

# RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación 'Nomos'



Lucio Anneo  
**SÉNECA**  
Instituto de Estudios Clásicos

Suplemento Monográfico Utopía 2007-10

## **Consejo de Redacción**

### **Director**

Francisco Lisi Bereterbide (Universidad Carlos III de Madrid)

### **Secretario**

David Hernández de la Fuente (Universidad Carlos III de Madrid)

### **Comité de redacción**

Lucio Bertelli (Università di Torino)

Miguel Ángel Ramiro (Universidad Carlos III de Madrid)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (Universidad Carlos III de Madrid)

Franco Ferrari (Universidad de Salerno)

Jean François Pradeau (Paris X-Nanterre)

### **Edita**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Universidad Carlos III de Madrid

Edificio 17 “Ortega y Gasset”

C/ Madrid 133 28903 Getafe (Madrid) - España

Teléfono (+34) 91624 5868 / 91624 8559

Fax (+34) 91624 9212

Correo-e: [seneca@hum.uc3m.es](mailto:seneca@hum.uc3m.es)

## La utopía de un mundo sin mujeres en el *Hipólito* de Eurípides

Lic. Hernán Martignone  
Universidad de Buenos Aires

### Introducción

El monólogo de Hipólito (vv. 616-668) en la tragedia homónima de Eurípides es sólo uno de los pasajes que, dentro de la obra conservada, le granjearon al autor su fama de misógino. Debe reconocerse también que nadie como él concedió a la mujer una importancia tan preponderante en las tragedias o, en general, en las representaciones artísticas. De más está decir, a esta altura de los estudios sobre género trágico y teoría literaria, que atribuir al autor los dichos de sus personajes resulta, por lo menos, arriesgado o anacrónico. Así, habrá que ser cuidadosos y analizar el comportamiento de los personajes según el papel que desempeñen dentro de la trama tejida en torno de ellos, prestando atención al desarrollo de los hechos que se suceden a su alrededor, a sus características intrínsecas y a la relación que establecen con los otros.

En el presente trabajo nos proponemos indagar la utopía que Hipólito plantea en su monólogo, tratando de determinar, por un lado, cómo se configura ese microrrelato utópico y, por otro, su influencia en diferentes planos de la obra. La hipótesis de un mundo sin mujeres tiene una raigambre profunda en la cultura griega en general y en la ateniense en particular, y se vincula estrechamente con los conceptos de género, matriarcado y autoctonía<sup>1</sup>. Partiendo de estos últimos, llegaremos al planteo utópico de Hipólito para establecer las relaciones pertinentes entre ellos.

### Los autóctonos

Antes de abordar la tragedia que nos ocupa, cabe detenernos, primeramente, en el concepto de autoctonía, de vital importancia en la representación de lo masculino y lo femenino en Grecia. Presente en Tebas con el mito de los *Spartoi* (“los Sembrados”), forma parte de la historia mítica de Atenas encarnado en Cécrope –considerado normalmente el primer rey del Ática– y en Erecteo o Erictonio –otro ancestro de los atenienses–, ambos nacidos de la tierra y portadores, por tanto, de una parte de serpiente en su cuerpo como marca de ese nacimiento ctónico. La historia de Erictonio, para dar un ejemplo, posee ciertos ribetes interesantes.

---

<sup>1</sup> Cf. Loraux (2000: 1 y ss.).

Cuenta la leyenda que Hefesto, al ver a Atenea, se enamoró de ella y comenzó a perseguirla.<sup>2</sup> En el forcejeo, el dios eyaculó en la pierna de la muchacha, pero ella se limpió y arrojó el semen a la tierra: de allí nació Erictonio. Es importante destacar que se juntan aquí dos divinidades que tienen, precisamente, un origen de algún modo común: ambos nacieron sin mediar la unión de hombre y mujer. Atenea surge de la cabeza de Zeus y es por completo de su padre, como afirma en *Las Euménides* (v. 738); Hefesto, según algunas versiones, habría nacido de Hera, que lo engendró por partenogénesis, sin la intervención de Zeus, pero nació defectuoso (cojo), porque si el varón (Zeus) puede –idealmente– engendrar bien sin mujer, a la mujer (Hera) no le sucede lo mismo. Con esto se asocian, sin duda, las metáforas que consideran a la mujer como un mero recipiente en el que el esperma generador del macho produce la vida. Sostiene Apolo, también en *Las Euménides* (vv. 658-666):

*No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote –sin que por ello dejen de ser extraños entre sí–, con tal que no se lo malogre una deidad. Voy a darte una prueba de este aserto. Puede haber padre sin que haya madre. Cerca hay un ejemplo: la hija de Zeus Olímpico. No se crió en las tinieblas de un vientre, pero es un retoño cual ninguna diosa podría parir<sup>3</sup>.*

La semilla, entonces, es la que engendra y fecunda, como se aprecia en el mito originario de Erictonio. De ahí que, al decir de Loraux (2000: 24), los descendientes del mítico personaje “lograran un doble objetivo proclamándose hijos de la tierra: su identidad como ciudadanos intercambiables y la exclusión simbólica de las madres atenienses de la ciudad modelo y del discurso oficial. Una madre soltera al servicio de la causa de los padres”. Si bien esta situación de la mujer vista en su mera función reproductora se daba en las otras *poleis*, queremos destacarla en el contexto de Atenas puesto que no sólo es el espacio en el que se representa el *Hipólito*, sino que el otro protagonista masculino, además de Hipólito, es Teseo, héroe ateniense por antonomasia.

### El hijo de la Amazona

En el prólogo a cargo de Afrodita, Hipólito es presentado como hijo de Teseo y “vástago de una Amazona” (v. 10)<sup>4</sup>. Esta filiación materna resulta significativa por las implicancias que el mito de las Amazonas tiene para la mentalidad griega: un pueblo gobernado por mujeres que rehusaban las actividades femeninas y el matrimonio con los hombres, a los que sólo

<sup>2</sup> Apolodoro, *Biblioteca* III, 14, 6.

<sup>3</sup> Las traducciones de *Las Euménides* y de *Los siete contra Tebas* utilizadas en este trabajo pertenecen a Bernardo Perea Morales (Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000). Loraux (2000: 3) lo expone así: “Woman is a field to be worked, a furrow to be sown”.

<sup>4</sup> Barrett (1966: 157) sostiene que la ausencia de nombre puede deberse a que los nombres de las Amazonas propuestas por la tradición como madres de Hipólito (Antíope o Hipólita) son métricamente incómodos pero, sobre todo, a que “la descripción es más efectiva” de esta manera.

utilizaban para reproducirse. Este mito dio fuerza a la idea, ya superada, de una etapa matriarcal en la historia de la humanidad<sup>5</sup>. Como explica muy bien Iriarte (2002: 167), los griegos utilizaron el concepto de matriarcado –asociado a lugares imaginarios o semiimaginarios– con el fin de proyectar “un antimodelo cultural de sí mismos para reafirmar su propia imagen de pueblo civilizado”. Hipólito sería, entonces, una suerte de oxímoron andante generado a partir de la unión de opuestos: Teseo (el héroe ateniense emparentado con Erictonio, un autóctono) y la Amazona (una mujer que representaba todo lo que los atenienses despreciaban o temían). Hipólito se encuentra en un lugar por lo menos complicado: por un lado, es considerado un bastardo en función de la ley ateniense de 451/450, por tener una madre extranjera;<sup>6</sup> por el otro, cabe conjeturar que sería despreciado por ella puesto que las Amazonas tenían por costumbre deshacerse de sus hijos varones y conservar a las mujeres. Veremos, pues, cómo influye todo ello en la conformación de la utopía que desarrollará el favorito de Ártemis, con tono de queja, en su primer monólogo.

### Hipólito, utopista

Hipólito, tras enterarse por boca de la nodriza de la pasión que Fedra siente por él, comienza su monólogo –que abarcará poco más de cincuenta versos– con una queja dirigida a Zeus y desarrollará su utopía de un mundo sin mujeres. Según Barrett (1966: 276), “este tipo de protesta contra el orden establecido de las cosas y las sugerencias (a veces serias, a menudo fantásticas) de lo que podría haber sido un orden mejor conforman un motivo común en la obra de Eurípides” y encuentran su lugar ideal en el contexto de soliloquios como éste (vv. 616-624):

Ιπ. ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν  
 γυναῖκας εἰς φῶς ἡλίου κατώικισας;  
 εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι γένος  
 οὐκ ἐκ γυναικῶν χρῆν παρασχέσθαι τόδε,  
 ἀλλ' ἀντιθέντας σοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοῦς  
 ἢ χαλκὸν ἢ σίδηρον ἢ χρυσοῦ βάρος  
 παίδων πρίασθαι σπέρμα, τοῦ τιμήματος  
 τῆς ἀξίας ἕκαστον, ἐν δὲ δώμασιν  
 ναίειν ἐλευθέροισι θηλειῶν ἄτερ.<sup>7</sup>

*(Oh Zeus, ¿por qué, por cierto, como un falso mal para los seres humanos enviaste a habitar a las mujeres hacia la luz del sol? Pues si querías sembrar una raza mortal, no era preciso producirla a partir de mujeres, sino que los mortales –habiendo colocado en tus*

<sup>5</sup> Cf. Iriarte (2002: 19-26) y Tyrrell (2001: 61-88).

<sup>6</sup> Cf. Harrison (1998: 61 y ss.) y Just (1994: 61).

<sup>7</sup> En el texto griego hemos seguido la edición oxoniense de Barrett (1966).

*templos bien bronce, bien hierro, bien el peso de oro– podían comprar semilla de hijos, cada uno del precio de su ofrenda, y habitar en casas libres sin hembras).*

Extirpar, entonces, del mundo la raza de las mujeres (el γένος γυναικῶν del que hablaba Hesíodo, proveniente de Pandora<sup>8</sup>) es la propuesta de Hipólito, enraizada para Loraux (2000: 24) en el nivel del pensamiento mítico de los hombres griegos, quienes se proponían “encerrar a las mujeres en un γένος siempre listo para ser separado (...), una fructífera operación del imaginario masculino que abría el campo para la fantasía invertida –seguramente la verdadera– de una reproducción que, en último término, no tendría necesidad de mujeres”. Una idea muy similar a la anterior había sido puesta por Eurípides en boca de Jasón (*Medea*, vv. 573-575) pocos años antes:

*Los mortales, en efecto, deberían engendrar hijos de algún otro lugar y no tendría que existir la raza femenina; y así no habría ningún mal para los seres humanos.*

Iriarte (2002: 130) señala al respecto que la imagen del nacimiento de Atenea, recreada frecuentemente por los artistas griegos, “es uno de los síntomas del deseo de dominar la procreación que atenazó a los griegos, preocupados como estaban por su dependencia de las mujeres a la hora de inmortalizarse como especie”. La imaginaria sociedad amazónica, un espejo de esta situación, generaba, para el pensamiento del hombre griego, únicamente madres solteras e hijos bastardos: el triunfo de una sociedad femenina tal constituía “su fantasma más acariciado y temido: la posibilidad de sucumbir a un gobierno femenino que lo convirtiera en puro objeto reproductor”<sup>9</sup>.

### Utopía en acción

Veamos, entonces, cómo se conforma discursivamente este microrrelato utópico de Hipólito, una vez analizadas sus condiciones de enunciación. Después de los dos primeros versos –la invocación a Zeus, con un verbo en aoristo del indicativo (κατώικισας, v. 617), da cuenta del orden imperante– se introduce la posibilidad de otro mundo, de otro orden, a través de una proposición condicional (encabezada por εἰ) y de una pequeña narrativa (con el significativo verbo χθῆν<sup>10</sup>, que volverá a aparecer poco después en otra propuesta utópica de Hipólito para las mujeres), que resulta fundamental según Trousson (1995: 61) para la configuración del relato utópico propiamente dicho<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Teogonía*, 590. Cabe destacar que, para Hesíodo, Pandora no es la madre de la humanidad, sino sólo de la raza de las mujeres.

<sup>9</sup> Iriarte (2002: 159).

<sup>10</sup> Sobre los valores de este verbo, véase Barrett (1966: 276).

<sup>11</sup> De ahí que él considere como propiamente utópico el relato que Platón hace de la Atlántida en *Critias* y *Timeo*, por ser narrativo, y no las propuestas más teóricas de *República* y *Leyes*.

No es casual que Hipólito hable, en su invocación a Zeus, del envío de las mujeres hacia la “luz del sol” (es decir, hacia el mundo de los hombres): en el mito que Aristófanes cuenta en *El banquete* de Platón, el varón nace del sol (mientras que la mujer lo hace de la tierra). En la condición que inmediatamente después desarrolla Hipólito (“Si querías sembrar una raza mortal, no era preciso producirla a partir de mujeres”) se ve sin embargo que, como señala Loraux (2000: 3), no sólo es importante el origen, sino también la cuestión de la posteridad, de la continuidad: cómo hacer para perpetuar el ciclo de la reproducción, ya que se trata de una raza de seres mortales, con sus generaciones y sus muertos. El mito de la autoctonía sirve para legitimar la constitución del varón como ciudadano<sup>12</sup>, pero es necesario explicar también la presencia de las mujeres y darles una función, que será básicamente la de (re)producir ciudadanos.

Tanto la compra de semilla como la invocación a Zeus remiten a Hesíodo y a su relato de la creación de la mujer (Zeus envió a Pandora como castigo a los hombres) y del mito de las edades<sup>13</sup> (aludido en los metales que serían utilizados para pagar la simiente de hijos). Dos momentos hesiódicos nos interesa destacar en particular en relación con esto: la mujer presentada como un mal para los hombres (un bello mal, según Hesíodo) y el hecho de que el varón debe aprender a convivir con ella<sup>14</sup>. Ese aprendizaje –o, mejor, esa tolerancia– está en el centro de *Hipólito* y es lo que desata doblemente el conflicto.

### Mujeres de su casa

Por un lado, se dice que Hipólito “rechaza los lechos y no toca las bodas” (v. 14) y que saluda de lejos a Afrodita (v. 102), como si reconociera –antes de haberlo experimentado– que las mujeres con las que no ha tenido contacto y que sabe despreciadas en el mundo en el que habita son peligrosas, como si conociera (y al mismo tiempo no conociera) las palabras de Hesíodo (vv. 600-610):

*De tal modo, como mal para los hombres mortales, a las mujeres dispuso Zeus que resuena en lo alto, copartícipes de las acciones difíciles; y otro mal les procuró en vez del bien: quien huyendo del matrimonio y los actos notables de las mujeres no quisiera casarse, alcanzaría una penosa vejez a falta de una compañera en la vejez; y quien no falto de sustento vive, al perecer, los bienes se reparten los parientes. Pero a quien le llega el destino del matrimonio y consigue una esposa atenta, adaptada a sus entrañas, para ése por siempre lo malo con lo bueno se iguala constantemente.*<sup>15</sup>

<sup>12</sup> No hay testimonios, dice Loraux (2000: 7), de relatos míticos griegos que hablen de mujeres autóctonas.

<sup>13</sup> Sobre las similitudes y diferencias entre la utopía y otros tipos de géneros o modos similares como la “edad de oro”, véase Trousson (1992).

<sup>14</sup> Para otras relaciones con Hesíodo, véase Martignone (2003: 194-195).

<sup>15</sup> La traducción de *Teogonía. Trabajos y días* pertenece a Lucía Liñares (Buenos Aires, Losada, 2006).

Esta falta de aceptación del orden establecido por parte de Hipólito puede explicarse, en primera instancia, por el momento particular que atraviesa: la adolescencia, el paso de la pubertad a la adultez (de ahí la relación que establece con Ártemis, diosa de los pasajes<sup>16</sup>). Hipólito aún no ha aceptado a la otra mitad femenina, su opuesto complementario, no quiere pagar “el precio de perpetuarse a través de la descendencia [que] consiste en mantener y soportar la convivencia con una mujer”<sup>17</sup>. También tiene que ver, como señala Iriarte (2002: 131), con la herencia de su madre, cuyo rasgo esencial como Amazona había consistido en el rechazo del matrimonio.

Por otro lado, hay un segundo momento en el monólogo de Hipólito en el que podría decirse que el joven acepta el innegable hecho de que la mujer se encuentra en el hogar, en el ἔνδον, y vuelve a hacer otra propuesta, pero teniendo en cuenta ahora la existencia efectiva de esa otra parte esencial de la humanidad (vv. 645-650)<sup>18</sup>:

χρῆν δ' εἰς γυναῖκα πρόσπολον μὲν οὐ περᾶν  
 ἄφθογγα δ' αὐταῖς συγκατοικίξειν δάκη  
 θηρῶν, ἴν' εἶχον μήτε προσφωνεῖν τινα  
 μήτ' ἐξ ἐκείνων φθέγμα δέξασθαι πάλιν.  
 νῦν δ' ταί μὲν ἔνδον δρῶσιν αἰ κακαῖτ' κακὰ  
 βουλευμάτ', ἔξω δ' ἐκφέρουσι πρόσπολοι.

*(Y sería preciso que a una mujer no se acercase, por un lado, una criada, y por otro que habitaran con ellas fieras mordedoras sin voz, para que no pudieran hablar a nadie ni recibir a su vez, de aquellas, ninguna palabra. Y ahora estas, las malas, toman adentro sus malas decisiones, y las llevan afuera las criadas).*

Este nuevo intento utópico de Hipólito vuelve a utilizar la forma verbal χρῆν que ya había aparecido en el microrrelato (v. 619), incorporando también las bestias mordedoras o δάκη, una de las palabras griegas con las que se designa a los monstruos en general y que alude al peligro que la boca puede llegar a acarrear. Por eso, en esta propuesta, Hipólito expresa el deseo de quitar a las mujeres el uso de la palabra, es decir, de deshumanizarlas y de rodearlas de seres cuya boca posee como única función la de morder.<sup>19</sup> El encierro está expresado también en la sintaxis, con el pronombre que remite a las mujeres encerrado entre el atributo (ἄφθογγα) y el sustantivo (δάκη).

<sup>16</sup> Como ha explicado muy bien Vernant (1986: 25).

<sup>17</sup> Iriarte (2002: 130).

<sup>18</sup> Cf. Martignone (2003: 195-200).

<sup>19</sup> Esta privación de la capacidad del habla puede relacionarse con el mito de Filomela y Procne (Apolodoro, *Biblioteca*, III, 14, 8) y con el deseo de que además las mujeres sean objeto de silencio, expresado en las palabras de Pericles en el discurso fúnebre (Tucídides, *Historias*, II, 45).



Cabe notar que algo bastante similar al contenido del pasaje analizado plantea Eteocles en *Los siete contra Tebas* al dirigirse al coro de jóvenes tebanas; el hijo de Edipo se queja primero de la convivencia con ellas y les recomienda luego quedarse adentro, pero sin intervenir en lo de afuera, que es propio de los hombres (vv. 187-201):

*¡Ojalá no comparta yo la vivienda con mujeril raza, ni en la desgracia ni en la amada prosperidad! Pues la mujer, cuando es dueña de la situación, tiene una audacia que la hace intratable; y, en cambio, cuando es víctima del miedo, constituye un peligro mayor para su casa y para el pueblo. (...) ¡Cosas así puede lograr el que convive con las mujeres! (...) Pues lo de afuera es cosa de hombres, que las mujeres no piensen en ello, ¡que se queden dentro de su casa y no perjudiquen!*

Sin embargo, tampoco parece Hipólito encontrar la solución en este utópico (y salvaje) encierro femenino<sup>20</sup> porque poco después estalla (vv. 664-668):

ὄλοισθε. μισῶν δ' οὔποτ' ἐμπλησθήσομαι  
 γυναῖκας, οὐδ' εἴ φησί τις μ' ἀεὶ λέγειν·  
 ἀεὶ γὰρ οὖν πῶς εἰσι κακεῖναι κακαί.  
 ἢ νυν τις αὐτὰς σωφρονεῖν διδαξάτω,  
 ἢ κάμ' ἐάτω ταῖσδ' ἐπεμβαίνειν ἀεὶ.

*(Ojalá murieseis. Y jamás me hartaré de odiar a las mujeres, ni siquiera si alguien dice que hablo siempre de ellas. Pues de algún modo siempre son, también aquellas, malas. Entonces, o que alguno les enseñe a ser sensatas, o que también a mí me permita pisotearlas siempre).*

Por medio del optativo ὄλοισθε, en su valor desiderativo propio, se cierran las utopías y ensueños de Hipólito con un deseo de muerte, el final de todos los finales, que puede entenderse dirigido a todas las mujeres o a la nodriza y a Fedra. De inmediato, este sueño es reforzado por el futuro ἐμπλησθήσομαι y otra proposición condicional, además del adverbio ἀεὶ, que repetido tres veces en cuatro versos hace hincapié en la posición inquebrantable del personaje, en su idea fija de condenar a las mujeres (en este caso, una condena a muerte, como antes al encierro y antes a la no existencia).

### **A modo de conclusión: el cuento del criado**

A lo largo del trabajo hemos encarado un recorrido que buscó poner en relación el lugar dado a la mujer en la cultura griega con conceptos fundamentales como son el de autoctonía y matriarcado, fuertemente ligados a la leyenda de Hipólito. Para concluir, nos gustaría llamar la atención sobre seis versos que vienen a condensar, de un modo que nos parece típico en

<sup>20</sup> Encierro altamente significativo porque reescribe el encierro que se prescribía idealmente a las mujeres y que encontraría su explicación en el paso de una descendencia matrilineal a una patrilineal: con certeza podía saberse quién era la madre de un niño, pero no el padre, sobre todo en la llamada “etapa de la horda” donde los matrimonios eran grupales. Cf. Iriarte (2002: 162-163).

Eurípides, los conceptos que hemos venido desarrollando. Se trata del final del discurso del mensajero, un sirviente de Hipólito que se dirige a Teseo cuando ya se ha producido el accidente que causará la muerte del joven. En él, percibimos ecos del monólogo estudiado y un giro que marca el cierre de las diversas propuestas utópicas de Hipólito (vv. 1249-1254):

δοῦλος μὲν οὖν ἔγωγε σῶν δόμων, ἄναξ,  
 ἀτὰρ τοσοῦτόν γ' οὐ δυνήσομαί ποτε,  
 τὸν σὸν πιθέσθαι παῖδ' ὅπως ἐστὶν κακός,  
 οὐδ' εἰ γυναικῶν πᾶν κρεμασθείη γένος  
 καὶ τὴν ἐν Ἴδηι γραμμάτων πλήσειέ τις  
 πεύκη·ν· ἐπεὶ νιν ἐσθλὸν ὄντ' ἐπίσταμαι.

*(Esclavo ciertamente soy yo de tu casa, señor, pero jamás seré capaz de tanto –persuadirme de que tu hijo es malo–, ni siquiera si toda la raza de las mujeres se ahorcara y alguien llenara de letras cada pino del Ida, porque sé que él es noble).*

En boca del mensajero, las dos alusiones a Fedra (su suicidio y la tablilla que dejó con sus mentiras) se encuentran hiperbolizadas. Su muerte, típica de las heroínas trágicas, se extiende en la hipótesis del personaje a todo el γένος γυναικῶν del que habíamos hablado antes, reforzado aquí precisamente por el adjetivo πᾶν, y la tablilla-testamento se identifica –en una suerte de sinécdoque desenfrenada– con todos los pinos del monte Ida<sup>21</sup>. Aparecen así las técnicas que Trousson (1992: 42) asocia a la parodia –según él, el aspecto constitutivo de la contrautopía–: amplificación, grotesco y cierto uso de la cita. La progresión planteada por Hipólito (que las mujeres no hubieran existido desde un primer momento, que se quedaran encerradas en sus casas con fieras, que se murieran) llega a término con este hipotético suicidio en masa que acabará de una vez y para siempre con el bello mal que Zeus envió a los hombres.

<sup>21</sup> Barrett (1966: 390) señala que “the homely sincerity of this protest is extraordinarily effective”.

## Bibliografía

- BARRETT, W. (1966) *Euripides' Hippolytos* (Edited with Introduction and Commentary by), Oxford, Clarendon Press.
- ESPINA, G. (1991) *La función de las mujeres en las utopías. La utopía de una*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C.
- FERGUSON, J. (1975) *Utopias of the Classical World*, New York, Cornell University Press.
- GIANGRANDE, L. (1976-7) "Les utopies grecques", *Revue des Études Anciennes*, Tome LXXVIII-LXXIV.
- HARRISON, A. (1998) *The Law of Athens (Volume I). The Family and Property*, London/Indianapolis/Cambridge, Duckworth/Hackett.
- IRIARTE GOÑI, A. (2002) *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal.
- JUST, R. (1994) *Women in Athenian Law and Life*, London/New York, Routledge.
- LORAU, N. (2000) *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, Ithaca, Cornell University Press.
- MADRID, M. (1999) *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra.
- MARTIGNONE, H. (2003) "Hipólito 616-650: γυνή y οἶκος en conflicto", en *Actas de las Segundas jornadas uruguayas de estudios clásicos*, Montevideo, Universidad de la República.
- POMEROY, S. (1990) *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, akal ediciones.
- TROUSSON, R. (1995) *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_ (1992) "Utopie et utopisme", en *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline al confronto*, Actas del Congreso Internacional de Bagni di Lucca, al cuidado de Vita Fortunati y Nadia Minerva, Ravenna, Longo.

TYRRELL, W. (2001) *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

VERNANT, J. P. (1986) *La muerte en los ojos*, Barcelona, Gedisa.