maternité et courtoisiphie dans les *Hymnes Homériques*", *Cahiers 'Mondes Anciennes'* [On line] vol. 6, consultado el 6 de agosto de 2015. URL: <https://mondesanciens.revues.org/1471>
- Damet, Aurélie (2011): "Le sein et le couteau. L'ambiguïté de l'amour maternel dans l'Athènes classique", *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 34. URL: <http://clio.revues.org/10216>. [doi: 10.4000/clio.10216].
- Dasen, Veronique (2003): "Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain", *Latomus*, vol. 62/2, pp. 275-289. URL: <http://www.jstor.org/stable/4154248>. Consultado el 08/02/2016.
- Demand, Nancy (2004): *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*. London: The Johns Hopkins Baltimore University Press.
- Demont, Paul (1978): "Remarques sur le sens de τρέφω", *Revue des Études Grecques*, vol. 91, 434-435, juillet-décembre, pp. 358-384. [On line] 6, consultado el 10 de febrero de 2016. URL: [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1978\\_num\\_91\\_434\\_4200](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1978_num_91_434_4200).
- Dillon, Matthew (2002): *Girls and Women in classical Greek Religion*. London-New York: Routledge.
- Ducate-Paarmant, Sandrine (2005): "Images de la grossesse en Grèce ancienne. Réflexions sur les modes de pensées et de comportements à l'égard du corps enceint", *Opuscula Atheniensa*, vol. 30, pp. 35-53.
- Ernoul, Nathalie (2009): "Maternité et rôle maternel dans les cités idéales de Platon", Cid López, Rosa (dir.): *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la Antigüedad Clásica*, Oviedo: KRK, pp. 94-112.
- Gherchanoc, Florence; Bonnard, Jean-Baptiste (2013): "Mères et maternité en Grèce ancienne. Quelques éléments historiographiques et pistes de réflexion", *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol.11, 2013, p. 7-27.
- Gherchanoc, Florence: (2012), *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Iriarte Goñi, Ana (2009): "Morir en el parto o el *kalós thánatos* en la Grecia Arcaica y Clásica", Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (eds.): "*Formae Mortis*", *el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 13-24.
- King, Helen (1998): *Hippocrates'Woman. Reading the Female Body in Ancient Greek*. London y New York: Routledge.
- Lissarrague, François (2001): "Una mirada ateniense", Duby, Georges y Perrot, Michele: *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, pp. 207-266.
- Lorau, Nicole (2004): *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Barcelona: El Acantilado.

- (2001): ¿Qué es una diosa?, Duby, Georges y Perrot, Michael: *Historia de las Mujeres*, vol. 1. *La Antigüedad*, Madrid: Taurus, p. 47-87.
- Míguez Barciela, Aida (2017): "Los pechos de Hécuba", Reboreda Morillo, Susana (dir.): *Visiones sobre la lactancia en la Antigüedad. Permanencias, cambios y rupturas, Dialogues d'Historie Ancienne*, supp.19 (en prensa).
- Minervini, Giulio (1854): *Il mito di Ercole che succhia il latte di Giunone*, "Ercole Poppante". Napoli: Memoria Leta Alla reae Accademis Erclanse.
- Molas Font, Maria Dolors (2017): "Senos que alimentan la vida y acompañan en la muerte. Cuerpo y feminidad en la Grecia antigua", Reboreda Morillo, Susana (dir.): *Visiones sobre la lactancia en la Antigüedad. Permanencias, cambios y rupturas, Dialogues d'Historie Ancienne*, supp.19 (en prensa).
- Molinos Tejada, María Teresa (2005): "Madres y nodrizas en la Antigüedad", Pedregal Rodríguez, Amparo y González González, Marta (ed.): *Venus sin espejo. Imágenes de la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK, pp. 57-79.
- Papaikonou, Irini-Despina (2013): "La jeune fille morte en couches. Un cas de maternité précoce, souhaitée ou avortée, d'après les témoignages des sépultures", *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 11, pp.109-144.
- Pedrucci, Giulia (2017a): "Motherhood, Breastfeeding and Adoption: The case of Hera suckling Herakles", Johnston, Patricia; Matrocinq, Attilio; Takács, László (eds.): *Hera and Juno: The Functions of the Goddesses in Prehistoric and Historic Greece and Rome, Symposium Classicum Peregrinum, June 16-19, 2015, Budapest (Hungary)*. Acta Antiqua: Budapest (en prensa).
- (2017b): "Allaitements "transgressifs" dans l'antiquité gréco-romaine", Reboreda Morillo, Susana (dir.): *Visiones sobre la lactancia en la Antigüedad. Permanencias, cambios y rupturas, Dialogues d' Historie Ancienne*, supp.19 (en prensa).
- (2013a): *L'allattamento nella Grecia di época arcaica e classica*. Roma: Scienza e Lettere.
- (2013b): "Sangue mestruale e latte materno: riflessioni e nuove proposte. Intorno all'allattamento nella Grecia antica", *Gesnerus*, vol 70/2, pp. 260-291.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (2010): "Nourricières d'immortalité: Déméter, Héra et autres déesses en pays grec", *Paedagogica Histórica*, vol. 46, pp. 685-697.
- (2005): "La maternité des déesses grecques et les déesses-mères: entre mythe, rite et fantasme", *Clio. Histoire, femmes et sociétés* vol. 21. URL: <http://clio.revues.org/index1452.html>, consultado el 11 de marzo de 2009.
- Reboreda Morillo, Susana (2017a): "La violencia divina. Hera y Heracles: ¿maternidad frustrada?", Gonzales, Antonio, (dir): *Actas del XXXVIII Coloquio del GIREA. Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad. Homenaje a Amparo Pedregal*. Besançon: Presses Universitaires France-Comté (en prensa).
- (2017b): "Allaitement divin; le cas d'Héra et d'Héraclès", Reboreda Morillo, Susana (dir.): *Visiones sobre la lactancia en la Antigüedad. Permanencias, cambios y rupturas, Dialogues d'Historie Ancienne*, supp.19 (en prensa).
- (2017c): "Dialogar con las divinidades en femenino. Espacios y ritos relacionados con la maternidad en la Antigüedad griega", Martínez López, Cándida y Ubric Rabaneda, Purificación: *Cartografía de género en las ciudades antiguas. Memoria y poder de las mujeres*. Granada: Universidad de Granada (en prensa).
- (2013): "Contextos masculinos supervisados por divinidades femeninas", Domínguez Arranz, Almudena (ed.): *Política y Género en la propaganda en la Antigüedad*. Gijón: Trea, pp. 145-166.
- (2010), "El papel educativo de la mujer en la antigua Grecia. Su importancia en el mantenimiento de las poleis", *Saldvie. Estudios de prehistoria y arqueología*, vol. 10, pp. 159-176.
- Renard, M. (1964) : "Hercule allaité par Junon", *Latomus*, vol. 70, pp. 611-618.
- Rudhardt, Jean (1990): "De la maternité chez les déesses grecques", *Revue de l'Historie des religions*, vol. 207/4, pp. 367-388.
- Salman-Mitchell, Patricia (2012): "Tenderness or Taboo. Images of breasts-feeding mothers in Greek and Latin Literature", Hackworth Peterson, Lauren; Salman-Mitchell, Patricia: *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*. Austin: University of Texas Press, pp. 141-164.
- Tognazzi, Giada (2008): "La concezione biologica della donna nel Corpus Hippocraticum: dalla teoría alla terapia", *Genre & Histoire*, vol. 2, [on line] ULR: <https://genrehistoire.revues.org/331>. Consultado el 11 de abril de 2017.
- Vilatte, Silvie (1991): "La nourrice grecque: une question d'histoire sociale et religieuse", *L'Antiquité Classique*, vol. 60, pp. 5-28.

## Notas

1. A nivel formal, he optado por citar las referencias a las fuentes clásicas en nota al pie. Cuando, para ilustrar el argumento, incluyo fragmentos antiguos textuales, he incluido, como es habitual, la persona responsable de la traducción y la edición correspondiente.
2. Aristóteles, *Generación de animales* 1 XX, 727b y 729a.
3. Aristóteles, *Generación de animales* 2, IV, 739b.
4. *Tratados Hipocráticos. Sobre el alimento* 37 y Aristóteles, *Investigación sobre los animales* VII, 3, 30, 583a.
5. Aristóteles, *Generación de animales* IV, 8, 776b.
6. *Tratados Hipocráticos. Sobre la naturaleza del niño* 21.
7. *Tratados Hipocráticos. Aforismos* 5, 40.
8. Homero, *Odisea* I, 427-432.
9. *Himno Homérico. A Deméter* 101.
10. Homero, *Ilíada* XXII, 82-85. Traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso. Akal Clásica: Madrid, 1986.
11. Eurípides, *Las Troyanas* 759. Traducción de Juan Miguel Labiano. Cátedra: Madrid, 2004.
12. Eurípides, *Las Fenicias* 1521-1525. Traducción de Juan Miguel Labiano. Cátedra: Madrid, 2000.
13. Eurípides, *Las Fenicias* 1567-1569.
14. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1161b.
15. Lisias, *Discurso* I, 9-10.
16. Menandro, *La Samia* 265-266.
17. Platón, *La República* V, 460b-c. Traducción de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos: Madrid, 1988.
18. Pausanias X, 25, 9.
19. Hesíodo, *Teogonía* 211-12, 756-9.
20. *Himno Homérico a Apolo* 123. Traducción de Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica de Gredos: Madrid, 1988.
21. *Himno Homérico a Hermes* 266. Traducción de Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica de Gredos: Madrid, 1988.
22. Nonno de Panopolis (XIII 174; XXVII 323; XXIX 338; XL VIII 352; XXVII 113; XLVIII 957) y Teócrito VIII, 36.
23. Este tema ha sido analizado con mayor profusión en (Reboreda Morillo: 2017b)
24. Diodoro IV 9, 2-3.
25. *Ilíada* XIX, 101-105.
26. Diodoro IV 9, 7.
27. Pausanias IX, 25, 2.
28. Eratóstenes, *Catasterismos* 44.
29. Higinio, *Astronomía Poética II*, 43.
30. Minervini (1854).
31. Como significativos citamos los siguientes estudios: Bayet (1926), Renard (1964), Pedrucci (2016) y Reboreda Morillo (2017a y 2017b).
32. Perfumario de Corinto y lekyto de Anzi. Cf. Rennard (1964).
33. Medallón de terracota de Palestrina y espejo de Vulci. Cf. Rennard (1964).
34. Crátera de Villa Giulia en Roma, espejo de Bolonia y espejo de Volterra. Cf. Rennard (1964).
35. Homero, *Ilíada* V, 392-394.
36. Diodoro IV 10, 1.
37. Apolodoro *Biblioteca mitológica II*, 12.
38. Diodoro de Sicilia IV 39, 2. *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Traducción de J.J. Torres Esbarranchn. Editorial Gredos: Madrid, 2004