

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**AFRODITA EN CORINTO Y SU CULTO HIERODÚLICO: UN
ACERCAMIENTO A TRAVÉS DE PÍNDARO**

TESINA

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
LETRAS CLÁSICAS PRESENTA:**

MARIANA MORALES GONZÁLEZ

ASESOR

MTRO. ERNESTO GABRIEL SÁNCHEZ BARRAGÁN

CIUDAD DE MÉXICO, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para quienes no encuentren su lugar en el mundo,
para quienes piensen demasiado al mundo,
para las que sobreviven haciendo cosas de gente normal.*

ÍNDICE

Agradecimientos

I.	Prólogo	6
II.	Píndaro	8
	II.1. Vida y obra	8
III.	Afrodita	17
	III.1. La diosa griega	18
	III.2. Su origen chipriota y oriental	25
IV.	El culto a la diosa en Corinto	34
	IV.1. Análisis de encomio (escolio) de Jenofonte de Corinto	40
V.	Reflexiones finales	56
VI.	Bibliografía	60
VII.	Anexo	70

Los agradecimientos hacia todas las personas que estuvieron al pie del cañón durante este proceso tan largo y disruptivo en mi vida merecerían más páginas que las pocas dedicadas aquí. Sin embargo, las guardaré en lo más profundo de mi memoria y mencionaré de manera significativa a algunas.

Primero a mis padres, Fernandina y José Luis, por su entrega incondicional, sus cuidados, su visión, sus apapachos y amamachos en los momentos más difíciles, sus enseñanzas y herramientas para sobrevivir y disfrutar este mundo. A Alfredo por decirme que “así se forja el acero”, apoyarme y confiar en lo que llama “mi inteligencia”.

A mi hermana, mejor amiga y compañera de vida, Arantza Arteaga, quien ha fungido como uno de los pilares más fuertes de mi vida. Gracias por tu lealtad, tu sinceridad, tu fortaleza ante todas las dificultades y los apoyos incondicionales; sin ti me hubiera perdido en la inmensidad de mi mar interior. A mi hermano, Alejandro, por hacer más ameno y menos serio el proceso, pues las bromas también son parte del acompañamiento.

A Verence por permitirme enseñarle lo poco que sé del mundo y hacerme ver la frescura olvidada de la adolescencia. A Erika y el *Giüero* (Toño) por luchar todos los días para brindarles lo mejor a sus hijos y en especial por confiarme a Verence.

Le agradezco a mi asesor Gabriel Barragán, por su paciencia y dedicación, por su largo acompañamiento y su comprensión; sin su exigencia este trabajo no hubiera sido posible.

A José Montiel por transmitirme su pasión por la mitología y darme su apoyo incondicional para impulsarme a conseguir mis objetivos.

A la Dra. Galaz por su compañía desde mis inicios académicos hasta la concreción de este trabajo, gracias por la riqueza de su retroalimentación.

A mis maestras y guías académicas; a Elsa Brondo por estar en cada paso y decirme siempre sabias palabras que me hacían no botarlo todo. A Cecilia Jaime por darme la oportunidad de estudiar el griego y la cultura clásica desde otras perspectivas (menos tradicionales), también por tomar en serio mis emociones, hacerme ver mi capacidad e impulsarme al camino de la pasión y la entrega. A Olivia Isidro por ser una maestra entregada y empática, sin ella creo que hubiera sido más desastroso mi proceso. A Marianela Santoveña por su cuidado en la enseñanza y hacerme entender el mundo desde distintos lugares. A Camila Joselevich por trabajar en conjunto conmigo, enseñarme la importancia de las preguntas y abrazarlas sin descalificarlas.

A Ricardo Rosales quien no solo confió en mí en cada momento si no que me hizo confiar en mí, gracias por el apoyo ilimitado, las largas charlas y escuchas sobre los árboles y sus frutos. A Luis Sarabia por su amistad incondicional, su constante empatía, su disposición al diálogo y su aguante en los buenos y malos momentos, sin su ayuda yo no hubiera podido persistir hasta el final. A Polette por su entrañable amistad, los mensajes de compañía, llenos de dudas y descubrimientos compartidos, inmensamente gracias por no dejar que me rindiera cuando estuve a punto y por enseñarme lo que significa el esfuerzo en conjunto.

A Paola Delgado por las cartas, la extrañeza de la distancia, su entusiasmo, el compartir conmigo el caminar juntas, sin esas tardes y mañanas de trabajo juntas no hubiera sido posible invocar sola la concentración, gracias, HERMANA, por llegar a mi vida, a pesar de nuestras grandes diferencias siempre tenías palabras de aliento. A Iñaki Immanol por las horas de plática y porras para terminar sin miedo. A Tonalí por estar presente, escucharme y construir amistad. A Ricardo Leal por los años de amistad, gracias por cuidarlos tanto, también por ser muy buen entrenador y mandarme cachitos de mar. A ustedes, gracias por alumbrar mi camino con su “ser estrellas” de mi constelación.

Agradezco profundamente a las mujeres que me alentaron a seguir y pusieron su granito de arena en este largo proceso. A Mariana Bermúdez por su inigualable escucha y sus consejos amorosos. A Ana Paula Castro por la sororidad, las lágrimas, las risas y la magia abrazada. A Marisa Gómez por su encuentro, los ánimos constantes y su entrega a nuestra amistad. A Lilibeth Duarte por el manifiesto de fuerza elemental, por compartirse conmigo desde el corazón, su anatomía y su diálogo con nuestra corporalidad. A Tamara Mares por los abrazos que pudimos darnos, los mensajes y el yoga. A Gabriela González por ser y hacer familia, aunque muchas veces discordemos en modos de ver el mundo. A Rosa por normalizar la ñoñez y mostrarme la constancia como principal motor de trabajo. A Andrea y Berenice por las danzas, las pláticas y la empatía de sentires. A Jared Hernández por el apoyo mutuo (el hetaireo). A Ale Nava, Fer Morales, Cynthia Alvarado, Paula Chávez, Montse, Virenka y Diana Campos por encontrarnos en espacios de lucha y aprendizaje, algunas de ustedes por ser parte de mi primer alumnado y otras por ser parte de la organización para cuidarnos y cuestionar los estudios clásicos desde el feminismo. A Ale Moncada, Amalia Montesinos, Águeda y Yazmín (por supuesto también a Sorece) por el acompañamiento emocional y abrirme un lugar para pensar(me) y repensar(me).

Al Dr. Claudio García E. por sus consejos, sus ánimos y por brindarme espacios seguros para mi desarrollo académico, así como a todos los integrantes del seminario Lenguas y Literatura del Norte de África. A Azul por mostrarme el mundo de la meditación y los cuatro sellos de la realidad. A Ouajd por compartir su poesía y la resistencia amazigh. A MaFer por estar siempre entusiasta y mostrarse abierta a seguir aprendiendo desde otras perspectivas. A Elías, Alberto, Yared por leerme y hacerme notar otras cosas de mis investigaciones.

A Emmanuel por compartir conmigo los caminos de la filosofía y la afectuosa amistad. A Manuel por los ánimos constantes y por hacerme ver mis cualidades. A Raúl por ser un gran compañero de drama, pero a la vez ayudarme a controlar los impulsos insanos.

A los profesores de la carrera que creyeron en mí en todo momento; Tania Alarcón, Patricia Villaseñor, Lourdes Santiago y Gabriel Gutiérrez. A los maravillosos profesores adjuntos; Arelly Fabella, Erick Sánchez, Isabel Hernández y Montse Prado por las enseñanzas y convertirse en grandes amigas.

A mis entrañables amigos de la carrera; a Felix, Monse, Daniela Quiroz, Andrés, Tony, Diana Durán, Diego Hernández, Aridnere, Dhamar, Elisa Castañeda, por ser compañeras y amigas inolvidables. A Fernando Ornelas por su ayuda académica en los momentos más difíciles de la carrera.

A Jumko Ogata y Daniel González por abrazar mi ñoñez y escuchar mis temores, quejas e indagaciones al inicio y durante este proyecto.

A Soledad por ser una gran educadora, lidiar con mi indisciplina y acompañarme, aunque sea a la distancia, desde que tengo 9 años.

A la gran Gloria Orenstein por ser mensajera y pieza clave para seguir el camino.

A mis peluditos Colette, Picasso, Bicha, Bereta y Barack (†) por enseñarme más sobre los afectos y sus manifestaciones espontaneas.

Por último y no menos importante agradezco a la memoria de mi primo hermano, Rigel Ríos (†) por heredarme su valentía y fuerza. A mi mamá Luz (†) por mostrarme el poder de resiliencia y la constante lucha de las mujeres en este país. A mi Lola (†) por hacerme luchar contra la locura genealógica y heredarme la fuerza para combatir las descalificaciones.

A todos, a todes, a todas las muertas y desaparecidas por violencia de género. A Alitze Hernández Aceves para que sepas que te buscamos, que no estás sola y que eres una compañera entrañable.

Al covid-19 por enseñarme que nada es seguro.

Este es un esfuerzo colectivo en contra de la depresión y la ansiedad generalizada, cada una de las personas aquí mencionadas fueron indispensables para no desistir y sobretodo para volver a encontrar las ganas de vivir. Gracias a todas y a todos por escucharme y no minimizar ninguno de mis sentipensares, gracias a ustedes estoy aquí escribiendo esto.

“Pues el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentimiento más profundo.”

Audre Lorde, Usos de lo erótico: lo erótico como poder.

“Soy la primera y la última.
Soy la honrada y la despreciada.
Soy la prostituta y la santa.
Soy la esposa y la virgen.
Soy (la madre) y la hija.
Soy los miembros de mi madre...
Soy el silencio incomprensible
y la idea cuyo recuerdo es frecuente.
Soy la voz cuyo sonido es múltiple
y la palabra de apariencias diversas.
Soy la expresión de mi nombre.”

El trueno: la mente perfecta, Nag Hammadi Library.

I. Prólogo

“La tradición es una serie de postulados improbables
que se aceptan sin examen y se repiten por inercia.
Y esa tradición es la que decreta cuáles son los
libros sagrados.”
Rosario Castellanos, *Rito de iniciación*.

La razón de esta investigación parte de una auténtica atención a aquello que podemos imaginar a través de los vacíos, es decir, en el mundo académico y ortodoxo lo nombrarían como lo imposible, lo insustentable, lo tendencioso. Sin embargo, mi postura nació de la teoría de reconstrucción histórica feminista de Elizabeth Schüssler Fiorenza¹, aunque, a decir verdad, nace del feminismo y mi experiencia como mujer en un mundo que me adjudica mi alcance performativo por los valores categóricos de mi sexo. Con todo, ya dentro de los estudios clásicos ha nacido la teoría crítica y su aplicación en la literatura, abriendo con ello nuevos horizontes de estudio e interpretación.

Mi conflicto con las investigaciones filológicas emana de un pensamiento objetivo que, desde mi punto de vista, es ilusorio, puesto que se busca ignorar la existencia compleja del ser humano que estudia e interpreta los textos, las historias, los fenómenos, y los ofrece bajo su experiencia en el mundo tangible y presente. Schüssler Fiorenza apunta: “Todos los datos, todas las observaciones consignadas están cargadas de teoría, no existe ninguna fuente o dato que no haya sido interpretado, que se encuentre en estado puro.”². Así, no es sorprendente encontrar el centro de las historias en grupos específicos y privilegiados, demeritando o negando la existencia de otras formas de vida al enmarcar una clase más válida que la otra.

De ahí mi interés por las mujeres en la religión griega, especialmente en las más excluidas por su consideración de “prostitutas”, confronté el vaivén entre los Estudios de Género y la metodología científica, ambas buscando comprobar su existencia sólida a través de la voz dominante y autorizada: la masculina aristocrática. En ese sentido, a pesar de que Schüssler Fiorenza se avoca al ámbito cristiano, su teoría me ayudó a reflexionar sobre la

¹ Agradezco al Mtro. Gabriel Sánchez Barragán alimentar mis inquietudes mostrándome el camino de una metodología posible para reconstruir lo escaso y/u oculto.

² SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, p. 24.

cantidad de escritos validados en la tradición clásica que dan por hecho la existencia de las mujeres sin siquiera tener en cuenta, en este caso, una voz directa venida de la experiencia.

De este modo decido, ante un desequilibrio de información contemporánea y antigua, elegir a Píndaro de entre otras fuentes igual de importantes en torno a las sacerdotisas sexuales en la Grecia antigua, puntualmente en Corinto, por su erudición y por su amplitud de imaginaria; asimismo, por la capacidad del fragmento 122 para demostrar una serie de correlaciones importantes de la diosa Afrodita y sus orígenes orientales, permitiendo una introducción al estudio del culto de la “prostitución” sagrada.

Finalmente, esta investigación busca abrir o reabrir las discusiones en torno a este fenómeno, a través de herramientas que nos permitan imaginar y razonar sin seguir ignorando la postura androcéntrica, clasista y racista de las autoridades intelectuales antiguas y modernas. Por lo mismo, busco evidenciar la influencia política y cultural de los pueblos de Oriente Próximo en el caso de la así llamada “prostitución sagrada”; sin embargo, es apenas un primer intento que busca despertar el interés en un tema poco estudiado en nuestro país y con gran potencial para entender fenómenos parecidos en la modernidad.

En definitiva, queda extendida la invitación a cuestionar y retomar puntos aquí planteados, pues de gran valía es conocer a los clásicos y reconocer en ellos lo que aún está vigente; por ello animo a no permitir la quietud en las ideas.

II. Píndaro

“Yo sólo soy memoria y la memoria que de mí se tenga.”

Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*.

Este capítulo busca exponer la complejidad que existe en relación con la vida y la obra de Píndaro, misma que da lugar a las características peculiares que creo descubrir en el encomio de Jenofonte de Corinto (fr.122) dedicado a la Afrodita patrona de su ciudad. Dicha complejidad radica en la potencia del género lírico coral como transmisor de sentimientos y vivencias individuales, que, para las composiciones de Píndaro no propiamente personales, evidencian los vacíos literarios de la antigüedad y las voces que construyen el llamado “quién” de Hannah Arendt: “en el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien, quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él, comenzamos a describir un tipo o ‘carácter’ en el sentido antiguo de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.”³ Por lo tanto, debemos ser conscientes de que la reconstrucción biográfica de Píndaro no puede hablarnos de la totalidad de su ser ni de su obra, aún menos si la disposición de esta información es fragmentaria y tardía.

Empero, los esfuerzos por recuperar parte de su vida y obra son suficientes para seguir indagando sobre la temática mitológica, los eventos históricos, el desarrollo de la poesía griega, el sentido religioso y los problemas sociopolíticos que el poeta beocio plantea; de ahí la valía de exponer parte de su vida y obra como elementos dialógicos para Píndaro y no como independientes del autor, así pues, éstos resultan relevantes para la presente investigación como antecedentes del texto central a tratar: el encomio de Jenofonte de Corinto.

II.1. Vida y obra

Sobre la vida de Píndaro se conocen datos de poca certeza, incluso se dice que las biografías escritas tardíamente son inventadas a partir de pasajes de su obra mal interpretados⁴. Pese a

³ ARENDT, *La condición humana*, p. 205. Traducción de Ramón Gil Novales.

⁴ PIPPIN, *Pindar*, p. 9

ello, expresaré datos significativos para esta investigación recopilados por algunas y algunos de sus principales estudiosos.

Se sabe de la existencia de seis biografías antiguas de Píndaro, a saber, la de *Suidas* en el *Léxico* (circa 1000 d.n.e.), *Vita métrica* de Nono (s. IV y V d.n.e.), *Vita Ambrosiana*, *Vita Thomana* de Thomas Magister (s. XIII y XIV d.n.e., respectivamente), la de Eustacio (s. XI d.n.e), profesor en Constantinopla, y por último la del arzobispo de Tesalónica en la introducción de su *Comentario o Notas marginales a Píndaro*, que se dio a conocer hasta el siglo XII d.n.e.⁵. Conforme a éstas y las interpretaciones escolásticas de los textos conservados de Píndaro, los estudiosos y estudiosas más actuales han reconstruido fragmentos de su biografía.

Píndaro nació entre el 522 y el 518 a.n.e.⁶, en la aldea de Cinocéfalos, cerca de Tebas, lo cual es relevante por ser uno de los poetas importantes en la región de Beocia junto con Hesíodo. Parece que el destino de Píndaro como lírico fue marcado desde muy temprana edad, pues Pausanias cuenta que, cuando Píndaro era joven y viajaba hacia Tespias, agotado por el camino, se durmió, mientras unas abejas hacían miel en su boca, alusión fantástica para el comienzo de su quehacer poético⁷.

En su infancia, su tío Escopelino⁸ le enseñó a tocar la flauta; cuando Píndaro mostró habilidades musicales fue enviado a Atenas para recibir educación musical por Apolodoro y Agatocles, quienes dominaban los coros ditirámicos, mientras Laso de Hermione lo instruía en la lira⁹. Existe un valor relativo acerca del posible discipulado de Píndaro con este último,

⁵ Cf. ORTEGA, “Introducción” en PÍNDARO, *Obras y fragmentos*, p. 8-9. Resulta importante la conservación de tales biografías; en primer lugar está la edición más actualizada (1928) que conservamos del *Lexicon* de *Suidas*, edición de Sara Adler para la *Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; en cuanto a la *Vita Ambrosiana* fue escrita por Planudes quien era secretario de Ambrosio y escribió su vida, conservado en la “Antología Planudea” (cf. *The Oxford classical dictionary* s. v. Ambrosius); *Vita Thomana*, de la autoría de Thomas Magister, un monje, quien estudió con Planudes y del que se conoce manuscritos elaborados por sus discípulos y compilados en la misma “Antología Planudea”; *Vita metrica* es una ampliación a la *Vita Ambrosiana* y se encuentra en los *Códex Laurentianus* 32,37; 32,35 y el *Códex Parisinus* 2403. Las tres *vitas* últimas fueron editadas por A. B. Drachmann para la editorial Teubner. Por su parte las *Notas marginales a Píndaro* de Eustacio también han sido editadas por Drachmann en *Scholia vetera in Pindari carmina*.

⁶ Esta última fecha coincide con la que aparece en *Suidas* bajo la entrada de su nombre (cf. *Suidas*, s. v. Πίνδαρος), la Olimpiada LXV.

⁷ PAUS., IX. xxiii. 2.

⁸ Según Lesky dice que en el papiro *Ox. Pop.* 26, 1961, núm. 2438, Corina consideraba a Escopelino padre de Píndaro (cf. LESKY, *Historia de la literatura griega*, p. 218).

⁹ NORWOOD, *Pindar*, p. 10.

pues era probable que, tras la caída de los Pisistrátidas, Laso saliera de Atenas; sin embargo, el uso de la lira y el canto dionisiaco coral que renovó el ditirambo¹⁰, son apreciables en el beocio así como otros rasgos indicadores de su contacto con Laso. De igual manera resulta dudoso adjudicarle a otro poeta como maestro: Simónides. No obstante, las características de la obra pindárica parecen mostrar influencia del poeta jónico, como su carácter sentencioso e imaginativo que denotan una moralidad didáctica a través de las metáforas, así como el tono honorable y heroico que se respira en sus epitafios dedicados a la nobleza y a los guerreros¹¹.

Al retornar a Tebas, según Plutarco, el erudito y patriota beocio, fue formado por la poetisa Mirtis de Antedón¹², de quien por un lado conocemos sólo una paráfrasis que el mismo Plutarco realiza¹³, por el otro sabemos que fue incluida por el epigramista helenístico Antípatro de Tesalónica en la lista de las nueve musas terrenas¹⁴, junto con Corina, con quien, se dice, compartió discipulado o fue su discípula según distintas versiones¹⁵. Al parecer Corina emitió una opinión sobre la rivalidad de Mirtis con Píndaro, pues le parece rechazar su naturaleza femenina al querer enfrentar a Píndaro en un *agón*¹⁶.

Contra esta versión, la beocia misma de Tanagra incluso es señalada como contrincante y vencedora de Píndaro. Pausanias narra su visita a esta región y al sepulcro de

¹⁰ LESKY, op.cit., p. 219 y 333.

¹¹ BOWRA, *Historia de la literatura griega*, p. 52-53. Para ejemplificar el tono heroico y de nobleza comparemos unos fragmentos de ambos autores: “Si alguno de los hombres siendo próspero o en bien afamadas luchas / o en poder de riqueza, frena en sus mientes la triste insolencia, / es digno de mezclarse a los elogios de los ciudadanos. / Zeus las grandes virtudes a los mortales llaman / desde ti; vive mayor la dicha de los píos, y a las sesgadas mentes, / no igual en todo tiempo floreciendo se asocia.” (Cf. PL., I., III. 5. Traducción Rubén Bonifaz Nuño). “De los que en las Termópilas cayeron / gloriosa es la fortuna / y noble es el destino, / y es un altar la tumba, / y en vez de llanto tienen el recuerdo / y la alabanza por lamento; y nunca / desaparecerá esta sepultura / por descaecimiento/ ni por el que lo doma todo, el tiempo. / Este recinto / de hombres valientes, al honor de Grecia / sirve de habitación; para testigo, / el rey de Esparta, Leónidas, quien deja en herencia un portento de heroísmo y gloria eterna.” (Cf. SIMON., 26 P. Traducción Juan Ferraté).

¹² Cf. BONIFAZ NUÑO, “Introducción” en PÍNDARO, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ítsmicas*, p. XXI y ORTEGA, op.cit., p. 9.

¹³ PLU., *Quaest. Graec.*, XL., 204.

¹⁴ Τάσδε θεογλώσσους Ἐλικῶν ἔθρεψε γυναῖκας/ ὕμνοις, καὶ Μακεδῶν Πιερίας σκόπελος, / Πρῆξιλλαν, Μοιρῶ, Ἀνύτης στόμα, θῆλυν Ὅμηρον,/ Λεσβιάδων Σαπφῶ κόσμον ἐυπλοκάμων,/ Ἥρινναν, Τελέσιλλαν ἀγακλέα, καὶ σέ, Κόριννα,/ θοῦριν Ἀθηναίης ἀσπίδα μελψαμένην,/ Νοσσίδα θηλύγλωσσον, ἰδὲ γλυκυχαέα Μῦρτιν,/ πάσας ἀενάων ἐργάτιδας σελίδων./ ἐννέα μὲν Μούσας μέγας Οὐρανός, ἐννέα δ’ αὐτάς/ Γαῖα τέκεν, θνατοῖς ἀφθιτον εὐφροσύναν. (AP., IX, 26). Dentro de este canon también se encuentra Praxila, Mero, Ánite, la Homero femenina, Safo, Erina, Telesila y Nosis. (Cf. FERNÁNDEZ, “Musas y escritoras: el primer canon de la literatura femenina de la Grecia antigua (AP IX 26)”, p. 5.)

¹⁵ LESKY, op.cit., p. 205.

¹⁶ CORINN., 11 y *Ancient Greek Lyrics*, p. 136.

esta poeta y menciona una pintura en la que ella se está coronando por su victoria sobre Píndaro¹⁷, aunque es puesto en duda por más de una autoridad filológica, me parece un dato importante como parte de su formación poética, ya que estas mujeres contribuyeron a la afinación del mito en la poesía del poeta beocio. Particularmente la crítica de Corina a la falta del elemento mítico y luego, al agregarlo de manera abrumadora, Píndaro es acusado de exceso por la poetisa¹⁸. De este modo reconozco que esta crítica femenina sirvió para alimentar la poesía del hombre y convertirse en uno de sus rasgos más significativos. Aunado a la importancia del sentido religioso de Corina y los elementos eróticos de Mirtis, influyentes en la lírica de Píndaro al punto que se reflejan en el fragmento 122 ante el discurso erótico-religioso como ofrenda de Jenofonte de Corinto, donde además denota la idea lírica del amor, a saber, un amor finito que para los líricos es una actividad inclinada al placer¹⁹.

De acuerdo con Alonso Ortega, Píndaro no era necesariamente miembro de la nobleza, puesto que dicha aseveración parte de su *Pítica V*, específicamente cuando el coro lo entona como parte de la familia de los Egidas, lo cual, sostiene el estudioso, era una figura retórica distante a la vida real del beocio²⁰. Pese a ello existen las suposiciones de los nombres de sus progenitores, quienes pudieron ser Pagondas o Daifanto, su padre, y Clídice o Cleódice, su madre²¹, cuyos apelativos resuenan a cierta estirpe.

Respecto al nombre de Pagondas se sabe que puede ser un homónimo común en la familia de Píndaro, dado que podemos ubicar a un primero en la olimpiada 25^o en el 680 a.n.e. que ganó la carrera de caballos adultos²². El segundo parece ser el padre del portador de laurel, Agasicles, cuyo abuelo es Eóladas²³, todos ellos tebanos; este mismo Pagondas fue un comandante en la batalla de Delio en torno al templo de Apolo Ismenio, dios alabado por los tebanos²⁴, y esto nos puede dar señales de la influencia y del reconocimiento de esta familia.

¹⁷ PAUS., IX., Xxii., 3.

¹⁸ PLU., *Mor.*, IV., 347f- 348b.

¹⁹ CONEJO, "Un acercamiento a la mujer creadora en la poesía lírica griega antigua", p. 101.

²⁰ ORTEGA, op.cit., p. 10 y LESKY, op.cit., p.218.

²¹ BONIFAZ, op.cit., p. XXII.

²² PAUS., V., Viii., 7.

²³ PL., *Fr.*, 94. El portador del laurel es Pagondas ya que ganó la carrera de caballos adultos y su padre Agasicles.

²⁴ TH., IV., Xci., 1.

La conexión aristocrática con los Egidas no es directa; sin embargo, parece ser el dispositivo que le permite tratar como iguales a reyes y tiranos²⁵; la estirpe es uno de los elementos importantes para Píndaro, pues esta es causa de la condición privilegiada y, por lo tanto, favorecida por los dioses para beneficio de su poesía. Aun puesta en duda esta condición, me parece latente en su poesía y en su reputación, pues difícilmente habría podido dirigirse a los hombres libres con un tono de igualdad si no hubiera pertenecido a una estirpe reconocida.

Ahora bien, la *opera* de Píndaro constaba de 17 libros, entre los que se encontraban sus piezas más conocidas y mejor conservadas: los himnos triunfales, de los que se desglosan cuatro libros de odas, a saber, olímpicas, pínicas, nemeas e ístmicas y uno de fragmentos de otros encomios²⁶.

Debido a las dificultades que ha presentado para las y los traductores, Píndaro es considerado un autor “oscuro” por su estilo complejo con alusiones míticas y la forma en la que las entreteteje y compone dentro de su poesía²⁷. Además, Cecil Bowra menciona que parte de su complejidad se debe a su imaginario, visto como sabiduría por el propio poeta, de ahí que conserve un sentido vetusto en los significados de algunas palabras²⁸. A la par de lo dicho, no hay que perder de vista la distancia temporal, geográfica y, por lo tanto, cultural que nos separan de él, pues estos aspectos devienen en elementos importantes para la interpretación de sus textos²⁹.

En razón de esta tesina, prefiero resaltar los aspectos religiosos y míticos de su erudición aunados a su postura política que denota valores aristocráticos sin duda, pues durante la batalla de Platea (479 a.n.e.), misma en que los beocios tomaron partido por las fuerzas invasoras persas y se enfrentaron a las atenienses, el poeta se miró como un patriota y se adhirió a Tebas, rechazando lo que parece el nuevo espíritu democrático. De acuerdo

²⁵ BOWRA, *Pindar*, p. 100.

²⁶ BONIFAZ, op.cit., p. XXIV. El resto de la obra se presenta bajo la siguiente clasificación: himnos a los dioses (frs. 29-51d), los peanes (fr. 52a-70), los ditirambos (frs.70b-86a), prosodios o cantos procesionales (frs. 89-93), *hyporchemata*, conocidos por su conexión entre danza y canto (frs. 105-116), encomios (frs. 118-128) y los trenos, que son aquellos que cuentan los misterios religiosos (frs.129-139). A partir del fragmento 140 la clasificación es variable y difícil de sostener. cf. SNELL, *Pindari carmina cum fragmentis*, apud ORTEGA, op.cit., p. 30-34.

²⁷ BOWRA, *Historia de la literatura griega*, p. 55.

²⁸ BOWRA, *Pindar*, p. 5.

²⁹ BONIFAZ, op. cit., p. XXVI-XXVII.

con Ortega, “la *isonomía*, la igualdad ante la ley, sustancia de la democracia ateniense, jamás desplazó de su espíritu el ideal de la *eunomía*, de la convivencia ciudadana bajo la ‘buena legislación’ representada por un grupo selecto de hombres de bien”³⁰. Con todo, Píndaro cambia su postura en la década de los sesenta a consecuencia de su experiencia en la vida cortesana de Sicilia, pues entonces alaba y acepta la democracia ateniense, expresándose con estas palabras: “Traeré de Salamina, la gratitud de los atenienses por pago”³¹, con las cuales expresa su agradecimiento por derrotar a los persas en la batalla de Salamina y una alabanza encomiable a Atenas: “¡Oh, resplandeciente Atenas, coronada de violetas, envuelta en cantos, pletórica de glorias, baluarte de Grecia, ciudad divina!”³², en claro contraste con su postura años antes apelando a la neutralidad de Tebas, pues decía: “La guerra es dulce a los que nada saben de ella”³³, evidentemente refiriéndose a los mismos atenienses que convocaban a la unión panhelénica para combatir a los persas.

La poesía pindárica es entonces aristocrática, cortesana diríamos hoy, y de esta clase era propia la llamada ἀρετή, que está conformada por valores como la nobleza, la belleza y el bien; así pues, los aristócratas son dignos representantes de tales virtudes en las competencias panhelénicas, mismas en que eran ensalzados por el beocio. De esta manera, uno de los elementos importantes de la poesía coral³⁴ de Píndaro es el mito recreado a partir de las acciones humanas en relación con lo divino, con el pasado y con la eternidad. De tal suerte que cuando cantaba la victoria de los competidores, aludía a su ascendencia divina³⁵ y a su patria, sin olvidar al dios patrón de los juegos en curso³⁶.

³⁰ ORTEGA, op.cit., p. 14.

³¹ Pl., P., I., 75. Todas las traducciones de los epinicios en este capítulo son de Rubén Bonifaz Núñez.

³² Pl., FR., 76. Las traducciones de los fragmentos en este capítulo son de Alonso Ortega.

³³ Pl., FR., 110+109.

³⁴ Este género, como lo dice su nombre, es acompañado por la lira y un coro, el cual representa un “yo” emitido para crear identificación con el oyente. El género lírico normalmente busca expresar sentimientos individuales, sin embargo, hay que recalcar que en el caso de Píndaro no es de esta manera, aunque poetas como Safo y Alceo sí lo expresan. (Cf. ORTEGA, op.cit., p. 29.)

³⁵ Hacia finales del siglo VIII la necesidad por expresar una ascendencia heroica creció de tal manera que se comenzó a rendir culto a los héroes, incluso los ricos comenzaron a emular los ritos funerales de la poesía épica y a reunir sus tumbas con algunas micénicas para avalar su linaje heroico. (cf. POMEROY, *La Antigua Grecia*, pp. 108-109.) Esta tradición prevalece en la época arcaica haciéndose evidente en la poesía lírica, particularmente en Píndaro.

³⁶ Cabe señalar que también se aludía al dios patrón de la ciudad del atleta o a la divinidad del árbol genealógico del mismo.

Otro elemento por destacar es el tono sentencioso o estilo gnómico, si bien no resulta exclusivo de Píndaro, sí es muy característico de la poesía coral, pues aporta un sentido de actualidad hartamente humano que une el mundo poético-mítico con la realidad pasajera, en este caso de los juegos, otorgando un valor de paradigma a sus piezas. Por último, he de destacar igualmente que Píndaro gusta de las abstracciones divinas de orden cívico como lo son *Charis*, *Peithó*, *Hesiquia*, Tique, Eris, Ate, es decir respectivamente el Encanto o Gracia, la Persuasión, la Paz, la Fortuna, el Debate y la Ceguera³⁷; tales personificaciones suelen dirigir al destino de los seres humanos, por lo que son instrumentos de las divinidades que los favorecen o los castigan de acuerdo con sus intereses. Para ejemplificar lo anterior basta con atender a las propias palabras de Píndaro en la *Olímpica XIV*:

Gracias de los antiguos minios protectoras: / escuchad, ya que os ruego. Pues que lo grato con vosotras, / y lo dulce, para los humanos se hace todo, / si sapiente, si bello si es brillante algún hombre. / Pues ni los dioses sin las santas Gracias / gobiernan los coros ni las mesas; pero dispensadoras / de todas las obras del cielo.³⁸

Las Gracias, queda claro, son instrumentos para las obras de los dioses y fuerzas impulsoras para los actos humanos, por consiguiente, la agencia de dichas abstracciones radica en el ámbito divino y mundano. Un efecto menos favorecedor se ejemplifica con la *Pítica IV*³⁹, donde Ciprogenia, es decir Afrodita, produjo las condiciones para que: “Medea quitara el respeto de sus padres y, deseada, la Hélade / en su espíritu inflamado se agitara, bajo el azote de Peito.” De igual forma que las Gracias, la Persuasión (*Peithó*) es instrumento esencial para la deidad y su designio para los humanos, a los cuales, como espero demostrar con ambos pasajes, no se les concede siempre un hado favorable o uno desfavorable necesariamente.

³⁷ Eris suele traducirse como “Discordia”, sin embargo, a pesar de que esta es una realidad cívica, el “Debate” me parece tener mayor relación con el orden cívico y una ambivalencia en su significado, pues esta es la “lucha” y la “disputa”, sentidos claros del término griego, en tanto puede referir por igual a una rivalidad física o intelectual. Dado que los griegos consideraban la disputa de la palabra como uno de los valores cívicos más importantes, elegí “Debate”. Por su parte Ate suele traducirse como “Fatalidad”, no obstante, elegí “Ceguera”, puesto que alude a la falta de visión del alma y conduce al camino de la locura, incluso hacia la *Hybris*, es decir, al “comportamiento insolente” que tienen los humanos al creerse superiores a los dioses o dueños de su destino. En ese sentido, pienso que la claridad del alma reside en conocer su lugar correspondiente ante la divinidad y, por tanto, el clima favorecedor o no que los dioses puedan ofrecerle por este comportamiento.

³⁸ Pl., *O.*, XIV., 4-10.

³⁹ Pl., *P.*, IV., 216-19.

Ahora bien, es menester apuntar que los rasgos míticos y religiosos en la poesía pindárica derivan de una tradición homérica y hesiódica, mismos que refuerzan el sentido noble y memorioso de sus cantos corales

Y si acertó alguien obrando, miel a la mente, un motivo/ lanzó a los ríos de las Musas;
pues las grandes bravezas / carentes de himnos, tienen mucha tiniebla; / que a los trabajos
bellos hay espejo de un solo modo, sabemos: / si merced a Mnemosina la de rica diadema,
/ hallaron rescate de sus fatigas, en los ínclitos cantos de las palabras. ⁴⁰

El poeta nos deja clara la importancia de las Musas y la Memoria como acompañantes de la poesía, presentes ya en la poesía homérica, en tanto que los dioses otorgan la inspiración por medio de las Musas y la inmortalidad se puede alcanzar en las palabras, específicamente en las alabanzas de las hazañas de héroes y dioses. Así, Píndaro utiliza el pasado y los hechos presentes, como las victorias de los atletas, para referirse al futuro ya contenido en estos tiempos y a la gloria eterna⁴¹, sin embargo, no hay que perder de vista el privilegio necesario para poder evadir la mortalidad humana.

Como poeta prolífico, Píndaro atribuye su inspiración a los dioses, particularmente fue un elegido por Apolo, pues así se lo demostró la Pitia al pedir a los delfios que dieran al poeta parte de todos los oráculos de Apolo Pitio⁴², e incluso él mismo se consagró al Óráculo Delfico⁴³. Por otra parte, se cuenta que, en la vejez de Píndaro, poco antes de morir, experimentó la aparición de Perséfone, la única diosa a la que no había celebrado, por lo que la diosa le hace prometer la composición de un himno después de la muerte del poeta; diez días después muere el beocio y se dice que Perséfone le dicta tal celebración⁴⁴ a una pariente suya en un sueño⁴⁵.

Conforme a lo expuesto, la magnificencia de las narraciones existentes en torno a la vida de Píndaro desde el inicio hasta el final de ésta, aunada a la magnificencia de las virtudes y a las lecciones morales enfatizadas en su obra y en relación con los dioses y los seres

⁴⁰ PI., N., VII., 11-17.

⁴¹ SIGELMAN, *Pindar's Poetics of Immortality*, p. 45.

⁴² PAUS., IX., Xxiii., 3.

⁴³ BOWRA, *Historia de la literatura griega*, pp. 55-56.

⁴⁴ Al parecer el fragmento 37 en la edición de Snell antes citada.

⁴⁵ PAUS., IX., Xxiii., 4.

humanos, lo colocan en un lugar privilegiado ante la mirada de aquéllos y por tanto en una suerte de “divino” ante los helenos.

Para esta investigación es indispensable saber que en la década de los sesenta de aquel siglo quinto (464 exactamente) a.n.e., Píndaro elabora la *Olímpica XIII* en honor de Jenofonte de Corinto por su triunfo en la doble carrera larga pedestre y el pentatlón⁴⁶, y seguramente con motivo de esta victoria, Jenofonte encargó a Píndaro el encomio para Afrodita en agradecimiento a su diosa patrona, como natural que era de Corinto. En tal encomio se menciona a las jóvenes “sacerdotisas” de la diosa en Corinto, intermediarias terrenales ante la divinidad del amor y del sexo⁴⁷.

⁴⁶ ORTEGA, op.cit., pp. 16-17. El pentatlón constaba de cinco competencias: el salto de longitud, la carrera de velocidad, el lanzamiento de disco, el lanzamiento de jabalina y la lucha.

⁴⁷ El análisis de dicho fragmento y la hipótesis que presento al respecto serán materia del capítulo IV del presente estudio. Cf. infra, pp. 40-55.

III. Afrodita

“La belleza absoluta y eterna no existe, o más bien, no es sino una abstracción sublimada de la apariencia general de todas las bellezas.”

Charles Baudelaire, *Las flores del mal*.

Las discusiones en torno a la griega Afrodita han tomado diferentes rumbos que pueden converger y, en otras ocasiones, divergir; se ha estudiado a la diosa desde diversos aspectos: literarios, sociopolíticos, psicológicos, astrológicos, simbólicos y filosóficos⁴⁸. Merced a lo anterior puede deducirse que distintas disciplinas han realizado estudios en torno a Afrodita y a diosas análogas a ella⁴⁹, para explicar la pervivencia en el tiempo de un concepto especial de divinidad femenina; aunado a ello, encontramos las múltiples posibilidades de interpretar las fuentes que nos hablan de tales deidades y los problemas derivados de todo ello, puesto que dichos análisis son realizados desde contextos distantes en el tiempo y el espacio. En la mayoría de las culturas de la antigüedad se rindió culto a alguna divinidad representante del deseo, del amor y de la fertilidad, pues estos elementos no sólo son significativos en un ámbito físico y en las relaciones interpersonales o en las relaciones de producción de la tierra, sino en cuanto al nivel abstracto de la producción del conocimiento y la sabiduría, que son impulsados por el deseo⁵⁰.

Así, la figura de Afrodita tiene un origen muy complejo que contempla aspectos de la apariencia física, como ideales de belleza fundamentados en ideales filosóficos, y de la

⁴⁸ Para ejemplificar al respecto, confróntense, en los aspectos literarios, a BREITENBERGER, Barbara, *Aphrodite and Eros. Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*; en los sociopolíticos, a KURNITZKY, Horst, *La estructura libidinal del dinero*; en los psicológicos, a QUALLS-CORBETT, Nancy, *La prostituta sagrada* y a SHINODA BOLEN, Jean, *Goddesses in everywoman*; en los astrológicos, a GUTTMAN, Ariel y Kenneth JOHNSON, *Astrología mítica aplicada*; en los simbólicos, a KENNETH, Clark, *The nude*; y en los filosóficos, a EVOLA, Julius, *Metafísica del sexo*. Para la consignación completa de dichos textos, consúltense la bibliografía del presente trabajo.

⁴⁹ La figura obvia sería la Venus romana, deidad de la cultura hermana de la helena, pero también podría remontarse a culturas anteriores donde lucen figuras como la de Inanna, Ishtar o Astarté, al parecer ancestras de la diosa helena.

⁵⁰ Al respecto de la relación entre el deseo, la sabiduría y la diosa, Nancy Qualls- Corbett (*La prostituta sagrada*, p. 200) apunta que asimismo existen correlaciones entre la Diosa del amor y la imagen de Sophia/Sabiduría, en la tradición judeo-cristiana. Los himnos en los que la Diosa del amor y la sabiduría se describe a sí misma como el ser divino femenino que preside, por encima del cielo y de la tierra, toda la creación, son similares de una manera muy notable. De tal forma, hace referencia a cuatro textos de distintas épocas y culturas, demostrando esta cualidad de la diosa: *El himno de Inanna*; *Hipólito* de Eurípides; la invocación de Venus en *La naturaleza de las cosas* de Lucrecio y, por último, *Eclesiastés* 24, 3-28, donde la Sabiduría habla de sí misma. En los tres textos se plantean a las divinidades como generadoras de los límites terrenales y de la mortalidad, siendo la divinidad el principio eterno de todas las cosas.

psicología del ser humano; sin embargo, en esta investigación hablaré solamente de la Afrodita griega y sus orígenes en el Próximo Oriente, para comprender el contexto del culto de las sacerdotisas sexuales en Corinto, quienes llevaban a cabo relaciones sexuales a manera de acto cultural dentro del templo de la diosa, al parecer, un culto importado desde el extranjero.

III.1. La diosa griega

Dentro de la cultura helena encontramos a Afrodita bajo diversos apelativos: Cipris, Citera o Ciprogena⁵¹ y, a su vez, la denominaron con diversos epítetos como Urania, Pandemos, Melania, Euploia⁵² que la caracterizaban por medio de múltiples funciones dependiendo de la región y de las necesidades sociales⁵³. El mito de su nacimiento tiene dos versiones, contadas respectivamente por Homero y Hesíodo: el primero narra que fue engendrada por

⁵¹ Hesíodo también cuenta que la llaman Filomeda porque nació de los genitales de Urano. Cf. HES., *Th.*, 200. Este nombre tiene dos connotaciones, el primero que viene del adjetivo φιλομειδής que significa “sonriente” probablemente de μειδῆμα que significa “sonrisa”. De dicha connotación podemos entrever una de las características físicas utilizadas por Afrodita como forma de encantamiento amoroso; incluso el mismo Hesíodo nos presenta a las sonrisas (μειδήματα) como parte de su cortejo (Cf. HES., *Th.*, 205). Por otro lado, la segunda connotación es igualmente un adjetivo, compuesto por φίλος “amigo, querido amado” y μῆδος “parte pudenda del hombre” o μήδεα “pene”, siendo esta “la que ama el pene”, así pues, hace alusión al nacimiento de Afrodita del sexo de Urano y a su carácter sexual que incide en el mismo campo de acción en la vida de los mortales. (cf. *Diccionario manual griego clásico- español*, s. v. φιλομειδής, φίλος, μῆδος; *Greek -English Lexicon*, s.v. φιλομειδής; *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, s.v. μειδιάω, μήδεα).

⁵² “Urania” del griego οὐρανία “del cielo” o “celeste”. De acuerdo con Heródoto (I., 105), en Ascalón, ciudad fenicia, existía su culto aún más antiguo que el de Chipre, sin embargo, para Pausanias el más antiguo de esta diosa es el de Chipre (I., Xiv., 7). Pandemos, del griego πάνδημος “común o público” (παν “todo” y δῆμος “pueblo”), según Pausanias (PAUS., I., Xxii., 3) el culto a Afrodita Pandemos se instauró cuando Teseo reunió a todos los demás atenienses en una ciudad, cuando también lo hizo con el culto a Peitó (Persuasión). En cuanto a la distinción entre Urania “de los cielos” y Pandemos “de todo el pueblo”, Platón señala en el *Banquete* que Pandemos es una Afrodita que incita a un “eros (amor o deseo) vulgar” y enfoca su atención al cuerpo sin darle importancia a nada más (181b); Urania es exclusivamente de varones, posee un carácter de inteligencia y está libre de violencia (181c). Por otro lado, Melania proviene de la voz griega μελανία, “negra”, relacionada con la noche y con un carácter ctónico, ya que se le compara con el apelativo de Deméter Negra, mencionado por Pausanias (VIII., Xlii., 1-4). Por último, Euploia, del griego Εὐπλοια compuesto por εὖ “bueno o feliz” y πλόος “navegación”, Pausanias (I., i., 3) remite su empleo en Cnido, al templo de Afrodita que construyeron los chipriotas junto al mar, recibiendo tal epíteto. Budin (“Aphrodite Euplion”, p. 89), señala las imágenes de Afrodita armada vistas en el Acrocorinto por Pausanias (II., v., 1) y de la importancia que tuvo en el siglo V a.n.e en la guerra contra los persas, lo que le da un carácter marítimo y guerrero. Euploia estaba dedicada a proteger a los marineros en Corinto, por encontrarse cerca de los golfos (Corinto y Sarónico).

⁵³ Según Rufus Camphausen (*Diccionario de la sexualidad sagrada*, s. v. Afrodita), existen muchos otros nombres como: Afrodita Ambolgeara “la que pospone la vejez”, Hetaira, “la amante”, Calipigia “la de lindas nalgas”, Porne “la prostituta”, o Trimalitis “diosa de la de consumación sexual fundamental”; a pesar de la imprecisión para distinguir estos nombres y su localización, podemos dilucidar un sentido en común en tanto resaltan ciertos aspectos de la belleza física y sus atributos sexuales.

Dione⁵⁴ y por Zeus⁵⁵; el segundo nos cuenta que Crono cortó el pene de Urano y lo lanzó al mar, de éste y la espuma del mar nació Afrodita⁵⁶, quien llegó primero a la isla de Citera y de allí partió a Chipre⁵⁷, por ello se le nombraba bajo los apelativos antes mencionados de Cipris, Citerea y Ciprogena.

El cortejo de Afrodita lo conforman Hímero, el “deseo”, y Eros, “el amor pasional”⁵⁸, éste último como una personificación anterior a la diosa griega y una fuerza primordial, si leemos el mito que nos presenta Hesíodo; o como su hijo, si apuntamos a la versión expuesta, entre otros, por Apolonio de Rodas⁵⁹. Ambas divinidades son

⁵⁴ Según Apolodoro, Dione es una titánide, hija de Urano y Rea (APOLLOD., I. i. 3), por otro lado, Hesíodo dice que es hija de Océano y Tetis, es decir, una Oceánida (HES., *Th.*, 352).

⁵⁵ HOM., *Il.*, V. 369. Apolodoro también hace eco de este nacimiento (*loc. cit.*).

⁵⁶ De acuerdo con Gabriel Sánchez este pasaje evidencia más de lo que percibimos en un primer momento, ya que el uso de las palabras de Hesíodo involucra cada uno de los elementos esenciales para el nacimiento de la diosa Helena. Tales como el ἀθανάτου χροός ‘piel inmortal’ referida al pene amputado junto con el verbo ὄρνυτο ‘agitarse, excitarse’ el cual implica fundamentalmente una acción de movimiento, Paola Vianello traduce como ‘manaba’, de esta manera la espuma del mar o mejor dicho la última eyaculación del miembro del Cielo es la que produce el movimiento dando cabida al nacimiento de Afrodita. (SÁNCHEZ, *Lit Gr I, clase 16. La teogonía y sus fuentes orientales*, en Contingencia educativa. Clásicas 2020 (Youtube), min. 8:58 ss.)

⁵⁷ HES., *Th.*, 187-200. En cuanto a los lugares de nacimiento de Afrodita: Citera y Chipre, es preciso exponer la propuesta de Gabriel Sánchez ante la ambigüedad de Hesíodo, pues este último expresa que en un primer momento Afrodita se acerca a la isla de Citera y después se va a Chipre, a lo cual Sánchez nos dice que esto alude a la versión chipriota más primigenia que después se vería fusionada con Astarté ante el dominio fenicio y arribaría por Citera como vaso comunicante con la Grecia continental, específicamente con la península del Peloponeso. En cuanto al término utilizado por Hesíodo para describir Chipre περίρρυτον ‘bañado por todos lados’ tiene una connotación purificadora refiriendo al nacimiento de la diosa. (SÁNCHEZ, *Ibid.*, min.12:25-14:30.)

⁵⁸ No carece de importancia la distinción entre los términos griegos ἔρος (o ἔρωσ, éste, se dice, es empleado por razones métricas, mas no hay una diferencia semántica destacable) e ἔμερος. El primero de éstos, de acuerdo con Breitenberg (*Aphrodite and Eros*, pp. 137-152) y Cyrino (*Aphrodite*, pp. 44-49), representa un deseo físico, como un efecto que puede actuar independientemente de Afrodita, por el contrario, el segundo término nos habla no sólo del deseo físico, sino que implica aspectos emocionales y psicológicos que apelan a la memoria sensual del cuerpo y su experiencia erótica. En el caso latino la identificación de Eros es Cupido (del verbo *cupere* “desear”) se encuentra con el sentido del “deseo” físico.

⁵⁹ HES., *Th.*, 120-122 y A.R., III. 125-130. En este último incluso podemos observar, además de la actitud maternal de Afrodita, la actitud picaresca de Eros y su poder sobre los dioses más poderosos como Zeus. Cabe resaltar los distintos papeles otorgados en la literatura griega a Eros: en Hesíodo adquiere una forma personificada y con un poder cosmogónico primitivo, pero antes de esta representación ya existía mención del ἔρος en la épica y la lírica como el deseo de comer, beber o de buscar una satisfacción física (BREITENBERG, *op. cit.*, p. 145). Para los líricos era una fuerza que impulsaba al alma (CALAME, Claude, *The poetics of eros*, p. 19), para los trágicos toma una forma de efebo, lo cual coincide con la idea de la división de Eros hecha por Platón (PL. *Smp.*, 181b, c), en tanto que, para Apolonio de Rodas y sus contemporáneos, Eros ya es un niño que hace travesuras y berrinches (cf. ANACREONT., XXXV).

personificaciones inseparables de Afrodita y son, con ella, causantes de las desgracias más atroces de los seres humanos⁶⁰.

A su vez, y como parte de dicho cortejo, podemos encontrar otras deidades mencionadas por Hesíodo, cuando habla de la integración de Afrodita a la familia divina, personificaciones o abstracciones tales como las Confidencias virginales (παρθενίοι ὄαρες), las Sonrisas (μειδήματα), los Engaños (εξαπατή), la Deleitación suave (τέρψις γλυκερή), Coito (φιλότης)⁶¹ y Dulzura (μειλιχίη), además de señalar la compañía de Eros (ἔρος) e Hímero (ἦμερος)⁶². También suelen ser parte de su corte las Cárites o Gracias (Χάριτες), Peitó o la Persuasión (Πειθώ), Hipnos o el Sueño (Ὕπνος), las Horas (ῶραι)⁶³ y Poto o el Anhelo/Deseo (Ποθός).

De acuerdo con Hesíodo, las Gracias son hijas de Eurínome y Zeus, y viven en la cima más alta del Olimpo junto a las Musas e Hímero⁶⁴. A Persuasión la engendró Tetis y Océano⁶⁵, por lo que es una oceánide; el Sueño o Hipnos es hermano de Tánato y por tanto hijos de la Noche⁶⁶, y Temis es madre de las Horas, habidas con Zeus⁶⁷. Conforme a lo descrito por Barbara Breitenberger, estas personificaciones pueden dividirse en grupos, el primero retrata un concepto invisible considerado como fuerza primordial o elemental: Eros, visto así en Hesíodo y los presocráticos; un segundo grupo se refiere a conceptos cívicos

⁶⁰ Dentro de la mitología encontramos ejemplos como las mujeres lemnias que no rendían culto a la diosa y fueron castigadas por Afrodita provocándoles una fetidez que ahuyentaba a sus maridos y por este hecho las lemnias mataron a sus padres y esposos (APOLLOD., I. i. 7). De igual forma es digno recordar la causa de la guerra de Troya: el juicio de Paris sobre la belleza máxima del Olimpo, quien elige a Afrodita como la más hermosa por ofrecerle a la mujer más bella de la Hélade, Helena, esposa de Menelao, así pues, Helena marcha con Paris provocando la guerra entre Troya y Grecia, de esta manera el príncipe se enemistó con Hera y Atenea, las otras contrincantes, y éstas toman el bando griego (HOM., *Il.*, XXIV. 25-31). Finalmente recordemos el amor de Medea y Jasón, el cual fue una petición de Hera a Afrodita para facilitarle la tarea de encontrar el vellocino de oro a Jasón (A.R., III. 83-111), sin embargo, este amor conllevó a múltiples tragedias predichas por la misma Medea (A.R., IV. 445-449).

⁶¹ Sobre la diferencia entre Eros, Afrodita y Filotes, Paola Vianello señala que el primero es un principio cosmogónico que permite la relación entre las divinidades y las partes del cosmos, la segunda representa todos los aspectos del amor bajo el cuidado de un poder supremo y divino y el último se refiere a la necesidad física y la unión sexual, este se manifiesta en la visión hesiódica (vid. HES., *Th.*, 923,941, 944, 961-2) (Estudio general de VIANELLO, Paola en Hesíodo, *Teogonía*, p. LXXX.)

⁶² HES., *Th.*, 200-205.

⁶³ Este término puede referirse a un tiempo indefinido que engloba desde una hora temporal hasta las estaciones, las cuales en el contexto de la diosa griega suelen considerarse en mayor medida.

⁶⁴ HES., *Th.*, 907 y 64.

⁶⁵ HES., *Th.*, 349.

⁶⁶ HES., *Th.*, 212.

⁶⁷ HES., *Th.*, 901.

como Peitó (Persuasión)⁶⁸, y un tercer grupo apunta a la experiencia humana y sus efectos psicológicos y físicos como Hipnos (Sueño), Poto (Anhelo) e Hímero (Deseo); por último, el grupo de los que sugieren regalos de los dioses aludiendo a ideas de belleza y encantamiento, como las Cárites (Gracias) o las Horas⁶⁹. Todas resultan clarificadoras a fin de demostrar la incidencia de Afrodita en distintos ámbitos de la vida humana y dilucidan la representación de los conceptos que engloban las divinidades, en tanto que son símbolos explicativos del mundo no mítico⁷⁰.

En un ambiente como el heleno donde lo bélico predominaba como principal instrumento de relación, la diosa del amor representaba la promesa del futuro con su fertilidad y el comienzo de la vida, o como dice Hannah Arendt, la fuerza que la vida misma posee y no se agota tras proveer lo necesario para la propia reproducción⁷¹. Ahí donde comienza la vida, también se inicia el camino hacia el conflicto guerrero por la necesidad de tener un excedente de recursos obtenidos para la multiplicación y para extender la vida por el tiempo a través de otros: los descendientes. De esta manera, encontramos el origen de la diosa del amor Afrodita, con incontables apelativos y representaciones dependiendo del tiempo y el espacio, y todas conservan una tendencia amorosa y sexual compleja que se manifiesta a través de las personificaciones, los cultos y sus mitos.

En cuanto a sus principales centros de culto en la Grecia continental y las islas, se encontraban desde el Norte de Grecia, especialmente Tebas, hasta la península del Ática, en Megara, y en la del Peloponeso en la Argólida, en la ístmica Corinto, en Arcadia, en Sicione, en Laconia, y en las islas de Chipre, Citera y Creta⁷². Para esta investigación conviene

⁶⁸ Este concepto es nombrado cívico por su importancia moral y la institucionalización de su culto, recordemos lo descrito por Hannah Arendt sobre el pensamiento griego: “Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, del hogar y de la vida familiar, con este tipo de gente en el que el cabeza de la familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia.” (*La condición humana*, p. 40) De esta manera queda claro que la persuasión tiene una connotación política importante dentro del discurso y es adherida al ámbito amoroso en forma de seducción.

⁶⁹ BREITENBERGER, op. cit., p. 69.

⁷⁰ Para un análisis más detallado sobre las características particulares de las personificaciones véase. BREITENBERGER, op. cit., pp. 67-87.

⁷¹ ARENDT, *La condición humana*, pp. 117 y 119.

⁷² FARNELL, *The Cults of the Greek State*, p. 618 (cf. también *Ausführliches lexikon der griechischen und römischen mythologie*, s.v. Aphrodite).

ahondar sólo en algunos, en aquellos que tienen una relación con el origen oriental de Afrodita y con el carácter sexual del culto en Corinto.

Primeramente, en Pafos de Chipre, uno de los centros de culto más importantes, se celebraba una especie de misterios, por lo que no se conoce muy detalladamente el desarrollo del culto más allá de que se les entregaba un falo y un poco de sal a los participantes, y que las doncellas debían ofrecer como sacrificio su virginidad en el templo; contrastando, en Sicione sólo entraban a su servicio sacerdotisas que ofrendaran un voto de castidad⁷³. Ambos cultos cobran importancia por su carácter sexual.

Por un lado, Pafos, al ser uno de los lugares de origen de la diosa Afrodita⁷⁴ y tener contacto con oriente y sus diosas, conserva los cultos que aluden a la sexualidad: los símbolos del falo, la virginidad consagrada y la sal, pues esta última tiene relación con la alquimia, ya que forma parte de las tres sustancias que conforman al mundo, representando a la corporalidad, a más de su naturaleza lunar por estar estrechamente ligada al mar y su movimiento⁷⁵, y recuérdese que la diosa había nacido en tal elemento y que la alusión a la blancura de la espuma es con mucho producto de la sal marina; a su vez Nancy Qualls Corbett menciona la similitud entre el símbolo que se utiliza para Venus y el de la sal, el cual “es el signo de Venus multiplicado cuatro veces hasta formar una cruz”⁷⁶. Igualmente, la virginidad ofrecida en sacrificio en el templo de Afrodita remite al culto central de esta investigación: la “prostitución” sagrada, dando pie a la localización de elementos y actos sagrados que aportaron a dicho culto en Corinto. Por otro lado, Sicione parecía poseer un culto en el que se solicitaba la castidad, un factor extraño para la diosa de la sexualidad y el encantamiento amoroso, empero, con ello quiero mostrar la diferencia en la práctica cultural, más no en el enfoque sexual y corporal de las sacerdotisas.

⁷³ De este punto Pausanias (PAUS. II, x, 4) apunta que en Sición en el templo de Afrodita “entra una mujer guardiana del templo, para la que ya no es lícito tener relaciones con varón, y una doncella que tiene un sacerdocio anual.” Traducción de María Cruz Herrero Ingelmo.

⁷⁴ Sobre su origen chiprogeneo cf. infra. pp. 25-34.

⁷⁵ Según Jung, dichas sustancias son el sulfuro, el mercurio y la sal, correspondientes al plano inteligible o divino, celeste y al terrenal o infernal (*Mysterium iunctionis*, p.176).

⁷⁶ El símbolo de Venus: ♀ . El símbolo de la sal: ☉ . (cf. QUALLS.CORBETT, *La prostituta sagrada*, p. 167).

Ahora bien, en Amatunte, ciudad chipriota en donde se cuenta fue abandonada Ariadna por Teseo⁷⁷, se practicaba un culto en la tumba de Ariadna-Afrodita consistente en imitar los gestos de una mujer en parto⁷⁸. Un elemento característico de la existencia de Ariadna-Afrodita es el toro y su símbolo de poder como vehículo de la sincretización de diosas; con respecto a ello, Farnell apunta que uno de los símbolos más importante en Creta es el Minotauro y el mito del rapto de Europa, quien era para los fenicios Astarté⁷⁹ y para quien los cuernos de toro es un símbolo de poder⁸⁰, de esta manera Luciano de Samosata involucra estas características en común entre Astarté y Europa⁸¹.

Respecto al elemento de los cuernos vale la pena detenernos un momento. Los primeros rastros de este elemento relacionado con la diosa lo encontramos en cuencos pintados en el cuarto milenio a.n.e donde se observan las representaciones de ciervos, estos se le relacionaban con la fertilidad, la renovación y revigorización, además el ciervo tiene un papel vital por ser una de las principales fuentes de alimento. Por otro lado, la relación visual y simbólica es dada entre la luna y los cuernos del ciervo, haciendo alusión a su fase creciente y a los ciclos de fertilidad análogos a la tierra y a las mujeres⁸².

Con lo anterior podemos observar la existencia de rasgos orientales en la configuración de la adoración a Afrodita, así como la importancia de símbolos no explícitos que hacen referencia a la sexualidad y su relación espiritual. Merced a los mencionados elementos materiales como la sal del culto en Pafos y los cuernos del toro en el mito de Ariadna-Afrodita que aluden a la luna y cuya imaginería se podría relacionar con las diosas paleolíticas y neolíticas, como la Venus de Laussel y Diosa de Lespugue encontrada en el Alto Garona en Francia, quien debajo de los glúteos posee diez líneas que representan los diez meses lunares de gestación⁸³, en posible alusión también a un ciclo de fertilidad que explicaría el desarrollo posterior de diosas del amor, el placer, el sexo y la fertilidad cuyas

⁷⁷ Respecto a dicho mito cf. PLU., *Thes.*, 20.

⁷⁸ RICHEPIN, Juan (dir.), *Mitología clásica*, p. 233-237. Existe una versión en la cual Ariadna se cuelga de un árbol al sentirse abandonada por Teseo; otra por el contrario apunta la muerte de Ariadna por el trabajo de parto y cuando regresa Teseo y encuentra que está muerta, instauran los ritos sagrados. (FARNELL, op.cit., 364.)

⁷⁹ Astarté es una de las ancestras orientales de Afrodita, de la cual hablaremos en el apartado III. 2.

⁸⁰ FARNELL, op.cit., p. 632-633.

⁸¹ LUC. *Syr.D.*, 4.

⁸² BARING y CASHFORD, *El mito de la diosa*, p. 94 y 95. También véase SÁNCHEZ BARRAGÁN, *En busca de la diosa. La diosa y la luna*, Contingencia educativa. Clásicas 2020 (Youtube), min. 2:10-2:40.

⁸³ BARING y CASHFORD, op.cit., pp. 25-26.

reminiscencias se hallan tanto en sus atributos como en sus cultos y mitos desde el paleolítico como mencioné anteriormente.

En cuanto a sus representaciones plásticas se circunscriben tanto en el sentido amoroso y sexual, como en el bélico, mismo que comparte con sus ancestras orientales. De tales representaciones guerreras se tienen pocas evidencias arcaicas en Grecia; empero, se vuelven comunes en épocas tardías⁸⁴; Pausanias, al visitar el Acrocorinto, la ciudad elevada de Corinto, menciona que hay imágenes de Afrodita armada⁸⁵ y en la misma Corinto, durante la guerra con los persas en el siglo V, se da reconocimiento a las sacerdotisas sexuales por medio de una placa de bronce grabado con los nombres de éstas y un epigrama elaborado por Simonides⁸⁶. Lo anterior demuestra que algunas de las características guerreras de las ancestras de Afrodita se asumen, pues se le pide a la diosa del amor que interceda por los guerreros, lo cual, más allá de ser una labor obligatoria por ser la guardiana de la ciudad, es una expresión sincrética de las diosas orientales quienes además de su incidencia en el ámbito sexual y amoroso también lo tenían en el guerrero⁸⁷, dicha expresión queda justificada con la citada descripción de Pausanias sobre las imágenes armadas de Afrodita. Finalmente, ya para las épocas más tardías, hallamos el ejemplo de las monedas con la representación de la diosa armada con emblemas de victoria acuñadas por Julio César⁸⁸.

⁸⁴ BUDIN, "Aphrodite Enoplion", p. 108: *Dedicatory inscriptions were made to this goddess from the first century in Spain, Italy, Sicily, Northern Africa, Achaia in Greece, Dacia- Romani, Pannonia- Hungary, and Damaltia- Croatia*. Según Budin (op. cit., p. 106) la característica de guerrera de Afrodita se produce hasta el siglo I d.n.e. y solamente cabe la certeza de que existió una Afrodita guerrera anterior a este siglo en Esparta.

⁸⁵ PAUS., II. v. 1.

⁸⁶ Leslie Kurke ("Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient 'Pornography'", p. 64) cita el epigrama que se encuentra en ATH., *Deipn.*, 573c.

⁸⁷ Esta característica puede partir de dos ejes que hay que considerar, el primero está relacionado con el origen oriental de la misma Afrodita pues, según McLachlan, la diosa Ishtar, diosa babilónica, es nombrada "diosa de la guerra y el combate" en el epílogo del Código de Hammurabi (ca s. XVIII a.n.e), lo cual denota la ambivalencia de sus poderes, la pasión amorosa de la diosa está posibilitada a convertirse en furia apasionada y en consecuencia en valor para los soldados que se encomendaban a ella y protegían la ciudad (cf. "Sacred prostitution and Aphrodite", pp.147-8); por otro lado, el segundo, tiene que ver con las evidencias tardías mediterráneas vinculadas con la predilección bélica del pueblo romano y su concepción de la mujer, ya que ésta era una posesión más del ciudadano romano y por ende tenía que conquistarla y dominarla sexualmente, así el ideal de la esposa se confronta con una libertad sexual inexistente y se enfrenta con la condición de prostituta, de concubina o, si decide apropiarse de su sexualidad, caso aún más grave, de adúltera. Esta desventaja estaba institucionalizada en las leyes y eran reproducidas por las mismas mujeres debido a su vulnerabilidad ante ellas (cf. Thomas, Yan, "La división de los sexos en el derecho romano", en DUBY y PERROT, *Historia de las mujeres*, pp.136-144.). De esta manera se puede explicar el carácter guerrero de Afrodita exaltado todavía más por los romanos, envolviendo el ámbito amoroso y sexual.

⁸⁸ BUDIN, "Aphrodite enoplion", p.106-108. Esta sería Venus Victrix, a la cual tanto Pompeyo como Julio César se encomendaban antes de sus batallas, específicamente en la de Farsalia, así pues, Pompeyo le da su primer

La complejidad de esta diosa me parece que es evidente, por lo que no es la figura unidimensional de los griegos presentada por Sarah B. Pomeroy: “Afrodita es puro amor sexual, llevado a cabo con una especial irresponsabilidad”⁸⁹. Visto que Pomeroy sugiere a las diosas como imágenes arquetípicas de las humanas cabe apuntar la multiplicidad de variados cultos y ámbitos de incidencia de Afrodita, y así explicar en palabras de la misma historiadora la necesidad de simplificar la figura de las diosas “una mujer totalmente realizada tiende a engendrar ansiedad en el macho inseguro. Incapaz de poder con una multiplicidad de poderes condensados en una sola mujer, el hombre, desde la antigüedad al presente, ha visto a la mujer sólo en uno u otro papel.”⁹⁰

III.2 Su origen chipriota y oriental

Uno de los posibles orígenes de Afrodita es Chipre. Esta es una isla que conecta a Oriente Próximo –específicamente la antigua Mesopotamia (las actuales Irak y el sur de Siria), Fenicia (al noreste de Siria, hoy Palestina e Israel)– con la Grecia continental y por este motivo es importante analizar los antecedentes que hacen de la isla uno de los lugares míticos e históricos para el origen de la diosa helena.

El nombre de Afrodita griega no aparece hasta el siglo IV a.n.e en Chipre, al menos eso es lo que nos muestran las inscripciones del *corpus* sílabo chipriota; los apelativos encontrados, por el contrario, son: Reina, Diosa, Pafia y La de Golgo⁹¹. Para poder recorrer un trayecto más certero sobre la presencia de Afrodita en Chipre y en Oriente se han utilizado las evidencias arqueológicas especialmente de tres tipos: las figuras hechas en piedra y en

nombre guerrero y Julio César su primera iconografía bélica romana, haciéndola portar armas y ropa, una característica poco común en Afrodita. Octavio más adelante la volvería a representar casi desnuda, solo con una tela debajo de las nalgas. Al parecer Venus Victrix es una interpretación latina de la siria Atagartis.

⁸⁹ POMEROY, *Diosas, rameras, esposas...*, p. 22.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ BUDIN, “Before Kypris was Aphrodite”, p. 195. Vale la pena apuntar la relación entre Diosa y Reina con el término *Potnia* ya que consta de estas significaciones y no son exclusivas de la diosa griega Afrodita, pues a Hera y Atenea se les suele llamar de la misma manera a veces traduciendo el término como ‘Dama’ (Cf. LÉVÊQUE, *Tras los pasos de los dioses griegos*, p. 49.). Por otro lado, Pafia es un topónimo propio de la ciudad chipriota. El apelativo ‘La de Golgos’ refiere a la ciudad de Golgi y su particularidad radica en estar fundada por Golgos, quien se cuenta fue hijo de Afrodita y Adonis, mismo que consagró esta ciudad a su madre divina. (cf. GRAVE, *Los mitos griegos*, p. 84.)

diversos metales (incluso, en maderas, las muy mencionadas por Pausanias como *xoanas*⁹²), epígrafes y betilos⁹³.

Comenzaré hablando de las figuras datadas entre el 1450 y el 1200 a.n.e, las cuales se caracterizan por ser estatuillas con rostro de pájaro y cuerpo de mujer, éstas se han encontrado, por un lado y como ya mencionamos, en la isla de Chipre, y por el otro en Siria, especialmente en el Valle del río Orontes. Los aspectos en común de dichas figuras es su desnudez, su postura de frente, la joyería que portan, el estilo de su peinado, sus pechos que suelen ser prominentes y los triángulos que dibujan el pubis y tienen los brazos cruzados bajo el pecho⁹⁴. Budin señala que en el periodo tardío chipriota (1200-1050 a.n.e) el desnudo femenino era divino y no tenía nada que ver con la maternidad⁹⁵ a pesar de que dichas figuras se encontraran en una esfera totalmente asociada con aquélla: la privada.

En segundo lugar, las figuras de bronce de las diosas parecen tener el mismo carácter privado por su tamaño pequeño, entre los 10 y 3 cm, encontradas en el ámbito doméstico y funerario⁹⁶, considerándolas entonces estatuillas. Por el contrario, las estatuas también de bronce de dos dioses denominados por los investigadores el dios de los lingotes y el dios cornudo⁹⁷, el primero de 54 cm y el segundo de 34.5cm, apuntan a un culto público específicamente en santuarios, en la zona arqueológica llamada Enkomi, situada al norte de la ciudad Famagusta en la misma Chipre⁹⁸.

⁹² Para un estudio minucioso sobre dichas esculturas cf. Donohue, A.A., *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, 1988.

⁹³ El término de betilo es de origen semítico que significa casa de Dios. Estas son piedras sagradas, en su mayoría no son talladas o esculpidas y en algunas culturas suelen ser meteoritos caídos del cielo adquiriendo así su carácter sagrado en el entendido de que son enviados por los dioses. (cf. CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos*, s. v. Bétilo.)

⁹⁴ BUDIN, op.cit., p. 196.

⁹⁵ Ibid., p. 201.

⁹⁶ Vease. Anexo: fig.1.

⁹⁷ Anexo: fig. 2. Según Papantoniou, ambos dioses, tanto el de los lingotes como el dios cornudo se asocian al control de la producción de los metales y a la economía. Por un lado, al dios cornudo también se le ha relacionado con el autóctono Ciniras, quien se dice fue el primero en establecer el culto a Afrodita en Pafos y del único héroe de la edad de hierro que se conserva memoria, probablemente es una fusión de otras deidades egeas y del próximo Oriente. Por otro, el dios de los lingotes y la diosa que lo acompaña son protectores del cobre y la fertilidad, es de gran importancia esta relación en el período chipriota tardío, pues tenía influencia en la relación política y económica en los modelos de producción y circulación de metales en la isla. (Cf. PAPANTONIOU, *Religion and social transformations in Cyprus...*, p.279-281.)

⁹⁸ BUDIN, op.cit., p. 202

En cuanto a los betilos, al parecer fueron encontrados bajo dos circunstancias. La primera ocurre en la anteriormente mencionada Enkomi en el santuario del dios de los lingotes, en donde se halla una diosa chipriota con los brazos levantados⁹⁹, y aunque probablemente el culto en dicho santuario estaba dedicado al dios de los lingotes, el betilo manifestaba a la deidad femenina como acompañante y objeto de culto también. Así, puede suponerse que a finales de la Época de Bronce se encontraran betilos asociados con el culto a la diosa. Dichos betilos, o piedras sagradas, también servían para demarcar políticamente territorios en Asia Menor, como es el caso de la ciudad Emar con la diosa Hebat o el de Mari con la diosa Ishtar, las cuales son regiones cercanas a Chipre y pudieron influir en las formas de adoración a la diosa¹⁰⁰.

En tercer lugar, es importante mencionar la epigrafía encontrada en el *corpus* de escritos chipriotas, pues, como he mencionado, es hasta el siglo IV a.n.e que la diosa griega Afrodita se integra al culto indígena de Chipre o al menos aparece así nombrada. Dentro del silabario chipriota podemos encontrar diversos nombres atribuidos a la diosa: *Wanas(s)a*¹⁰¹, *Anassa*¹⁰², *Potnia*¹⁰³, *Thea*, *Gorgia* y *Paphia*¹⁰⁴, estos se han localizado en distintas ciudades

⁹⁹ Este gesto también está presente en figurillas cretenses, sin embargo, según Jacqueline Karageorghis (Cf. *La grande déesse de Chypre et son culte...*, p. 129-135), el chipriota suele referirse a un aspecto de fecundidad en tanto están sosteniendo sus senos, mientras que por parte de las cretenses existen varios elementos que descubren las posibilidades de interpretar dichas figurillas: 1. Un motivo funerario, esto en analogía a las encontradas en las tumbas en Micenas IIIIC en el Ática, datadas de finales del siglo XII a.n.e, estas posan sus manos en la cabeza en un gesto de gran desesperación. 2. Una figura divina, por el hecho de encontrarse en santuarios tanto cretenses como chipriotas, torna ambiguo su significado dependiendo de sus atributos, sus dimensiones o su materialidad, como en el caso de los sellos. 3. El significado del gesto, para algunos académicos evoca los cuernos de consagración alusivos a la adoración de la vaca sagrada, otros se inclinan por interpretar que una mano es levantada en señal de adoración y la otra para recibir la bendición, sin embargo, algunos otros ven en éste un gesto de invocación y que surge en oriente, por último, se piensa que es un gesto de encarnación, de una manifestación divina. 4. La representación de danzantes o sacerdotisas sagradas que encarnan a la diosa misma, dada la elaboración de sus atuendos. Esto también hace creer que los cretenses llevaron esta figura a Chipre como una nueva forma de veneración.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 204-207

¹⁰¹ Mencionado al menos siete veces en la antigua Pafos (ICS 6, 7, 10, 16,17,90, 91), apud BUDIN, op.cit., p. 207.

¹⁰² Para el siglo IV la digamma (W) se pierde, es el caso de este epigrama encontrado en la Nueva Pafos (ICS 104). Las siglas ICS se refieren a las inscripciones del silabario chipriota, constituido por epigramas del primer milenio a.n.e.

¹⁰³ Este epíteto es parte de los que fueron descifrados en la lineal B. La lineal B es un silabario encontrado en 1900 en Cnosos por sir Arthur Evans y descifrado por primera vez por Michael Ventris en 1952. Este es uno de los primeros vestigios encontrados del sistema de escritura griego, data del 1600 al 1100, lo cual nos sitúa en el Minoico reciente, según Evans, de manera más general en la época de Bronce.

¹⁰⁴ ICS 235-240,242-245,249.

de Chipre, lo cual pone en cuestión la existencia de una diosa o de varias¹⁰⁵, debido a los significados de los anteriores, “reina”, “señora”, “diosa”, se conjetura que son epítetos otorgados a una sola deidad: Cipris¹⁰⁶, quizá el nombre original de la Afrodita helena.

Gracias a que en el siglo V a.n.e. Chipre se convierte en aliado de Atenas contra los persas, es entonces que su relación se torna más cercana, y muy probablemente es la razón por la cual aparece el nombre de Afrodita en la isla oriental. Según Budin, en la Era de Bronce tardía había en Chipre una multiplicidad de deidades¹⁰⁷, lo cual puede deberse a su localización geográfica y sus conexiones comerciales. De esta manera la multiplicidad puede ser un despliegue de advocaciones de una diosa que advierte su distinción en los propósitos sagrados que se le adjudican, pues podríamos hablar de la acompañante del dios cornudo como una divinidad secundaria dedicada a la fertilidad o, por otro lado, las divinidades de una época tardía en Chipre que aludían a un ámbito más privado y personal, donde se apelaba a la sexualidad, pero que comparte rasgos gestuales con las cretenses quienes se adoraban con intenciones análogas y que pudieron ir asimilándose entre sí en los intercambios comerciales hasta convertirse en diosas distintas con gestos similares, tales como Afrodita, Cibele y demás diosas griegas.

Con respecto a los símbolos que he mencionado anteriormente y su posible relación con signos posteriores de Afrodita, es vital atender a la desnudez que presentan las estatuillas

¹⁰⁵ Más allá de las discusiones en torno al aspecto monoteísta o politeísta de la religión chipriota, vale la pena señalar la importancia de no pensar una transformación, un recorrido unívoco y de forma lineal, pues esto le restarían complejidad en tanto símbolo religioso de las civilizaciones. En torno a estas discusiones Nanno Marinatos presenta las diversas conclusiones de estudiosos como el famoso excavador de Cnosos, Sir Arthur Evans, quien aseguraba que la antigua diosa minoica dio origen a algunas de las diosas griegas como Cibele. Por su parte M.P. Nilsson proponía que una diosa micénica es la fuente de Ártemis y Hera; E.Simon analizaba elementos iconográficos de estas últimas para identificar las similitudes con las griegas; C. Cristhou planteaba la existencia de una diosa madre, pre-griega y común para todos al este del Mediterráneo; y por supuesto, M. Gimbutas, quien realizó un largo recorrido histórico de la figura de la Diosa iniciando por el Neolítico hasta la asimilación indoeuropea. (cf. EVANS, *The Palace of Minos at Knossos*; NILSSON, M.P., *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival into Greek Religion*; SIMON, E., *Die Götter der Griechen*; CHRISTOU, C., *Potnia Theron, Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*; y GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*. Todos ellos, apud MARINATOS, *The Goddess and The Warrior*, p.116.)

¹⁰⁶ BUDIN, op.cit., p. 209.

¹⁰⁷ Ibid., p. 210.

chipriotas y las orientales, y posteriormente la diosa helena, quien es la única así representada al menos desde el siglo IV a. C. con Praxíteles como primer artista¹⁰⁸.

Comenzaré por señalar que los cilindros con sellos que presentan mujeres desnudas eran comunes durante el segundo milenio antes de nuestra era en Oriente Próximo, específicamente en la antigua Babilonia; dichas mujeres no eran consideradas precisamente diosas, sino intermediarias entre el adorador y la divinidad, así la sexualidad poseía un carácter de poder¹⁰⁹, pues era el medio para interceder y conectar desde el mundo de los mortales a las divinidades. Asimismo, las figuras desnudas suelen formar parte del acompañamiento de los devotos u otros dioses del género masculino¹¹⁰, así como de animales de distintos ámbitos naturales como peces, aves y cabras¹¹¹, lo cual nos remite a las estatuillas vistas en Chipre con rostro de pájaro y cuerpo de mujer que aluden a una relación que inmiscuye la fertilidad en cuanto a reproducción y abundancia de la vida. A la par, dentro de los sellos sirios, se encuentran la representación de las diosas que tienen un gesto de levantarse la falda¹¹² intercediendo por sus adoradores ante gobernadores u hombres con poder¹¹³.

En ese sentido, el origen oriental de la diosa Afrodita, como mencioné al inicio, pudo ocurrir por medio de una conexión comercial entre Chipre y Oriente, siendo así éste último uno de los posibles sitios de origen de la diosa helena. Heródoto menciona la existencia de un templo en la ciudad de Ascalón: “el más antiguo de todos los templos, cuantos hay de esa diosa [sc. Afrodita Urania]; ya que el que está en Chipre se originó ahí, [...]; y el que está en Citerea, los fundadores son los fenicios, que son de esta [parte de]

¹⁰⁸ Según Clark, en Grecia no hay ningún desnudo en el siglo VI y es raro en el V, pues afirma que hay razones morales y religiosas que rechazaban el sentido oriental de esta desnudez. (CLARK, op.cit., pp. 78- 80.)

¹⁰⁹ MARINATOS, *The Goddess and The Warrior*, p.1.

¹¹⁰ Recordemos al dios de los lingotes en Enkomi mencionado con anterioridad.

¹¹¹ MARINATOS, op. cit., p. 4.

¹¹² Este gesto también alude a la diosa Baubo, quien es llamada por los griegos Iambe, por los sumerios Bau y por los fenicios Bev, se le atribuye ser protectora de los pozos, cuevas y entradas, los cuales suelen tener una connotación sexual referida a la vulva. Mithu Sanyal señala que: “Iambe/Baubo ha mostrado su vulva, en una recreación del modismo español “El habla por medio de las piernas”. Este gesto era una parte esencial de las celebraciones rituales en honor a Deméter, las tesmoforias, pero también otros misterios practicados principalmente por mujeres giraban alrededor de la revelación del genital femenino.” Cf. SANYAL, *Vulva. La revelación del sexo invisible*, p. 35-40.

¹¹³ MARINATOS, op.cit., p. 7.

Siria.”¹¹⁴ Esto ofrece un indicio del contacto oriental, a pesar de que contradice a Pausanias, para quien el templo más antiguo de Afrodita es el de Pafos¹¹⁵.

Así pues, vale la pena hacer un pequeño recorrido con “las hermanas orientales” de Afrodita en tiempos anteriores al siglo V a.n.e. En particular son tres quienes gozan de gran atención y mención: Inanna, Ishtar y Astarté; sus atributos están concentrados en el amor, el sexo y la guerra¹¹⁶. Inanna e Ishtar son diosas mesopotámicas, distinguidas en nombre por los sumerios y acadios respectivamente, sin embargo, análogas en atributos pues ambas son diosas del amor, el sexo, la fertilidad y la guerra.

Inanna, hija de Nanna, dios de la luna en la ciudad de Ur, y Ningal, diosa de la luna en la misma, es considerada reina del cielo y de la tierra, estrella de la mañana y la tarde; mientras Ishtar es considerada hija directa de Anu o An, dios del cielo y padre de todos los dioses¹¹⁷. Así, ambas descienden de dioses celestes y por ello son representadas como una de las estrellas más brillantes del cielo, al igual que el planeta nombrado Venus. Por su parte, Astarté, diosa fenicia-cananea, tiene los mismos atributos, de hecho se dice que el origen mismo del nombre de esta diosa tiene que ver con el sincretismo entre Ishtar y Athtar, deidad semítica y dios del lucero, así que durante el tercer milenio cuando tuvieron contacto los sumerios y semitas hubo de ocurrir esta ambigüedad en el género de una deidad simultáneamente femenina y masculina, al menos así lo demuestran las inscripciones encontradas en dos templos en Mari, una ciudad localizada arriba del Éufrates¹¹⁸.

Inanna era adorada en Sumeria entre el 3000 y 2000 a.n.e, existen textos que celebran a Inanna y escritos por la poetisa Enheduanna (nacida alrededor del 2300 a.n.e) quien fue sacerdotisa de la diosa¹¹⁹:

Señora de todas las esencias, llena de luz, / mujer vestida con resplandor de la bondad/ a quien aman los cielos y la Tierra,/ del templo amigo de An,/ te vistes de grandes ornamentos,/ deseas la diadema de las grandes sacerdotisas/ aquellas que/ sostienen las

¹¹⁴ HDT., I. 105. Trad. de Arturo Ramírez Trejo.

¹¹⁵ PAUS., I. xiv. 7.

¹¹⁶ Probablemente la herencia que pervivió en Afrodita Euploia y en la relación de Afrodita con Ares.

¹¹⁷ WOLKSTEIN y KRAMER, *Inanna. Reina del cielo y de la tierra*, p. 14 y 15. También vid. *Diccionario universal de mitología*, s. v. Ishtar y *The Encyclopedia of World Religions*, s. v. Inanna.

¹¹⁸ BUDIN, “A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtar syncretism”, p. 104.

¹¹⁹ Enheduanna fue la primera poeta de la que se tiene registro, era hija del rey Sagon de Agade (ca 2300). Cf. Friedrich, Paul, *The meaning of Aphrodite*, p. 15.

siete esencias,/ tú las has tomado y las has colgado/ en tu mano./ Tú has reunido las santas esencias/ y te las has puesto ajustadas en tu pecho.¹²⁰

Hay que destacar el verso donde habla del amor de los cielos y la tierra por Innana, puesto que se relaciona con una de las versiones míticas del nacimiento de Afrodita en la que nace del pene de Urano, como Inanna de An (dios del cielo), y se refleja en uno de los epítetos mencionados anteriormente: Urania¹²¹. De manera similar se hace alusión a la relación cercana con el cielo que tiene Ishtar, diosa babilónica de la mitad del tercer milenio, considerada como La Gran Diosa Har, Madre de las Rameras¹²²: “Reunió Ishtar/ a las hieródulas,/ las prostitutas,/ las rameras;/ sobre la pata del Toro del Cielo¹²³/ hizo un duelo.¹²⁴”

Este último texto no sólo alude a la ya destacada relación con el cielo, sino a la posición cercana de las prostitutas, rameras e hieródulas con la diosa Ishtar, lo cual es significativo para el culto a analizar en el presente trabajo, mejor conocido como “prostitución” sagrada y con la concepción de Afrodita como una diosa extranjera en Corinto, seguramente procedente de Chipre.

Finalmente, Astarté, diosa fenicia que ya el mismo Luciano de Samosata reconocía como otra de las ancestras orientales de Afrodita, pero sin vincularla directamente a ella: “En

¹²⁰Aliki Barnstone y Willis Barstone, eds., *A book of women poets from antiquity to now*, p. 1, apud QUALLS-CORBETT, op. cit., p. 34.

¹²¹ De tal forma que esta analogía se posiciona ante la postura orientalista de los orígenes de la diosa helena, sin embargo, una analogía similar funciona para la postura indoeuropea, ya que recalca las menciones de la diosa Usha en la tradición védica, como hija del cielo, aunque esta diosa del amanecer se dice que se asimiló en dos figuras divinas: Eos y Afrodita. Cf. CYRINO, *Aphrodite*, pp. 24-25.

¹²² WALKER, Barbara, *The woman's encyclopedia of myths and secrets*, p. 820, apud QUALLS-CORBETT, *La prostituta sagrada*, p. 42.

¹²³ Es importante recalcar el lugar de la relación entre el Toro y el cielo puesto que ambos aluden a un símbolo totalmente prioritario en el desarrollo de las diosas del amor: la Luna. De esta manera, Jules Cashford refiriéndose a la relación entre el Toro y la Luna señala “Dos cuernos juntos colocados de espaldas forman dos medias lunas y componen un ciclo completo de la Luna. [...] como todas las cosas guardan una mutua relación, revela una unidad; por eso se pensaba que el Toro es la Luna en la Tierra y la Luna es el Toro en el Cielo. De ahí proceden el “Toro de la Luna” y la “Vaca de la Luna”, título recibido por numerosas divinidades lunares, que se convirtieron en uno de los primeros símbolos cosmológicos que unían las leyes de la Luna y la Tierra, el cielo y el campo.” (*La Luna, símbolo de transformación*, pp.160- 161.) Así pues, podemos no sólo reconocer la relación entre las diosas orientales y la helena, sino también la que existe entre una diosa primigenia, probablemente neolítica, que alude a la sexualidad y fertilidad femeninas, así como con diosas de otras culturas, como la egipcia, quedando como evidencia las representaciones visuales en las que las diosas figuran con cuernos de vaca. Por ejemplo, recordemos a la diosa de Laussel (Fig.3), datada del 22,000-18,000 a.n.e, en Francia; la gran diosa de Babilonia, Ishtar, en un relieve acadio (Fig. 4 y 5), del 2350-2150 a.n.e; y a la diosa Isis alimentando a Horus (Fig. 6), fechada entre el 634-332 a.n.e. Cf. Anexo, p. 70 y 71.

¹²⁴ Cf. Tablilla VI, columna V. 165-167, en *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, Trad. Jorge Silva Castillo.

Fenicia hay otro gran templo, que tienen los sidonios. Según ellos afirman, es de Astarté, y Astarté en mi opinión, es la Luna”¹²⁵; aludiendo al símbolo lunar, dado que éste se relaciona mediante el despliegue de advocaciones divinas que fueron transformándose de cultura a cultura. La mención de la luna es importante por ser uno de los elementos conservados de una tradición de diosas representadas con el astro, ya sea como descendientes o siendo directamente diosas de éste, y es buena muestra del sincretismo de dichas diosas. La luna puede representarse en su fase creciente como si fueran unos cuernos, lo cual sugiere un punto de encuentro con el Toro de Ishtar o la misma Europa, quien fue llevada a Creta a lomos de un Zeus taurino; estos cuernos pueden estar acompañada con una estrella que hace alusión al planeta Venus atributo de todas las diosas anteriores.

A pesar de que en este fragmento no menciona a Afrodita más adelante lo hace el samosatense cuando habla de Biblos: “Vi también un gran templo de Afrodita de Biblos, en el que se celebran ceremonias en honor a Adonis”¹²⁶, y junto a ella está la famosa alusión a una ceremonia sagrada identificada con la “prostitución” sagrada, pues cuenta la ceremonia en torno a Adonis en la que las adoratrices se golpean y gimen en pena por la muerte de aquél y al otro día se afeitan la cabeza, pero las mujeres que no quieren hacerlo: “pagan la siguiente multa: en un día determinado se ofrecen para la venta de su belleza; el mercado sólo está abierto a los extranjeros y el sueldo se convierte en ofrenda a Afrodita.”¹²⁷. Es menester apuntar que el mismo Burkert puntualiza que los fenicios llegan a Chipre hasta el siglo IX y, según el filólogo, el templo micénico de Citio es remplazado por uno dedicado a Astarté cerca del 800 a.n.e.¹²⁸, por lo que no habría que sorprendernos que para Luciano de Samosata, ya en época tardía, se encuentren más asimiladas las características de ambas diosas.

De acuerdo con la investigación de Pirenne- Delforge, en el siglo XIX los estudios sobre los fenicios estuvieron en su máximo apogeo dando pie a una serie de conjeturas que vincularan a estos comerciantes con Grecia, particularmente con Corinto; así, lejos de los vestigios literarios, Corinto parecería, materialmente hablando, una ciudad totalmente griega, sin embargo, prosigue la historiadora belga, existen las hipótesis en torno a una inscripción

¹²⁵ LUC., *Syr. D.*, 4.

¹²⁶ LUC., *Syr. D.*, 6.

¹²⁷ LUC., *Syr. D.*, 6. Por consiguiente, suele atribuirse dicha ceremonia al mismo culto babilónico, la prostitución sagrada, mencionado por Heródoto (HDT., I.199.)

¹²⁸ BURKERT, *Religión griega*, p. 207.

fragmentada con el nombre de Astarté que proviene de un barco importador de vinos y pescados del Egeo en relación con los pescadores del Norte de África, el mismo barco contenía más de diez ánforas púnicas¹²⁹, lo cual sería señal de las relaciones comerciales entre Corinto y los fenicios, quienes traerían las costumbres extranjeras, en este caso el culto sexual.

Ahora bien, la conexión entre los orígenes chipriotas y orientales de Afrodita con la diosa de Corinto también se evidencia en su carácter de extranjera, mismo que es importante destacar en primer lugar por la posición geográfica de Corinto entre el golfo de ese nombre y el Sarónico, pues ambos le permitían a la ciudad recibir visitantes de lejanas tierras. Con respecto a dicho contacto, vale la pena mencionar un elemento particular en el propio nombre de Corinto: el griego Κορίνθος contiene el elemento -vθ- que Hopper señala como uno pre-griego, por lo que sitúa a esta ciudad en un período anterior a la inmigración de los aqueos, de ahí que no guardara gran importancia para el imperio micénico, ni tuviera contacto con Asia Menor, pues parece que su vida comercial inicio hasta el 900 a.n.e. Así sus puertos cobraron importancia hasta el siglo X¹³⁰, con su apogeo en la segunda mitad del siglo VIII a.n.e. y el reinado de los Baquíadas, quienes concedieron una gran importancia al comercio y se conjetura que instauraron el culto sexual en el Acrocorinto en el templo de Afrodita “con el fin de darle un asentamiento político al sinecismo de los pueblos en Corintia.”¹³¹.

En segundo lugar y retomando la conexión entre Corinto y los orígenes de la diosa, se hallan los atributos de ésta y los exvotos que retoman elementos propios de otras culturas que se sincretizan con los establecidos en la Grecia continental, basta para ello recordar a Afrodita haciendo alianza con los troyanos en la *Ilíada* de Homero¹³². Por tanto, la particularidad de Afrodita en Corinto muestra diversas ramas de las relaciones religiosas, políticas y comerciales en el conocido culto de las sacerdotisas sexuales.

En cuanto a la diosa helena en Corinto, basta con decir que su templo estaba situado en el Acrocorinto, que es la cima de la montaña más elevada de la ciudad, arguye al respecto Pausanias “Briareo se la dio a Helio cuando celebró el juicio, y Helio, según dicen los

¹²⁹ PIRENNE- DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, pp. 121 y 122.

¹³⁰ HOPPER, *Ancient Corinth*, pp. 3 y 4.

¹³¹ PIRENNE- DELFORGE, op.cit., p.124 : “afin de donner une assise politique au synécisme des bourgades de la Corinthie.” La traducción es propia.

¹³² FARNELL, op.cit., p. 622.

corintios, se la dejó a Afrodita [...]”¹³³, luego entonces la deidad principal en el Acrocorinto resultó Afrodita, si bien comparte el poderío con Poseidón, siendo así comprendida quizá como la protectora de la navegación. De hecho, en el mismo puerto de Céncreas “hay un templo de Afrodita y una imagen de mármol, después de él, en el muelle que se adentra en el mar, una de bronce de Posidón, y en el otro extremo del puerto, santuarios a Asclepio y de Isis”¹³⁴; también, según el Periegeta, se encuentran “[...] dos de Sérapis, [...]. Después de ellos hay altares construidos a Helios, y hay un santuario de Anake y Bía, al que no acostumbran entrar.”¹³⁵ Y, al llegar a la punta del Acrocorinto, Pausanias se encuentra con una Afrodita armada, de la cual dice no hay otra igual más que en Esparta y Citera, así este rasgo también se conciba como extranjero, ya que, recordemos, las diosas orientales estaban consagradas también a la guerra, directamente relacionado, al menos en los pueblos bélicos, con la soberanía, así reyes y guerreros adoraban e invocaban muchas veces a estas diosas para favorecer sus batallas.

IV. El culto a la diosa en Corinto

“Ya no estoy sola en mi propio cuerpo.
Pensamientos y sueños, pero sin una partícula
de polvo que pruebe su realidad.
Entretanto, consumo cada día de vida en cautividad.”
Leonora Carrington, *La puerta de piedra*.

Visto el desarrollo, el nacimiento y las relaciones culturales y comerciales derivadas de la adoración a la diosa Afrodita, quien no posee la exclusividad de la sexualidad y del acto sexual como sagrado; repasada la visión griega con respecto a los atributos de las diosas y de clasificarlas desde ésta, así como poder categorizar a las mujeres mortales con tales caracteres unívocos; es preciso ahora centrar la atención en los cultos de Afrodita en Corinto, como

¹³³ PAUS., II. iv. 6. Briareo era un gigante de cien brazos (Hecatonquiro), hijo de Gea y Urano, llamado así por los dioses, pero conocido como Egeón por los mortales, este defendió a Zeus de un intento de ser derrocado por Atenea, Hera y Poseidón, en recompensa se casa con una de las hijas de Poseidón (Cf. Hom., *Il.* I. 400-409; GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, s.v. Egeón; FALCON MARTÍNEZ, *Diccionario de la mitología Clásica*, s.v. Briareo). Por otra parte, Helio es descendiente de Gea y Urano, hermano de Eos (Aurora) y Selene (Luna), al parecer sus padres fueron el titán Hiperión y la titánide Tía (Hes., *Teog.*, 371) Desde la época homérica es considerado un subordinado de los dioses, sin embargo, cuando los dioses le conceden sus favores reluce más a alumbrar al mundo (cf. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, s.v. Helios).

¹³⁴ PAUS., II. ii. 3.

¹³⁵ PAUS., II. iv. 6.

principal protectora de los amores y las actividades sexuales, y con ello la condición de sus sacerdotisas, partiendo de la perspectiva que un escritor como Píndaro presenta de ellas.

Por consiguiente, para este capítulo, es de vital importancia introducir el análisis del culto a Afrodita en Corinto por medio del esclarecimiento del término “prostitución sagrada” y las interpretaciones que en torno a éste se han establecido con mucho por causa de la transmisión confusa del concepto de lo sagrado sexual. De acuerdo con McLachlan la tergiversación del sentido sagrado del culto hierodúlico se debe a las distintas interpretaciones que se han heredado de la traducción del hebreo o del babilonio, al griego o incluso al español, asociado esto al rechazo del acto sexual como culto cívico, es decir, como recurso público para el bienestar social ¹³⁶. Pese a esta última concepción dada por McLachlan, dentro del pensamiento griego, al cual se ciñe esta investigación, prevalece, sin embargo, la idea del acto sexual como engendrador de vida en su sentido vegetal, animal e incluso humano, es decir, este acto fuera y dentro del ámbito sagrado tiene una incidencia en el plano material antes mencionado y que cubre el abanico de la vida física, así como también en el espiritual en razón del aspecto humano.

En relación con la sacralidad del acto sexual es indispensable comprenderla sin una óptica exclusiva moderna o centrada en una visión religiosa cristiana de índole moral específicamente adoptada en el siglo XIX, más bien es necesario entender, sin intención de universalizar, la experiencia religiosa que emana de la capacidad de comunicar lo sagrado con lo profano, en otras palabras, lo que tiene que ver con la deidad y lo mundano, como aclara Cabrera: “lo sagrado se presenta como un fin en sí mismo y no como un medio para conseguir otra cosa”¹³⁷. De tal manera, es verdad que un culto se realiza con fines específicos, por ejemplo, la buena fortuna en la guerra, la cosecha prolífica en época de frutos, las condiciones óptimas para navegar o el favorecimiento para ganar los juegos olímpicos; sin embargo, con la repetición del culto, éste convierte su objetivo en el “adquirir la fuerza para enfrentar lo que le depara la providencia”¹³⁸, y estar así preparados para cualquiera que sea el resultado de las plegarias.

¹³⁶ MCLACHLAN, “Sacred prostitution”, p. 145.

¹³⁷ CABRERA, “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico”, p. 27.

¹³⁸ Idem.

En efecto, resaltar el aspecto sagrado nos hará comprender más allá del sentido literal del término “prostitución” y sus múltiples transformaciones en el tiempo-espacio de la palabra, pues el vocablo griego ἱερός, “sagrado”, conforma la expresión utilizada por Estrabón para describir a estas mujeres al servicio del templo de Afrodita en Corinto: ἱερόδουλος que significa “esclava/o sagrada/o”¹³⁹, aún con la connotación negativa del término de δοῦλη/ος, hay que destacar la importancia que el adjetivo ἱερός conlleva para los griegos en tanto expresa un sentido de consagración, así como la trascendencia de la relación entre la divinidad y, en este caso, las mujeres¹⁴⁰.

En cuanto a la prostitución¹⁴¹, iniciaré por delimitar el empleo de los términos griegos con los cuales se calificaba a estas mujeres. Por un lado, se encontraban las ἑταίραι (*heteras*¹⁴²) eran consideradas las más dignas de la compañía de los hombres libres, siendo éstos los máximos beneficiarios de la vida pública y privada de las ciudades griegas¹⁴³; estas mujeres poseían una serie de conocimientos y posibilidades de acción distintas que el resto de las helenas, como bien lo subraya Sarah B. Pomeroy: “Muchas de ellas, además de su belleza física, tenían formación intelectual y poseían talento artístico, atributos que las hacían una compañía para los hombres más divertida y atrayente que la de sus propias esposas”¹⁴⁴, así podían participar en los simposios y, a su vez, cumplir los deseos sexuales de los hombres¹⁴⁵.

De hecho, Kurke apunta que probablemente el término *hetaira* se haya instaurado junto con la interacción de la moneda en las ciudades griegas y “si la moneda representa una

¹³⁹ STR. VIII. viii. 20. (también cf. LITTLE-SCOTT, *A Greek- English Lexicon* s.v. ἱερός y δούλος.)

¹⁴⁰ POUPARD, *Diccionario de las religiones*, s. v. sagrado.

¹⁴¹ La palabra prostitución deriva de las partículas latinas *pro* y *statuo* ‘estar parado/establecido enfrente’ (cf. *Diccionario latino-español, español-latino*, s. v. prostituo) haciendo alusión a la práctica histórica de mujeres y hombres al establecerse en lugares específicos para ofrecer sus servicios sexuales.

¹⁴² Para este término decidí transliterarlo pues efectivamente existe una propuesta de traducción ‘cortesana’, sin embargo, éste alude a la condición de las prostitutas en las cortes europeas alrededor del siglo XVI d.n.e.

¹⁴³ El ser ciudadano de una *polis* griega ofrecía beneficios, comenzando por la libertad y con ella derechos de adquisición de tierras y una posición política ventajosa al poseer más derechos civiles (cf. LORAUX, *Mito y Política en Atenas. Nacido de la tierra*, pp. 200-209).

¹⁴⁴ POMEROY, op.cit., p. 107.

¹⁴⁵ Luciano de Samosata hace referencia a estas dinámicas en el diálogo tercero de las hetairas, donde Filina y su madre hablan sobre el reclamo de Dífilo, amante de Filina, quien va llorando a contarle a la madre de ésta, los desprecios que recibió una noche antes en el simposio; así Filina le cuenta a su madre los desplantes de ambos al besarse con otros, al final de la noche Filina no se acuesta con Dífilo y su madre le recrimina su dureza, pues argumenta que son pobres y apela a un refrán “no sea que, [...], se nos vaya a romper la cuerda por tensarla demasiado.” (Cf. LUC., *DMeretr.*, III. 3.). Traducción de José Luis Navarro González.

institución igualitaria para la *polis*, la *hetaira* es una invención del simposio; como su nombre lo indica, éste es su propia esfera.”¹⁴⁶, si es de esta manera, el término nace en el último cuarto del siglo VII, pues es cuando se acuña la moneda, con ello también se plantea su carácter público, de la calle, y por lo tanto también de las mujeres que ofrecían sus servicios sexuales, así la distinción fue necesitada por los aristócratas, ya que las mujeres acompañantes de estos espacios tenían que distinguirse de las prostitutas de carácter más común, aunque dentro del simposio eran comunes para los participantes, pero su condición era como la de otro participante de elite¹⁴⁷.

De acuerdo con Ericka Castellanos, una de las primeras apariciones del término de *ἑταίρα* como una categoría de mujer y ya con la connotación sexual, se presenta en Heródoto¹⁴⁸, cuando antes, en el sentido homérico o sáfico, *hetaira* simplemente sugería compañerismo y amistad¹⁴⁹. Mas en el ejemplo herodóteo, la esclavitud forma parte de esta mujer tracia: Rodopis y las ganancias en torno a su belleza¹⁵⁰ son importantes en tanto que, la *hetaira* aludida, obtiene tales ganancias después de ser liberada, lo cual demuestra las distintas posibilidades de ejercicio de aquéllas, ya sea por voluntad, como en el caso de Rodopis, o por medio de algún proxeneta o alquilada en un burdel¹⁵¹, por consiguiente no todas las mujeres que ejercían la prostitución eran esclavas, en ese sentido vale la pena apuntar hacia otra de las categorías de prostitución: *παλλακή* ‘concubina’, quien en ocasiones tiene un estatus de esclava o de ciudadana libre pero pobre, a diferencia de las *ἑταίραι* y *πόρναι* tiene arreglos semipermanentes con su amante, incluyendo labores del cuidado más allá de los sexuales¹⁵².

¹⁴⁶ “if coinage represents an egalitarian institution of the polis, the *hetaira* is an invention of the symposium; as her name implies, this is her proper sphere.” Cf. KURKE, “Inventing the ‘*Hetaira*’...”, p. 111. Traducción propia.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁸ Heródoto nos cuenta que Rodopis era de Tracia, sierva de Jadmón y co-sierva de Esopo. Caraxo, hombre rico de Mitilene y hermano de la poeta Safo, la liberó y la tracia se dedicó a seducir y reunir riquezas, tantas como para construir una pirámide, pues alguna versión le atribuía tales hechos; sin embargo, Heródoto niega esta versión y cuenta que sólo pudo ganar una décima parte de lo que se requería para tales fines y por lo tanto sólo mandó a hacer una ofrenda a Delfos que dejara memoria de ella. cf. HDT., II. 134-135.

¹⁴⁹ CASTELLANOS, ‘*Hetaira*’ te llaman. *Sobre el uso y la traducción del término ἑταίρα*, p. 79.

¹⁵⁰ HDT., II. 134-135.

¹⁵¹ KURKE, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵² GRAZEBROOK, “Prostitutes, Women, and Gender in Ancient Greece”, p. 704 y CASTELLANOS, *op. cit.*, p. 74.

Por otro lado, las πόρναι o literalmente ‘putas’¹⁵³, eran las trabajadoras de la calle o de los burdeles, y ofrecían sus servicios a una gran cantidad de clientes por una remuneración económica; generalmente tenían una posición socioeconómica baja o estaban bajo la condición de esclavas por lo que sus ganancias eran cobradas por su patrón, esto a diferencia de las ἑταίραι quienes podían tener varios amantes¹⁵⁴ que retribuían sus afectos de diversas formas, todas ellas con elevados costos¹⁵⁵, con lo que alcanzaban un estatus social “elevado”, al menos el que se compraba con grandes sumas, que no en el aspecto moral que exalta la sociedad.

Para el siglo VI a.n.e, los puertos logran un auge importante merced precisamente al intercambio comercial entre los pueblos y propician, gracias a la presencia de marinos de paso en las ciudades, la necesidad de la compañía de estas mujeres, más poseyendo estos comerciantes la riqueza suficiente para pagar sus costosos caprichos. Incluso Leslie Kurke propone que se comienza a utilizar el término ἑταίρα con el sentido lúbrico cuando se acuña la moneda en las ciudades griegas¹⁵⁶ y, como consecuencia de lo anterior, nacerían los simposios como una respuesta a la igualdad planteada por la moneda, dichos espacios se caracterizaban por transgredir las normas establecidas en el espacio público, específicamente las que tenían que ver con la libertad sexual, especie acto de resistencia en contra del dinero que igualaba el estatus, conservando disimuladamente la esencia aristocrática al crear esta clase de acompañamiento sexual mediante el eufemismo de ἑταίραι¹⁵⁷. Las πόρναι, cuyo

¹⁵³ Elegí este término ya que en griego tiene toda la connotación peyorativa que este vocablo en español denota al ser utilizado como un insulto.

¹⁵⁴ KURKE, op. cit., pp. 107-8. Jenofonte también relata el diálogo que Sócrates tuvo con la hetera Teodota, en el que hacía una analogía de su labor con la de él, describiendo las estrategias para retener a los “amigos” y recibir el intercambio que les permite sustentarse, “[...] lo primero que debes pedirles a los que se interesen por ti son favores que les cueste hacer lo menos posible, y luego tienes que corresponderles agradecida de la misma manera. Así es como se irán haciendo más amigos tuyos, te querrán durante mucho tiempo y serán contigo más generosos. Pero te quedarán agradecidos sobre todo si les ofreces tus dones cuando te los pidan. Porque tú sabes que hasta los manjares más exquisitos parecen desagradables si te los sirven antes de que los desees, y cuando la gente está harta producen incluso repugnancia. En cambio, si te los sirven después de provocar el apetito, por vulgares que sean, parecen muy agradables.” Cf. X. *Mem.*, III. xi. 12-14. Traducción de Juan Zaragoza.

¹⁵⁵ Para Anáxilas, un cómico de finales del siglo V a.n.e, hay una distinción entre *heteras* y *pornai*, pues, para él, estas últimas son las que buscan sólo la ganancia económica sin involucrar ningún afecto, mientras las *heteras* suelen hasta enamorarse. Cf. Anaxil.fr.22.

¹⁵⁶ KURKE, op. cit., p. 111.

¹⁵⁷ Ibid., p. 112. Sobre este eufemismo, ya en época imperial, Ateneo comenta que les llaman ἑταίραι “para expresarse con mayor decencia” de aquellas mujeres que reciben un sueldo por entablar “amistad” con los hombres. (cf. ATH., *Deip.*, XIII. 570c-d y CASTELLANOS, op. cit., p. 78.)

nombre deriva del verbo πέρνημι ‘ vender’ o ‘ exportar’, como es un término referido para los esclavos, los académicos modernos asumen que trabajaban en burdeles a cambio de una cuota¹⁵⁸. Se podría especular, por tanto, que ambos grupos de prostitutas tuvieran su origen y su mayor actividad en zonas portuarias, como lo prueba Naucratis, uno de los puertos egipcios más importantes durante el siglo VI a.n.e. y donde se desarrolla la famosa historia de Rodopis, antes aludida¹⁵⁹.

Considerar a las sacerdotisas sexuales, las hieródulas, dentro de esta categoría parte de la propuesta de Kurke dada la condición portuaria de Corinto donde, hubo intercambios no sólo mercantiles, sino culturales y religiosos con Oriente Próximo también, basta recordar el posible origen chipriota y la herencia babilonia de Afrodita y que señala ya una relación con la moneda, pues “[...]la metalurgia pertenece al mismo culto, [...] las minas de la isla estaban consagradas a la Afrodita chipriota [...]”¹⁶⁰, por lo que el ofrecimiento de ésta en los templos de Afrodita también podría tener un sentido de agradecimiento por el metal mismo, el cual a su vez aportará a las riquezas del santuario que se le dedique... ambos son sentidos sagrados. Ya una moneda egineta del siglo VI estaba estampada con un símbolo de la diosa, la tortuga, en una de las caras, en tanto que Afrodita Urania lo era en la otra¹⁶¹.

La cuestión monetaria es una transformación ritual del sacrificio y un intercambio con los dioses que indica un proceso civilizatorio para regular y promover la cohesión social¹⁶², a pesar de las diferencias entre la prostitución profana y sagrada, en Grecia, éstas forman parte de dicho proceso y son blancos fáciles para los prejuicios aristocráticos –y académicos diría yo– porque implican el intercambio de la moneda por el cuerpo. Con estas premisas vemos una de las evidencias literarias más conocidas de la “prostitución” sagrada, bajo una óptica discriminante en tanto se desprecia el modo de vida de los babilonios, Heródoto dice que “la más vergonzosa de las leyes... es ésta: hay obligación de que toda mujer en el país, sentada junto al templo de Afrodita, una vez en la vida tengan relaciones

¹⁵⁸ GRAZEBROOK, op. cit., p. 705.

¹⁵⁹ Cf. Supra, p. 36.

¹⁶⁰ CURTIUS, *Der religiöse Charakter*, pp. 476-7 apud KURNITZKY, *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la feminidad*, p. 59

¹⁶¹ Según Horst Kurnitzky, (op.cit., n 17 p.59) la tortuga se considera un animal identificado con Afrodita por el carácter afrodisíaco que tiene su carne y los huevos que pone.

¹⁶² Ibid., p. 12.

con un varón extranjero.”¹⁶³. De tal suerte, podría sugerirse que éste fuera el ritual en que se basaba el corintio, si no acaso el mismo transportado con la diosa desde aquellas tierras orientales, obligación sagrada para con el extranjero, pues ya Estrabón afirma: “A causa de esta mujeres la ciudad era visitada por mucha gente y se enriquecía; los marinos se gastaban fácilmente todo su dinero[...]”¹⁶⁴.

El culto hierodúlico no ha sido explícitamente desarrollado en las fuentes antiguas, sin embargo, el texto que analizaré en el siguiente apartado, elaborado por Píndaro, escolio o encomio delegado por Jenofonte de Corinto, en su interpretación, nos ofrece algunas posibles conexiones entre el culto presentado explícitamente por Heródoto y luego en la tradición grecolatina. Así como antes, hoy también el dicho heleno: “El viaje a Corinto no está al alcance de cualquiera”¹⁶⁵, cabe para la siguiente investigación, ya que nuestro viaje literario requerirá de derrumbes morales tanto en la antigüedad como en la academia moderna, con todo que aquella sentencia sólo tenía un sentido económico.

IV.1 Análisis del encomio de Jenofonte de Corinto

Acerca del fr. 122 conocido como “el encomio de Jenofonte de Corinto” y llamado así por los alejandrinos¹⁶⁶, fue considerado por la filología moderna un escolio¹⁶⁷, pues incluso el texto mismo se nombra de esta manera (v.3), sin embargo, dicha clasificación se torna confusa ya que los alejandrinos lo conservan en el libro de los encomios¹⁶⁸.

Según Race, el encomio es “literalmente un poema de alabanza realizado ἐν κόμῳ ‘en el deleite’, parece estar destinado principalmente para emplearse después del

¹⁶³ HDT., I. 199.

¹⁶⁴ STR., VIII, vi, 20.

¹⁶⁵ Se dice que es de una comedia anónima (fr. 600 Kock) apud Juan José Torres Esbarranch, “notas” en Estrabón, *Geografía*, p. 166 n.585.

¹⁶⁶ Conservado así por Snell, Mahler y académicos contemporáneos. Todos los títulos de las obras fragmentadas están nombrados en *Vita Ambrosiana* (HARVEY, “The Classification of Greek Lyric Poetry”, p.160-161). Cf. *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. BRUNO SNELL, p. 258; Pindarus, *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. H. MAEHLER, p. 102; RACE, *Pindar: Nemean, Odes, Isthmian Odes, Fragments*, p. 358-361 y LEFKOWITZ, *First-Person Fictions: Pindar’s Poetic I*, p. 93 apud BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, p. 115.

¹⁶⁷ Cf. LESKY, *Historia de la literatura griega*, p. 222.

¹⁶⁸ HARVEY, op. cit., p. 161.

banquete”¹⁶⁹, así entre un encomio y un escolio existe una sutil diferencia, puesto que el escolio puede usarse de tres formas: como un pean cantado por todos los invitados después de la comida; como versos individuales cantados por los invitados que sostenían la *μυρρίνη*, ‘la rama de mirto’¹⁷⁰; y como canciones acompañadas de la lira, que no eran cantadas por todos los invitados, sólo por los grandes poetas diestros con dicho instrumento, y bajo esta última clase se podría inscribir el fr. 122. Empero, la reformulación dentro del significado del escolio entre el siglo III y V a.n.e, volvió problemática la clasificación del fragmento, puesto que para el siglo III un escolio se reducía al descrito como segunda opción, así que, por esta razón, los alejandrinos bien pudieron decidir clasificarlo entre los encomios al emplear el significado de éstos como “elogios poéticos”¹⁷¹. Aunado a ello me gustaría destacar su aspecto halagador, como ya lo notaba Platón: “lo más correcto sería que entonara los himnos a los dioses y las canciones laudatorias (sc. encomios) unidas a plegarias”¹⁷², de esta manera, considero se comprende el porqué de la naturaleza literaria y retórica del texto, ya que encaja dentro de la clasificación de escolios y de encomios a la vez.

La fecha de composición parece ser en el 464 a.n.e, dado que es en ese año cuando Jenofonte de Corinto gana el pentatlón y la carrera en las Olimpiadas, según nos cuenta Píndaro en la *Olímpica XIII* (vv.25-30); según Ateneo, este es un encargo de Jenofonte mismo para ofrendarlo a la diosa Afrodita¹⁷³. Así pues, el autor retoma este fragmento en *El Banquete de los eruditos* donde varios de los hombres presentes en él citan autores que trataron el tema de las prostitutas, tales como Apolodoro, Calístrato, Gorgias de Atenas, Aristófanes de Bizancio y Amonio, mencionando entre ellas las “sacerdotisas sexuales” de Corinto¹⁷⁴.

A continuación, realizaré el análisis del fragmento 122 de Píndaro en razón de ejemplificar las relaciones comentadas durante los capítulos anteriores.

¹⁶⁹ “[...] (literally poems of praise ἐν κόμῳ performed ‘in the revel’) appear to be intended primarily for performance after a banquet”. Cf. RACE, op.cit., p. 358. Las traducciones del inglés son propias.

¹⁷⁰ Las ramas y coronas de mirto eran comunes en banquetes nupciales y distinguían a los comprometidos de los demás invitados. Cf. LARSON, *Ancient Greek Cults. A guide*, p.114.

¹⁷¹ HARVEY, op. cit. p. 162.

¹⁷² PL., *Lg.*, 801e.

¹⁷³ ATH., *Deip.*, 574a= S.D., 322.

¹⁷⁴ DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 184.

ΞΕΝΟΦΩΝΤΙ ΚΟΡΙΝΘΙΩΙ

Encom.122*.1

(Α΄) Πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι
Πειθοῦς ἐν ἀφ' νειῶ Κορίνθω,
αἶ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκ' ρη
θυμιᾶτε, πολλάκι ματέρ' ἐρώτων
οὐρανίαν πτάμεναι

νοήματι π' ρὸς Ἀφ' ροδίταν,

(Β΄) ὑμῖν ἄνευθ' ἐπαγορίας ἔπορεν,
ὦ παῖδες, ἐρατειναῖς <ἐν> εὐναῖς
μαλθακᾶς ὥρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι.
σὺν δ' ἀνάγκα πᾶν καλόν ...

(Γ΄) ἀλλὰ θαυμάζω, τί με λέξοντι Ἴσθμοῦ
δεσπότηι τοιάνδε μελίφ' ρονος ἀρχὰν
εὐρόμενον σκολίου

ξυνάορον ξυναῖς γυναιξίν.

(Δ΄) διδάξαμεν χρυσὸν καθαρᾶ βασάνω

ὦ Κύπρου δέσποινα, τεὸν δεῦτ' ἐς ἄλσος
φορβάδων κορᾶν ἀγέλαν ἐκατόγγυι-
ον Ξενοφῶν τελέαις
ἐπάγαγ' εὐχολαῖς ἰανθείς.¹⁷⁵

Traducción¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Encomia*, frs. 118–128: pp. 100–104. En *Fragmenta*, ed. H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, 1975.

¹⁷⁶ La traducción al español es propia.

- I. Jóvenes muy hospitalarias, servidoras de Peitó¹⁷⁷ en la opulenta Corinto, las que rubias lágrimas de pálido incienso queman muchas veces para la madre de los deseos, volando con el pensamiento hacia la celeste Afrodita.
- II. A ustedes, otorgó sin culpas, oh niñas, en amorosos lechos para recolectar el fruto de su dulce edad.
Con necesidad, todo es hermoso...
- III. Pero me maravilla qué dirán de mí los señores del Istmo por aquel principio del escolio, encontrándome en compañía de mujeres comunes¹⁷⁸.
- IV. Hemos enseñado el oro con la pura piedra de toque

Oh, señora de Chipre, he venido aquí, a tu recinto sagrado,¹⁷⁹ Jenofonte condujo un rebaño de cien muchachas fecundas¹⁸⁰, alegrándose por sus votos cumplidos.

Para iniciar con el análisis al poema, me parece oportuno destacar los primeros dos versos: Πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι / Πειθοῦς ἐν ἀφ'νειῶ Κορίνθῳ, pues reconozco diversos elementos referidos a lo largo de esta investigación con respecto a Afrodita, a saber, sus atributos sexuales, su cortejo y su relación con Oriente Próximo. En primer lugar, el término Πολύξεναι compuesto por el forma adverbial del adjetivo πολύ ‘muy’ y el también adjetivo ξέναι, ‘hospitalarias’, se refiere al don de la hospitalidad, una condición que servía para forjar alianzas fuera de las propias comunidades, usualmente se establecía sólo entre varones de alto rango social y que aportaba a su estatus social; por lo que resultan, lo menos, extraordinarios aquellos “pactos de hospitalidad” establecidos con mujeres fuera del matrimonio, e incluso éstos no eran tan comunes como los celebrados entre los amigos

¹⁷⁷ Esta diosa tiene el poder de la persuasión, que al estar inscrita en un contexto amoroso toma el valor de Seducción, pues este es el poder para persuadir en los actos amorosos y sexuales. Al respecto, cf. Supra., p. 20 en n.68.

¹⁷⁸ Con el adjetivo ‘común’ en la traducción no me refiere al promedio que pudiese existir entre los esquemas de normalidad en esa época, sino a una característica de propiedad común entre varios individuos.

¹⁷⁹ A pesar de que en griego no se encuentra la palabra ‘sagrado’, ἄλσος puede referirse a un bosque sagrado o a un recinto con esta cualidad, aunque no necesariamente con árboles. (Cf. LIDDELL, *Greek -English Lexicon*, s.v. ἄλσος)

¹⁸⁰ El término φορβάς según Liddell- Scott, en Píndaro es una metáfora para designar a mujeres que se sustentan por la prostitución. (Cf. LIDDELL, *Greek -English Lexicon*, s.v. φορβάς)

varones¹⁸¹. La condición del ξένος en el templo es literalmente la de un ‘extranjero’, es decir, un individuo que no pertenece al recinto sagrado y, por lo tanto, tiene un valor de otredad que se traduce en la diferencia que existe entre la mujer y el invitado, así, éste se convierte en un extraño¹⁸², o dicho por Heródoto, en el extranjero que visitaba el templo de Afrodita¹⁸³.

Asimismo, el término Πολύξεναι alude a una figura mitológica: Políxena, quien es sacrificada por Neoptólomeo¹⁸⁴ en la tumba de Aquiles¹⁸⁵, este motivo expresa una relación con lo sagrado en tanto que implica a su vez el sacrificio de las ‘jóvenes’ (νεάνιδες), por lo que el “recolectar el fruto de su dulce edad” (μαλθακᾶς ὥρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι), es la ofrenda a la diosa y no debería sorprendernos que Píndaro, dada su erudición, empleara este término para aludir a una característica particular del mito de Políxena: la seducción¹⁸⁶.

Dicha alusión la constatamos con un texto posterior al fragmento pindárico, pero de gran valía por la puntualidad de ese carácter sacrificial de Políxena, la *Hécuba* de Eurípides; allí la joven, ante la orden funesta de su sacrificio, se enfrenta con gran valentía e incluso ἀνδρεία, ‘hombría’, ofreciendo su pecho y el cuello: “Moriré voluntaria. Que nadie toque mi cuerpo, pues ofreceré mi cuello con corazón bien dispuesto. Matadme, pero dejadme libre para que muera libre, por los dioses.”¹⁸⁷ Esta última declaración refiriéndose a su condición de virgen inviolada como lo prueba la santidad de su cuerpo, de acuerdo con Nicole Loraux, no resulta usual entre las mujeres trágicas al ser heridas en el pecho¹⁸⁸; sin embargo, ella lo ofrece como sería común para los hombres en la guerra, pero no para las vírgenes

¹⁸¹ Gabriel Hermann (*Ritualised friendship and the Greek City*, pp. 34-36.) señala uno de los pocos ejemplos de la hospitalidad mujer-hombre explícito y fuera del pacto matrimonial que se halla en nuestras fuentes: el de Hécuba, la reina de Troya, y Polimestor, gobernador de los tracios (E. *Hec.*, 710). Por otro lado, no hay alguna muestra de una alianza entre dos mujeres.

¹⁸² KURKE, “Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient ‘Pornography’”, p. 60.

¹⁸³ HDT., I. 199.

¹⁸⁴ Hijo de Aquiles y la princesa Deidamía. (cf. FALCON *Diccionario de la mitología clásica*, s. v. Neoptólomeo)

¹⁸⁵ Existen varias versiones sobre el mito de Políxena. Hija de Príamo y Hécuba, no es mencionada en la *Ilíada*; empero, aparece en las epopeyas posteriores. Una de las versiones cuenta que Troilo y su hermana Políxena estaban abrevando unos caballos en una fuente, cuando se presentó Aquiles, los persiguió y mató al muchacho, mientras ella logró escapar, no sin antes despertar el amor en Aquiles. (cf. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana* s. v. Políxena) Para los objetivos de esta investigación, seguiré la versión euripídea de su sacrificio.

¹⁸⁶ Al respecto, confróntese el estudio de Nicole Loraux: *Maneras trágicas de matar a una mujer*, pp. 79-88.

¹⁸⁷ E. *Hec.* 549-51. Trad. Juan Antonio López Férez, todas las referencias traducidas de esta tragedia son suyas.

¹⁸⁸ La muerte usual de estas mujeres era el ahorcamiento, por ello la muerte por espada, es decir, la degollación sacrificial, es considerada como una muerte viril, pues la misma Loraux apunta que el derramamiento de sangre es muerte “pura” en contraposición al ahorcamiento. Cf. LORAUX, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, pp.36-39.

sacrificadas. De hecho, nada del sacrificio de Políxena parece ser común, pues ella misma rasga sus vestiduras cuando tradicionalmente son vejadas por los sacrificadores:¹⁸⁹

Cogiendo el peplo lo rompió desde lo alto de la espalda hasta la mitad del costado, junto al ombligo, mostró los senos y el pecho hermosísimo, como de estatua, y poniendo en tierra la rodilla dijo las palabras más valientes de todas: <<Mira: golpea aquí, si es que deseas, oh joven, golpear mi pecho y si quieres en la base del cuello, dispuesta está aquí mi garganta.>>¹⁹⁰

La desnudez ante la mirada masculina del ejército aqueo y ante el auditorio en la puesta en escena pensando en la representación teatral de la obra misma, resulta un espectáculo ambiguo de la hermosura femenina. Eurípides utiliza dos sustantivos para su descripción: *μαστούς* ‘senos’ y *στέρνα* ‘pecho’, el primero alude, en el trágico, al busto materno, incluso al objeto erótico¹⁹¹, mientras que el segundo término posee dos connotaciones, la más común es sugerida en contextos de guerra e implica una muerte gloriosa para quienes ofrecen el pecho en un combate¹⁹²; por otro lado, el pecho de las mujeres indica “fuente de afecto, estético o sentimental”¹⁹³.

Ante estas contraposiciones la peculiaridad de Políxena radica en ofrecer el pecho ante un contexto hostil, pues el sacrificio es en favor de los aqueos siendo ella troyana, de esta manera se encuentra dando la vida como un guerrero; sin embargo, no podemos omitir su condición como mujer, así que el resultado es una tensión en la que los espectadores no consideran este acto producto de la *ἀνδρεία*, sino uno de seducción¹⁹⁴, esto se evidencia cuando vemos que Neoptólomeo corta la garganta que no el pecho de la joven¹⁹⁵. Loraux apunta que los griegos no transgredirían la visión de la mujer a tal punto de tratarla como un guerrero¹⁹⁶, aun menos en un contexto religioso, por lo que, al ver los pechos de Políxena

¹⁸⁹ LORAUX, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, p. 80.

¹⁹⁰ E., *Hec.*, 557-66.

¹⁹¹ E., *Hec.*, 424. En el sentido erótico encontramos el ejemplo de un Menelao que arroja la espada al ver el pecho desnudo de Helena (cf. E., *Andr.*, 629).

¹⁹² E., *Supp.*, 605 y *Ph.*, 134 y 1375.

¹⁹³ LORAUX, op. cit., 81. Para el sentido afectivo, estético y sentimental *vid.* E., *IA.*, 633. Asimismo las mujeres ante una pérdida golpeaban su pecho en señal de desolación. “Electra— Junta tu *pecho* con el mío, queridísimo hermano. Las sangrientas maldiciones de madre nos separan del palacio paterno” cf. E., *El.*, 1322. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Las cursivas son propias.

¹⁹⁴ LORAUX, op. cit., p. 84.

¹⁹⁵ E., *Hec.*, 567-8.

¹⁹⁶ LORAUX, op. cit., p. 84. Vale la pena recordar la etimología griega de las amazonas de *α* ‘sin’ y *μαζός* ‘pecho’, pues se contaba que estas mujeres se cortaban un pecho para tener mayor facilidad en el manejo del

descubiertos, se convierten en objetos de seducción, es decir, de persuasión a través del cuerpo.

Así que la apertura de Píndaro en el encomio: “jóvenes muy hospitalarias” (Πολύξεναι νεάνιδες), puede ser, por un lado, un eufemismo ante la consagración sexual de estas jóvenes bajo la vista del propio autor, “mujeres comunes” (ξυναῖς γυναῖξιν). Sin embargo, por otro lado, vale la pena notar el carácter sagrado y sacrificial en un texto ofrendado a Afrodita, diosa del amor y la sexualidad, pues la hospitalidad se dará entre las mujeres probablemente convertidas en sacerdotisas una vez dedicadas al templo y la diosa misma, intercediendo en este caso por los votos de Jenofonte de Corinto. De la mano de Loraux, en cuanto a su relación con Políxena cabe realizar una analogía con la entrega ante la necesidad religiosa de ser ofrendadas sin lugar a otra posibilidad y el carácter persuasivo del cuerpo ante la mirada masculina: la seducción o persuasión, quien, recordemos, es parte del cortejo de la diosa Afrodita.

De esta manera, el poema de Píndaro parece revestir todo un valor religioso y sexual. Primeramente, pensemos no sólo en la primera palabra del poema y en la cual nos detuvimos a observar sus diferentes alusiones, sino en el término ἀμφίπολοι¹⁹⁷ el cual indica que son “servidoras o cuidadoras de los dioses”¹⁹⁸ en este caso de Peitó ‘Persuasión’, de esta manera las sacerdotisas sexuales poseen el don “para convencer mediante su cuerpo”, ello por servir a Peitó, es decir, a la persuasión amorosa que no es otra cosa que la seducción personificada, elemento imprescindible para las relaciones sexuales¹⁹⁹.

Peitó es una de las abstracciones divinas que tienen incidencia en la esfera pública y privada, en ese sentido es importante detenerse a examinar algunos conceptos para auxiliar al análisis. Según Hannah Arendt en la política griega encontramos dos esferas en las que se

arco, es decir, estas mujeres eran guerreras, ante los ojos griegos eran no mujeres por poseer una doble alteridad tanto de extranjeras-bárbaras y mujeres atípicas en comparación con las mujeres de las *polis* griegas. POMEROY, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas...*, p. 38-40 y LISSARRAGUE, “Una mirada ateniense”, pp. 265 y 266.

¹⁹⁷ Este vocablo podría igualmente sugerir un vínculo con los dos puertos: Lequeo y Céncreas que poseía la ciudad de Corinto, si tomamos para ello en cuenta la preposición ἀμφί: ‘de los dos lados’, y la relación que tenía con la misma ciudad, tal como nos recuerda el latino Horacio que retoma a Píndaro, *bimaris Corinthi* (HOR., *Od.*, I, 7.), Corinto con un mar doble, un doble puerto. De esta manera no parece gratuito el uso de este término por Píndaro, así, las servidoras de Peitó, sacerdotisas sexuales de Afrodita, serían a la vez servidoras y cuidadoras de toda Corinto.

¹⁹⁸ Cf. BEEKE, *Etimological Dictionary of Greek*, s. v. ἀμφίπολος.

¹⁹⁹ BREITENBERGER, op. cit., p. 135.

desenvuelven los actos humanos: la pública y la privada. La esfera pública son los espacios en los que nuestras acciones y discursos son reconocidos por los demás, es decir, en donde se da una pluralidad entre el intercambio de discursos y actos, dentro de ésta sólo son reconocidos los ciudadanos y es donde se desarrolla la política. La esfera privada es, en su mayor parte, el hogar, el lugar donde se sostiene la vida, donde hay una jerarquía y donde la única voz que existe es la de la cabeza al mando. Por su parte la esfera religiosa en el mundo heleno puede encontrarse entre la pública y la privada, pues hay una relación estrecha con la política en tanto que los cultos cívicos se realizaban para el bien colectivo, y a su vez se vinculaban con lo personal, aquellos acontecidos en el hogar dentro del ámbito familiar²⁰⁰.

En ese marco, Peitó también es un aspecto civilizatorio, pues “ser político, vivir en una *polis*, significa que todo se decía por medio de las palabras y de la persuasión, no por medio de la fuerza y la violencia”²⁰¹. Lo cual se vincula con la misma idea que expone Heródoto al referir que los isleños de Andros se negaban a pagar el tributo a los atenienses, aun bajo la amenaza de destruir la isla, mas la solución que encuentran los atenienses es el llevar a dos divinidades en conjunto Peitó y Ananke, “la persuasión y la necesidad”²⁰².

La asociación de Peitó con Afrodita parece reforzar la función política de la diosa, pues Persuasión ejerce gran poder sobre los olímpicos, incluso sobre el más grande de ellos, Zeus.²⁰³ Por su parte los atenienses asociaban tal personificación con la Afrodita Pandemos particularmente, y le concedían cierta independencia de la diosa²⁰⁴. En relación con el ámbito erótico, se menciona en alguna ocasión que Peitó era la hija de Afrodita²⁰⁵ y tal vez se debe al poder de esta diosa sobre el resto dioses, pues recordemos que desde tiempos arcaicos sólo

²⁰⁰ Cf. ARENDT, *La condición humana*, pp. 21- 95 y 199-276.

²⁰¹ Ibid., p. 40.

²⁰² HDT., VIII., 111. En este caso el efecto no surtió ante la introducción de dichas divinidades, pues los andrios tenían otras dos a las que respondían: Penía y Amechanía, “pobreza y dificultad o falta de recursos”. Sin embargo, esta es una prueba digna de la importancia cosmológica para el pensamiento colonial heleno.

²⁰³ *hVen.*, 36-38.

²⁰⁴ Para los atenienses en la época clásica ante la naciente democracia, la persuasión era indispensable para establecer los valores cívicos y el sentido identitario heleno. (Cf. BREITENBERGER, op. cit., p.118- 120 y LARSON, op. cit., p.118.)

²⁰⁵ SAPPH., fr. 163.

“tres corazones hay... que no puede engañar... a Atenea,... a la estrepitosa Artemis,... a Hestia.”²⁰⁶.

Píndaro también menciona a la Persuasión como instrumento de Afrodita ante las mortales desgracias amorosas, en la ya mencionada *Pítica* IV cuando Medea es compelida a enamorarse de Jasón²⁰⁷, dado que, como señala Barbara Breitenberger, no son suficientes las palabras de Jasón por sí solas, ya que Medea es una *παμφάρμακος ξείνα* (“extranjera experta en todo veneno” v. 233), impronta de sabiduría y dominio como hechicera²⁰⁸. Así, reconocemos un punto de encuentro con las *Πολύξεναι νεάνιδες* del fragmento 122, pues éstas sirven a Peitó, quien además de poseer un gran poder de encantamiento, pero no con las palabras, también conlleva un sentido más profundo cuando en otro pasaje nos refiere el mismo poeta: “Las llaves de la sabia Peitó están ocultas, las de los santos afectos”²⁰⁹, esta última frase en el griego, *ιεῖραν φιλοτάτων*, es significativa por su alusión a *φιλότης*, ‘sexo’²¹⁰, es decir, “los santos sexos” en referencia a la unión coital, involucrando así el cuerpo y su relación divina.

En analogía con el poema babilonio de *Gilgamesh*, allí encontramos el poder civilizatorio vinculado con la seducción. En ese sentido, abordaré el relato siendo consciente de la dicotomía en el mismo, puesto que para contraponer la fuerza del Gilgamesh invocan a la Gran Aruru²¹¹ para la creación de Enkidú,

Tomó un poco de barro / y lo arrojó a la estepa. / En la estepa fue creado/ Enkidú el Héroe,
/ engendro de la soledad [...]/ Cubierto de pelo su cuerpo todo. [...]/ No sabe de gente, ni
países. / No lleva por vestido/ (sino su piel) [...]/ Con las gacelas / tasca la hierba./ Con la
manada se echa a beber/ en el estanque, / y con las bestias, en el agua./ alegra su corazón.²¹²

²⁰⁶ *hVen.* 95-97. Los demás dioses han caído en sus encantos y es la causa por la que Zeus se venga de ella haciendo que se enamore de un humano, Anquises.

²⁰⁷ Cf. *Supra*, p. 14.

²⁰⁸ BREITENBERGER, *op.cit.*, p. 127.

²⁰⁹ *P.* IX. 39. Trad. Rubén Bonifaz.

²¹⁰ Según Vianello, este aspecto representa “la necesidad física y la unión sexual” pues siempre aparece en la unión sexual entre dioses o dioses y humanos (cf. Estudio general, en Hesíodo, *Teogonía*, p. LXXX), puede evidenciarse en algunos pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo, por ejemplo: *Ἀλκμήνη δ’ ἄρ’ ἔτικτε βίην Ἡρακληΐην/ μυχθεῖσ’ ἐν φιλότητι* Διὸς νεφεληγερέταο. “Alcmena parió a la fuerza de Heracles, habiéndose unido en amor con Zeus que amontona las nubes.” (v. 944). Traducción de Paola Vianello.

²¹¹ En la mitología sumeria es la diosa madre.

²¹² *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*, Tablilla I, columna ii, 75-85 ss. Traducción de Jorge Silva Catillo.

De esta manera es encontrado por un cazador, dado que Enkidú provoca el escape de múltiples bestias y el miedo terrible del mismo cazador al observar su fuerza y grande vigor, así éste acude por consejo con su padre, quien le sugiere que vaya a Uruk a pedirle a Gilgamesh, rey de esta ciudad, a la hieródula Shámhat, ésta, al mostrarle sus formas, seducirá a la criatura salvaje corroborando entonces su naturaleza humana y conjurando de tal suerte el poder que ejercía sobre las presas del cazador²¹³. Así pues, la hieródula, con el acto sexual, induce a Enkidú a emigrar a la ciudad de Uruk para retar a Gilgamesh, dando pie al tránsito del estado salvaje al civilizado, alejándose las bestias de Enkidú al no verlo más como un igual

Ejerció ella con el salvaje/ su oficio de hembra. / Él se prodigó en caricias, / le hizo el amor. / ¡Seis días y siete noches, /excitado Enkidú, / se derramó en Shámhat/ hasta que se hubo/ saciado de gozarla! / Se volvió (entonces) él/ hacia su manada, / (pero) al ver a Enkidú/ huían las gacelas. / Las bestias de la estepa/ se apartaban de él./ Se lanzó Enkidú,/(pero) su cuerpo no le respondió:/ inmóviles quedaron sus rodillas/ mientras huía su manada./ Debilitado, Enkidú/ no corría ya como antes. / Pero había madurado y logrado/ una vasta inteligencia. .../ La hieródula se dirigió/ a Enkidú:/ “¡Eres hermoso, Enkidú, /pareces un dios!/ ¿Por qué con las bestias/ has de correr por el campo?/ Anda, deja que te lleve/ a Uruk-el-Redil, / a la casa pura, morada/ de Anu y de Ishtar.

De tal manera que la seducción en el acto sexual involucra una sensorialidad y afectividad que excluyen al sentido reproductivo, así es como en la epopeya del Gilgamesh muestra que se civilizó a Enkidú, pues el sentido reproductivo del acto sexual se le atribuye a las bestias con las que vivía éste. Esto demuestra también la relación del culto de Afrodita en Corinto con su ascendencia oriental ya que el motivo civilizatorio mediante el acto sexual pueden explicar el origen místico del culto.

Existe un posible sincretismo mediante las relaciones comerciales que sostenía Corinto con Oriente Próximo, a pesar de sus diferencias geográficas y de organización social, pues está claro que lo griegos no concebían a otras culturas civilizadas y mucho menos un culto como la “prostitución” sagrada²¹⁴, tal vez por ello el negar constantemente su existencia y el tono peyorativo de las fuentes que la mencionan. Sin embargo, las estructuras sociales

²¹³ *Ibid.*, Tablilla I, columna iii, 114 ss.

²¹⁴ Antes mencioné la supuesta agenda política de desprestigio que algunos académicos han adjudicado a Heródoto con la descripción del culto en Babilonia. A la par, otro de los argumentos para descalificar el relato herodotiano es su predilección por las fuentes orales y por lo tanto su poca “veracidad”. (Cf. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution*, pp. 58-92.)

mesopotámicas no distan mucho de las mediterráneas, pues sus jerarquías determinaban las relaciones sociales y, por lo tanto, las prácticas también eran similares en la política y religión, más bien existía una hostilidad entre los pueblos. En cuanto a las libertades de las mujeres en Sumeria poseían el poder de “tener propiedades, ocuparse de negocios y calificar para testigo”²¹⁵, para matizar con ello una diferencia con las ciudadanas griegas, ya que éstas dependían totalmente de la buena voluntad de sus maridos; parece que podemos sugerir algunas diferencias, empero un punto de convergencia está en relación con las mujeres privilegiadas de familias ricas o aquellos matrimonios con ciudadanos libres en ambas culturas.

Dado que la probabilidad de una autonomía menos sujeta a los roles de género, clase y ciudadanía podrían situarse en una época mucho más arcaica al tercer milenio a.n.e en el que habitaban sumerios, acadios y babilonios. Es probable que muchas de las prácticas orientales se trasladaran a los egeos por medio del comercio y fueran modificando ciertas características de acuerdo con su cosmovisión e intereses políticos; al llegar al primer milenio a.n.e. los fenicios llamaban a su diosa del amor y la guerra, Astarté, quien habría sido Inanna e Ishtar de sumerios y babilonios, respectivamente. El contacto con toda Grecia fue paulatino, tanto que encontramos figuras de arcilla con moldes sirios y mesopotámicos datadas del 700 a.n.e en Corinto²¹⁶ y asimismo pudo haber llegado el mismo culto a los puertos corintios.

De tal manera se asimiló dicho culto en Corinto hasta usarlo como mediador en la guerra contra Persia en el 480 a.n.e, pues estas “sacerdotisas” intercedieron en favor de Corinto y tuvieron tal incidencia que se les dedicó una placa con todos sus nombres²¹⁷.

En el poema pindárico se destaca la favorable situación de Corinto al hacer énfasis en esa “opulenta Corinto” (νειῶν Κορίνθω), que lo era debido a los intercambios comerciales, pero también al favor de la diosa por medio de sus servidoras, si no para qué la mención en su texto que trataba precisamente de un voto a la deidad. Píndaro conocía el epíteto

²¹⁵ WOLKSTEIN y KRAMER, *Inanna. Reina del cielo y de la tierra*, p. 106.

²¹⁶ BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, p. 22.

²¹⁷ Cf. *Supra.*, pp. 24.

tradicional $\nu\epsilon\iota\tilde{\omega}$ ²¹⁸ y, a mi juicio, lo emplea a sabiendas de la opulencia de Corinto a causa de Afrodita y de su culto.

Baste recordar lo explicado acerca de la concepción de las πόρναι y su relación con los puertos, que en el caso de Corinto son dos, uno con vistas a occidente y otro al oriente. Empero, parece, incluso por el mismo texto, que se asociaba a estas jóvenes servidoras, y me atrevería a sugerir llamarlas ya “sacerdotisas sexuales”, con las πόρναι, prostitutas de clase baja y por lo regular esclavas²¹⁹, pero a la par con las έταίραι, quienes tenían más posibilidades de ser una mujer libre al relacionarse normalmente con hombres ricos²²⁰. Ambas figuras, siempre según mis ideas, construyen la visión peyorativa de estas sacerdotisas sexuales y que fuera el eje principal de tal concepción, la desaprobación del intercambio monetario por el trabajo sexual, pues esto incluso lo insinúa el mismo Píndaro al hablar “la necesidad”: $\sigma\tilde{\upsilon}\nu\ \delta'\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$, esto es, “con necesidad todo es hermoso” y justo antes de otorgar una explicación por hablar de estas mujeres, casi como una excusa ante “los señores del Istmo” (Ισθμοῦ δεσπότες).

Vale la pena sustanciar la presencia de esa necesidad. Ananke²²¹ es una divinidad menor asociada con las Moiras, Crono y Bía, por lo que se le vincula con un principio de movimiento turbulento²²², teniendo en cuenta la naturaleza del destino, el tiempo y la violencia como factores esenciales para la justificación de la vida humana. En tal sentido, en el fr. 122, debo aclarar que no se hace presente a la necesidad como diosa, pero al mencionarla se evoca su fuerza como principio impulsor del amor y los imperativos para vivir, en este

²¹⁸ Cf. por ejemplo, STR. VIII. vi. 20. La riqueza de Corinto se desarrolla desde el siglo VII, al ser la principal exportadora de cerámica protocorintia, situación que la llevó a disputar con Atenas desde el siglo VI. Cf. FERNÁNDEZ, *Breve historia de Grecia*, p. 82.

²¹⁹ GRAZEBROOK, “*Porneion: Prostitution in Athenian Civic Place*”, p. 34.

²²⁰ KAPPARIS, *Prostitution in the Ancient Greek World*, p. 267.

²²¹ En Atenas era representada con las manos en bronce, martillos, cadenas y grilletes que forjaba para los hombres. Las manos en bronce probablemente representaban el poder de lo inevitable. (Cf. BERENS, *The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, p. 125.)

²²² Esta idea sustentada en la aparición personificada de Ananké en el siglo VI a.n.e., de esta manera se le asocia a otras personificaciones como las Moiras, representación del destino, siguiendo la línea de filósofos como Parménides, Empedocles y algunos atomistas que plantearon ideas en torno a Ananké y su incidencia en el cosmos y la materia; por otro lado desde una visión órfica se coliga a Crono con el tiempo “que resulta el movimiento cíclico de la vida a la muerte”; por último la asociación con Bía, la violencia o la fuerza, la encontramos incluso en la misma Corinto cuando Pausanias describe el Acrocorinto y ubica un santuario de Ananké y Bía (II., iv., 6-7) (Cf. ZOGRAFOU, “Les notions abstraites dans les textes rituels : vaincre la Nécessité”, p.45). Así podemos encontrar el punto de convergencia entre las tres: el movimiento turbulento que permite el tránsito entre los estados del ser para la continuación de la vida. Estas ideas se irán gestando e irán abonando a la personificada de “la necesidad”, por lo que, para Píndaro, no tenía una relevancia divina, sin embargo, sí tenía un peso filosófico al asumirla como parte esencial de la vida.

caso el dinero. El primero, ya lo ejemplifica Platón al decirnos: “Sucedieron entre los dioses muchas cosas terribles,... debido al reinado de la Necesidad, mas tan pronto nació este dios (sc. Eros), en virtud del amor a las cosas bellas, se han originado bienes de todas las clases para dioses y hombres”²²³. En el caso de nuestro poeta se asocia con la necesidad de las jóvenes de ser ofrendadas “en amorosos lechos para recolectar el fruto de su complaciente juventud” (ἐρατειναῖς <ἐν> εὐναῖς / μαλθακᾶς ὄρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι), es decir, ante la situación probablemente de esclavitud de las mujeres ofrecidas, hay que encontrar la belleza de servirle a Afrodita.

Sin embargo, Píndaro no se refiere propiamente a la condición de las mujeres, sino a la propia al estar componiendo bajo parámetros indignos para los valores aristocráticos; así Svenbro apunta que está rompiendo con su propia lógica de una poética ideal, donde el poeta no puede vender su sabiduría simplemente para obtener los medios de existencia ni la materia misma para su poesía²²⁴. Por otro lado, Norwood señala que mediante el argumento de la necesidad anula el deshonor causado por el estado del poeta pagado²²⁵.

A mi juicio, también Píndaro exime a las sacerdotisas sexuales, por un momento, del prejuicio monetario, debido a que él mismo se identifica con su condición y así las coloca en un plano de necesidad para justificarse y a la vez cambiar el foco de atención a los “señores del Istmo”; según Kurke, Píndaro se sitúa en un lugar superior a ellas al tener la posibilidad de hacer esta distinción: “hacer explícito el asunto de la poesía autónoma y dirigirse a sus iguales”²²⁶.

Como siguiente punto, resulta muy importante distinguir la condición de igualdad con los hombres que acuden al templo, lo cual nos remite a la posición de esas “prostitutas” únicas por mostrarse en espacios públicos, espacios de convivencia exclusiva para los hombres libres, y en ese sentido recordemos que el término ἑταῖροι, “compañeros”, refiere a la amistad entre los hombres, desarrollada a partir de relaciones de igualdad²²⁷; asimismo regresemos a la connotación sexual del término ἑταίραι, las únicas en poder acompañar a los

²²³ PL. *Smp.* 197b. Trad. C. García Gual.

²²⁴ SVENBRO, *La parolore et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, p. 182.

²²⁵ NORWOOD, *Pindar*, p. 20.

²²⁶ La autora señala que para los académicos hombres del siglo XIX y XX era imposible que Píndaro pudiera escribir para las prostitutas del templo de Afrodita sin disculparse. KURKE, “Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient ‘Pornography’”, p. 54.

²²⁷ Cf. ARIST., III. 1287b 30: “Ahora bien, el amigo es un igual y un semejante”

hombres en sus espacios exclusivos, como los simposios. De tal manera que surge la hipótesis de un ambiente simposíaco para nuestro poema y su contexto. En primer lugar, por ser el espacio en el que se leía los escolios como éste y donde había una convivencia con mujeres; en segundo lugar, por la mención que se hace de los señores del Istmo.

Esto se relaciona con la frase gnómica “Hemos enseñado el oro con la pura piedra de toque” (διδάξαμεν χρυσὸν καθαρᾷ βασάνῳ). El término βάσανος es de uso frecuente en Píndaro²²⁸, en este caso es la palabra con la cual cierra el fragmento, así que refiere a lo mostrado a través de su destreza como poeta y al valor genuino de su composición, pese al desagrado que pueda causar el hablar de ξυναῖς γυναιξίν, “mujeres comunes”. En otros casos Píndaro también usa la piedra de toque como metáfora de lo digno y genuino: “pues al que hace la prueba, el oro en la piedra de toque es conspicuo/ y la mente correcta”²²⁹. Teognis nos revela la importancia de mostrar por la piedra de toque la autenticidad del oro comparándolo con el “compañero confiable” (πιστὸς ἑταῖρος)²³⁰, evidenciando que él mismo es de la mejor naturaleza para probar su *hetaireia*²³¹.

Ahora bien, es muy importante para mi propuesta interpretativa señalar la pertenencia religiosa de estas servidoras sexuales a las que ya presentaba como sacerdotisas. Los primeros versos: αἶ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη / θυμιᾶτε, esto es, “las que queman las rubias lágrimas del pálido incienso”. Por un lado nos habla del incienso, un signo particularmente interesante por el término en griego que parece relacionarse intrínsecamente con sus orígenes orientales y con el culto mismo.

El incienso del cedro de Líbano (λιβάνου) proviene precisamente de esa zona y resulta más significativa por su presencia en el poema de *Gilgamesh* de la que argüimos dos situaciones: la iniciación de un camino análogo a la iniciación ritual del culto sexual ya antes referida, y una muestra de civilización a través de ese relato épico, como medio de campaña de los gobernantes históricos de Uruk²³². De tal forma que el incienso en nuestro fragmento

²²⁸ LIDDELL, *Greek-English Lexicon...*, s. v. βάσανος y SLATER, *Lexicon to Pindar*, s. v. βάσανος.

²²⁹ Pl., *P.* X. 67. Trad. de Rubén Bonifaz. También *vid.*, Pl., *N.* VIII. 20.

²³⁰ THGN. 415-418.

²³¹ Es considerado el compañerismo. KURKE, *op.cit.*, p. 55.

²³² DALLEY, “Gilgamesh and Heroes at Troy: Myth, History and Education in the Invention of Tradition”, p. 127.

es un símbolo de iniciación hacia el camino de ser sacerdotisas de la diosa Afrodita, y por lo tanto crea el ambiente sagrado y religioso de este ofrecimiento.

Para el primero de los casos, vale la pena resaltar las similitudes con el fragmento y para ello hay que destacar una situación determinante para Corinto: la esclavitud²³³, pues se dice que gran parte de las sacerdotisas no contaban con otras opciones al ser esclavas. Sin embargo, no hay que olvidar que el término que alude a la esclavitud *hieródula* también alude a la pérdida de voluntad ante la divinidad a la cual se consagra y resulta de gran ambigüedad la condición de las mujeres sacerdotisas de Afrodita, cierto es que no en todas las latitudes fue de la misma manera, por su parte el fragmento 122 nos hace pensar en la condición de prostitutas por aludir a su carácter común dentro de lo que parece un ambiente simposíaco, así pues, son mujeres que parecen entregar su voluntad a la deidad sin ser *per se* obligadas.

Las lágrimas rubias (ξανθὰ δάκρη) en un sentido religioso, comprendido merced al poema babilonio, se entendería como el comienzo de una travesía para conectar con las divinidades, dado que “todos los momentos de separación y de renacimiento producen angustia”²³⁴, así, dice el poema del héroe oriental: “De los ojos de Gilgamesh corrían lágrimas”²³⁵ y ello ocurre precisamente al iniciar su travesía por el bosque de los cedros, árboles de los cuales nace el incienso y que serán utilizados milenios después en el templo de Afrodita en Corinto por estas jóvenes que inician su propio tránsito.

Finalmente y de acuerdo con la teoría de Kurke, hay una construcción del poema pindárico alusiva al desarrollo de un “culto sexual”²³⁶: primeramente, se ofrenda a las mujeres, lo que las vuelve consagradas, sacerdotisas; después se introduce el simposio junto con los hombres libres del Istmo y al final Píndaro se dirige a la única verdadera mujer con condición de igualdad que ellos: la señora de Chipre, es decir, Afrodita, mientras a las jóvenes se les atribuye la categoría de rebaño (ἀγέλαν) convirtiéndose en un regalo de la hospitalidad de los señores del Istmo a su diosa.

²³³ A partir del siglo VI, Corinto tenían un gran número de esclavos. Cf. BLÁZQUEZ, *Historia de Grecia Antigua*, p. 321.

²³⁴ CAMPBELL, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, p. 68.

²³⁵ Tablilla III, columna vi.

²³⁶ KURKE, op.cit., p.58.

A mi entender es igualmente importante percibir estas posiciones de poder desde una perspectiva de honorabilidad para las “sacerdotisas”. El genitivo φορβάδων κορᾶν, “de fértiles mujeres”, nos remite al valor antiquísimo de la fertilidad y al desarrollo de una política desde el placer, en otras palabras, la diosa del amor, Afrodita, se encarna en los cuerpos de sus “sacerdotisas”, quienes gracias a esto “pueden interceder con ella por causas públicas y privadas”²³⁷, siendo las responsables de mantener las relaciones entre la diosa patria y los hombres.

Específicamente dentro de este espacio simposíaco descrito por Píndaro podemos encontrar que tales sacerdotisas sexuales tienen una incidencia importante en la esfera pública²³⁸, incluso existe, como he venido afirmando, la referencia de que existió una placa de bronce erigida en el templo con el nombre de cada una de las hieródulas de Corinto, por haber salvado, con los cultos a Afrodita, al pueblo griego ante la amenaza de los persas²³⁹.

Con todo, no podemos dilucidar la propia voz de las sacerdotisas, porque no encontramos vestigios de ello en este texto; sin embargo, la crítica y el desarrollo de conceptos dentro del fragmento 122 esclarecen un camino cruzado con distintos puntos de convergencia y divergencia entre las posturas a favor y en contra de la existencia de una “prostitución” sagrada, al menos desde la perspectiva de los varones.

²³⁷Idem.

²³⁸ Recordemos que el espacio público es aquel que los hombres libres nombran como digno para escucharse y reconocerse entre ellos.

²³⁹ SIMON. 137B, 104D.

V. Reflexiones finales

“Las historias sólo son dignas de contar una vez que han terminado”

Leonora Carrington, *La puerta de piedra*

Tras el recorrido realizado en torno al poema pindárico de las jóvenes ofrendadas a Afrodita, es necesario llamar la atención sobre algunos puntos importantes con los cuales es posible continuar la reflexión y la discusión sobre el tema de las hieródulas. En primer lugar, podemos visibilizar a estas muy posibles sacerdotisas en la esfera pública mediante el fragmento 122 de Píndaro, pero sólo si no comenzamos a hacer lecturas diferentes de las establecidas como cánones de interpretación, por lo que es necesario que nuestro camino no se resigne a tales interpretaciones o acorte las posibilidades humanas de pluralizar lo dicho y lo no dicho.

En efecto, la categoría de prostitutas va de la mano con la jerarquización de las clases sociales, pues las *hetairas* eran contratadas para acompañar a hombres con ciudadanía y con

recursos económicos, su trabajo corporal, afectivo e intelectual era a cambio del dinero recibido; por su parte, las *pornai* estaban en burdeles, eran contratadas por trabajadores, y se les despreciaba en relación precisamente con la vulgaridad de su clientela. Por su parte las sacerdotisas sexuales podían ser esclavas ofrecidas al templo, pero con la salvedad de la particularidad sagrada de los cultos cívicos. De tal suerte, dicha clasificación para tales mujeres que ofrecían sus servicios sexuales por un intercambio monetario o material, conllevaba una transformación circunscrita totalmente por la moralidad imperante de la época y la concepción diferente del trabajo corporal e intelectual, por lo que los eufemismos produjeron una ambigüedad que borró las voces y actividades de las mujeres dedicadas a la prostitución y aquellas no necesariamente avocadas al trabajo sexual, pero ejerciéndolo desde su voluntad, incluida sin duda cierta libertad sexual, saliéndose de los esquemas y categorías usuales en la Antigüedad. La jerarquización de las mujeres como una herramienta de discernimiento patriarcal, excluye lo sagrado del acto sexual pagado, pues este era ofrendado a la diosa quien intercedía mediante las sacerdotisas para retribuir con el placer sexual.

Los testimonios, descripciones y juicios más accesibles para estudiar este culto sexual en Grecia e incluso en el extranjero, son emitidos por hombres de distintas épocas, y por ende, con distintos juicios que suelen acordar en mostrar desaprobación y degradación en la aceptación de la existencia de este culto; empero, indagar en las propias voces de las sacerdotisas e incluso de mujeres observadoras, resultaría de gran valía, pues si bien se puede inquirir en los muy escasos textos conservados con mayor contexto, éstos difícilmente nos dan indicios sobre la experiencia directa de las mujeres y más bien nos remarcaban la necesidad de poner en duda el sentido y valor del culto que ellas realizaban. Así entonces, me parecería esencial realizar una búsqueda más sustanciosa y minuciosa en las inscripciones encontradas en zonas localizadas como sitios consagrados a las diosas del amor, la sexualidad y la fertilidad²⁴⁰, pero que sobrepasa el objetivo de esta tesina.

Sin embargo, con el breve poema de Píndaro creo que algunos puntos pueden resultar sorprendentes, pues a partir de esta investigación pude darme cuenta de la importancia de la crítica hacia nuestras fuentes, éstas son las que ponen de manifiesto verdades que en sí contienen una serie de complejidades. Particularmente me parece que el fragmento pone de

²⁴⁰ AGNAGNOSTOU, “Herodotus in Sacred Marriage and Sacred Prostitution at Babylon”, p. 19.

manifiesto los cambios en los valores cívicos en el ámbito público y privado, pues esta investigación demostró cómo la concepción de términos para las mujeres y su sexualidad ya sea como mediador político o religioso, depende también de una serie de interconexiones tanto históricas como literarias. Es decir, esta investigación aportó una parte del desglose que conforma la historia religiosa y política de las mujeres en la antigua Grecia, por una parte su papel sexual en la religión y la lectura moral que se le suele dar tanto antigua como moderna, y por otra la condición laboral de las trabajadoras sexuales en la antigüedad.

Así, pude visualizar que la problemática principal de los estudios de la “prostitución” sagrada fue el utilizar la anacronía como elemento tergiversador, excluyendo la condición religiosa de la sexual, el aspecto económico del sagrado y el contacto oriental del griego desde un visor moderno. De esta manera desde el análisis al fragmento 122 pude entender la importancia de la erudición de Píndaro y sus valores aristocráticos al escribirlo, como un hombre griego que vivió entre los siglos VI y V a.n.e, y que puso en evidencia los valores hacia las mujeres, específicamente aquellas que no tenían precisamente el destino preestablecido de las ciudadanas: ser madres y buenas esposas, las que, podría decirse, poseían mayores libertades para transitar las ciudades, pero menos derechos para proteger sus voluntades o tener propiedades, como fueron las prostitutas, las extranjeras y las esclavas.

Ahora bien, las teorías que niegan la existencia de dicho culto suelen ignorar la profundidad de la teoría política antigua que inmiscuye el ámbito religioso con otros mundos posibles, particularmente cuando involucran a las mujeres para descalificarlas, quizá con la única excepción de las aristócratas, aunque ni ellas se ven totalmente libres del vilipendio. Ciertamente muchas de las posibilidades de interpretación resultan inalcanzables dado el estado de nuestras fuentes, e incluso tal vez una vida de investigación al respecto no sería suficiente para alcanzar algo que se ha interpretado íntegramente en términos académicos – muchos de ellos clasistas, patriarcales o misóginos– y por lo tanto excluidos de otras formas de hacer historias a partir de las investigaciones y de ser responsables de las mismas.

Aún si los orígenes de Afrodita e incluso de la “prostitución” sagrada fueran un mito historiográfico, puedo afirmar que ha sido un tema fértil y próspero de manera escrita y oral desde la antigüedad, y otro tanto lo es en sus versiones iconográficas en acuerdo con toda la producción plástica que existe en torno a los símbolos de la diosa y representaciones de

acuerdo con el contexto y los valores sociopolíticos reinantes. Pero éstos se tergiversan en el acto de interpretación moderno, una consecuencia lógica cuando se anteponen ideas preconcebidas al juzgar fenómenos distantes temporal y espacialmente. De tal manera que ya forman parte de la cultura occidental y por tanto habría que transformar la interpretación matizándola y no negando lo incierto.

Como todos los fenómenos en la antigüedad, me parece indispensable darle espacio a la duda y, por qué no, posibilitar la seguridad de la existencia de estas mujeres, sacerdotisas sexuales, desde cualquiera de los polos de la voluntad, es decir, desde la realización del acto de manera autónoma y voluntaria o, por el contrario, desde la obligación por ser botín de guerra o de raptó y así esclavizadas, pues de ambas formas el invisibilizarlas o negar su existencia recae en la re-victimización, haciéndolas parte del sistema patriarcal y negándoles la posibilidad de agencia sobre sus cuerpos como medio de resistencia o de que se tratara de una apropiación en un sentido bélico por parte de los hombres.

Aunque el término *hieródula* quizá evidencia la esclavitud de las mujeres al servicio de las necesidades religiosas y sexuales de los hombres, sin ser ellas realmente participantes voluntarias y estando ahí acaso por supervivencia, ello no obsta para que exista otra posibilidad que las involucre en una actividad que no necesariamente era unilateral, sino que ellas fueran participantes activas de un acto que, para ellas, fuera una ofrenda de amor a su diosa, como intuyo a partir de las frases de Píndaro, al fin y al cabo, no tenemos noticias claras de en qué consistían tales actos dentro del templo y que no repitieran aquellos otros practicados en la oscuridad de los burdeles, aunque así nos lo hagan creer algunos autores tanto antiguos como modernos.

No es mi intención negar la posibilidad de violencia hacia las mujeres practicantes del culto, sin embargo, me parece que no todos los “hechos” pasados se ven ni son conocidos por restos palpables, sino por la herencia cultural colectiva de la sensualidad. La pregunta de por qué no hay información certera en términos académicos, ya de por sí escasa en relación con cualquier información sobre las mujeres griegas antiguas y aún más si es relativa a prostitutas o mujeres de clases bajas, es también un reflejo de nuestra realidad, pues ¿qué historias se escuchan más?

VI. Bibliografía

Ediciones

- PINDARUS, *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. Bruno Snell, Lipsiae, Teubner, 1955.
- PINDARUS, *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler, Leipzig, Teubner, 1975.
- Scolia vetera in Pindari carmina*, ed. A. B. Drachmann, Leipzig, Teubner, 1903.
- Suidae Lexicon*, ed. Ada Sara Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1938, 5 vols.
- Vita Ambrosiana, Vitae Pindari et varia de Pindaro*, ed. A. B. Drachmann, Leipzig, Teubner, 1903.
- Vitae Pindari et varia de Pindaro, Vita metrica*, ed. A.B. Drachmann, Leipzig, Teubner, 1903.
- Vitae Pindari et varia de Pindaro, Vita Thomana et hypothesis Olympiorum*, ed. A.B. Drachmann, Leipzig, Teubner, 1903.
- ANAXILAS, *Comicorum atticorum fragmenta. Novae Comoediae Fragmenta*, ed. Theodor Kock, Lipsiae, Teubner, 1884.
- CORINNA of Tanagra, *Fragmenta, Lyrica Graeca selecta*, ed. Sir Denys Lionel Page, Oxford, Clarendon, 1968.

Traducciones

- Ancient greek lyrics*, Trans. Willis Barnstone, Indiana, Indiana University Press, 2010.
- APOLODORO, *Biblioteca*, Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 85), 1985.
- APOLONIO, *Argonauticas*, Trad. Mariano Valverde Sánchez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 227), 1996.
- ARISTÓTELES, *Política*, Trad. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- ATHENAEUS, *The learned banqueters*, Trans. S. Douglas Olson, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 327), 2010.
- ESTRABÓN, *Geografía*, Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 289), 2008, Vol. IV.
- EURÍPIDES, *Tragedias I*, Trad. A. Medina, J. A. Férrez y J.L. Calvo, Madrid, RBA Coleccionables (Biblioteca Gredos), 2015.

- EURÍPIDES, *Tragedias I. El cíclope, Alcestitis, Medes, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, Trad. A. Medina, J., A. López Férez y J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 2015.
- Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*, Trad. Jorge Silva Catillo, México, Colegio de México, 2015.
- HERÓDOTO, *Historias*, Trad. Arturo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2008, Tomo II.
- HERÓDOTO, *Historias*, Trad. Arturo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2008, Tomo I.
- HESÍODO, *Teogonía*, Trad. Paola Vianello de Córdoba, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2016.
- HOMERO, *Odisea*, Trad. Pedro C. Tapia Zuñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2014.
- LUCIANO de Samósata, *Obras*, Trad. Juan Zaragoza Botella, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 138), Vol III.
- Lyra graeca III*, ed. T.E. Page et al., London, Loeb Classical Library, 1927.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Trad. María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 196), 1994, Vol. I.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Trad. María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 198), 2008, Vol. III.
- PINDAR, *Nemean, Odes, Isthmian Odes, Fragments*, Trans. William H. Race, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 485), 1997.
- PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, Trad. Alonso Ortega, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 1984.
- PÍNDARO, *Odas: olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, Trad. Rubén Bonifas Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2005.
- PLATÓN, *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*, Trad. Carlos García Gual et al., Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 1988.

PLATÓN, *Diálogos VIII Leyes (Libros VI-XII)*, Trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2015.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, Trad. Mariano Valverde Sánchez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 309), 2003, Vol. X.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, Trad. Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 132), 1989, Vol. V.

SAFO, *Poemas*, Trad. Carlos Montemayor, México, Trillas, 1986.

THEOGNIS, *Poème élégiaques*, Trad. Jean Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Básica

AGNAGNOSTOU- LAOUTIDES, Eva y Michael B. CHARLES, “Herodotus in Sacred Marriage and Sacred Prostitution at Babylon”, *Kernos*, 31, 2018, pp. 9-37.

ALSINA CLOTA, José, *Los grandes periodos de la cultura griega*, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 1988.

ARENDDT, Hannah, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2018.

BARING, Anne y Jules CASHFORD, *El mito de la diosa*, Trad. Andrés Piquer, Susana Pottecher, Francisco del Río et al., Anzos, Siruela, 2014.

BEEKE, Robert, *Etimological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010.

BERENS, E.M., *The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, Amsterdam, MetaLibri, 2009.

BLÁZQUEZ, José María et al., *Historia de Grecia Antigua*, Madrid, Cátedra, 2017.

BLÁZQUEZ, José María, LÓPEZ MELERO, Raquel y Juan José SAYAZ, *Historia de Grecia Antigua*, Madrid, Cátedra, 2017.

BOWRA, C.M., *Pindar*, Oxford, Oxford University Press, 1964. _____, *Historia de la literatura griega*, Trad. Alfonso Reyes, México, Fondo de cultura económica (Brevarios, 1), 1964.

BREITENBERGER, Barbara, *Aphrodite and Eros. Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York, Routledge, 2007.

BREMER, Jan N., *Greek religion*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

- BUDIN, Stephanie L., “A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart syncretism”, *Numen*, vol. 51, 2004, pp.95-144. _____, “Before Cypris was Aphrodite”, en SUGIMUTO, David T. (ed), *Transformation of a Goddess*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2014, pp. 195-215. _____, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BURKERT, Walter, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge, Harvard University Press, 1995. _____, *Religión griega, arcaica y clásica*, Trad. Helena Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2007.
- CABRERA, Isabel, “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico”, en GARZA, Mercedes de la y Carmen Valverde (comps.), *Teoría e historia de las religiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Trad. Luisa Josefina Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- CASHFORD, Jules, *La Luna, símbolo de transformación*, Girona, Atalanta, 2016.
- CASTELLANOS Moreno, Éricka, “ ‘Hetaira’ te llaman. Sobre el uso y traducción del término ἑταίρα”, en *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, vol. II, VARGAS VALENCIA, Aurelia (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 73-85.
- CLARK, Kenneth, *The nude. A study in ideal form*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- CONEJO ARÓSTEGUI, María Esther, “Un acercamiento a la mujer creadora en la poesía lírica griega antigua”, *Praesentia*, no.1, 1996, pp. 91-103.
- CYRINO, S. Monica, *Aphrodite*, New York, Routledge, 2010.
- DALLEY, Stephanie, “Gilgamesh and Heroes at Troy: Myth, History and Education in the Invention of Tradition”, en SHERRAT, Susan y John BENNET (eds.), *ARCHAEOLOGY and Homeric Epic*, Philadelphia, Oxbow books, 2016.
- DILLON, Matthew, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, Routledge, 2003.

- DOMÍNGUEZ MONEDERO, Aldolfo J., “Las esclavas de Afrodita”, *ARYS*, no.4, 2001, pp.111- 140.
- DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Taurus, 1993, Tomo I.
- ELLWOOD Robert S. y Gregory D. ALLES (eds.), *The Encyclopedia of World Religions*, New York, Facts on File, 2007.
- FARNELL, Richard Lewis, *The Cults of Greek States*, New York, Cambridge University Press (Cambridge Library Collection), 2010, Vol. II.
- FERNÁNDEZ MÍNGUEZ, Dionisio, *Breve historia de Grecia*, Madrid, Nowtilus, 2007.
- FERNANDEZ ROBBIO, Matías Sebastian, “Musas y escritoras: el primer canon de la literatura femenina de la Grecia antigua (AP IX 26)”, *Praesentia*, no. 15, 2014, pp. 1-9.
- FERRATÉ, Juan, *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, Acanalado, 2000.
- FRIEDICH, Paul, *The meaning of Aphrodite*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- GALLO, Italo, *Una nuova bigrafia di Pindaro*, Salerno, Di Giacomo, 1968.
- GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*, Trad. José M. Gómez Tabanera, Oviedo, Dove, 1996.
- GLAZEBROOK, Allison, “Prostitutes, Women, and Gender in Ancient Greece”, en BUDIN, Stephanie Lynn y Jean MCINSTOSH TURFA (eds.), *Women in Antiquity*, New York, Routledge, 2016. _____, “ *Porneion*: Prostitution in Athenian Civic Place”, in *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE- 200 CE*, en GLAZEBROOK Allison and Madeleine M. HENRY (eds.), Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2011.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, Patricia, "Mujeres fuera de la norma: *Heterai* y *pornai* en Grecia", *Desperta Ferro: Arqueología & Historia*, vol. 11, marzo de 2017, pp. 28-32.
- GUTTMAN, Ariel y Kenneth JONHSON, *Astrología mítica aplicada*, Trad. Graciela Perillo, Buenos Aires, Kier, 2006.
- HARVEY, A. E., “The Classification of Greek Lyric Poetry”, *The Classical Quarterly*, vol. 5, December, 1955, pp. 157-175.
- HERMANN, Gabriel, *Ritualised friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- HOPPER, J.R., *Ancient Corinth*, in *Greece & Rome*, vol. 2, no.1, February 1955, pp. 2-15.
- KAPPARIS, Konstantinos, *Prostitution in the Ancient Greek World*, Berlin, De Gruyter, 2008. _____, “The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World”, in *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE- 200 CE*, Wisconsin, en GLAZEBOOK Allison and Madeleine M. HENRY (eds.), The University of Wisconsin Press, 2011.
- KARAGEORGHIS, Jacqueline, *La grande déesse de Chypre et son culte. A travers l’iconographie, de l’époque néolithique au VIème s. a. C.*, Lyon, Maison de l’Orient (Collection de la Maison de l’Orient méditerranéen ancien, no. 5), 1977.
- KURKE, Leslie, “Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient ‘Pornography’”, *Arion*, 1996, pp. 49-75. _____, “Inventing the *Hetaira*: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece”, *Classical Antiquity*, vol. 16, no.1, April 1997, pp. 106-150. _____, “Herodotus and The Language of Metals”, *Helios*, no.1, 1995, pp. 36-64.
- KURNITZKY, Horst, *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la feminidad*, Trad. Marialba Pastor, San Bernardino, Kindle Direct Publishing, 2019.
- LARSON, Jennifer, *Ancient Greek Cults. A guide*, New York, Routledge, 2007.
- LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Trad. José Ma. Díaz Regañón y Beatriz Romero, Madrid, Gredos, 1969.
- LÉVÊQUE, Pierre, *Tras los pasos de los dioses griegos*, Trad. Alfredo Iglesias Diéguez, Madrid, Akal, 2006.
- LIDDELL Henry y SCOTT Robert, *Greek -English Lexicon*, London, Oxford, 1964.
- LISSARRAGUE François, “Una mirada ateniense”, en *Historia de las mujeres*, en DUBY Georges y Michelle PERROT (dir.), Taurus, Madrid, 2000, pp.207-266.
- LORAUX, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1989. _____, *Mito y Política en Atenas. Nacido de la tierra*, Trad. Diego Tatlán, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007.

- MARINATOS, Nanno, *The Goddess and The Warrior. The naked goddess and the Mistress of Animals of Greek religion*, New York, Routledge, 2005.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, “Sexo y ritual: La prostitución sagrada en la antigua Grecia”, en MARTÍNEZ-PINA NIETO, Jorge, *Mito y ritual en el antiguo Occidente mediterráneo*, Málaga, Universidad de Málaga, 2002, pp.7-38.
- MCLACHLAN, Bonnie, “Sacred prostitution”, *Studies in Religion*, 21/2, June 1992, pp.145-62.
- MOSSE, Claude, *La mujer de la Grecia clásica*, Trad. Celia María Sánchez, Madrid, Nerea, 1990.
- NORWOOD, Gilbert, *Pindar*, California, University of California, 1974.
- O’NEILL, J. G., *Ancient Corinth with topographical sketch of Corinthia. Part 1 from the Earliest times to 404 B.C.*, London, Oxford University Press, 1930.
- OTTO, Walter, *Los dioses de Grecia*, Trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Madrid, Siruela, 2003.
- PAPANTONIOU, Giorgio, *Religion and social transformations in Cyprus. From the Cypriot Basileis to The Hellenistic Strategos*, Leiden, Brill (Mnemosyne Supplements, History and Archeology of Classical Antiquity, 347), 2012.
- PIPPIN BURNETT, Anne, *Pindar. Ancients in action*, London, Bloomsbury, 2008.
- PIRENNE- DELFORGE, Viciane, *L’Aphrodite grecque. Contributions à l’étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes/ Liège, Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.
- POMEROY, Sarah B., et al., *La Antigua Grecia: historia política, social y cultural*, Trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica (Serie Mayor), 2011. _____ *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Trad. Ricardo Lezcano Escudero, Madrid, Akal (Serie Historia Antigua), 2016.
- QUALLS-CORBETT, Nancy, *La prostituta sagrada*, Trad. Marion Woodman, Madrid, Obelisco, 2004.
- REINSBERG, Carola, *Γάμος, Εταίρες και Παιδευαστία στην Αρχαία Ελλάδα*, Trad. Δ.Γ.Γεωργοβασιλης και M. Pfreimter, Αθηνά, Εκδοσεις Παπαδημα, 1999.
- RHODES, P. J., *La antigua Grecia: una historia esencial*, Trad. Yolanda Fontal, Barcelona, Crítica (Tiempo de historia), 2016.

- RICHEPIN, Juan (dir.), *Mitología clásica*, México, Uteha, 1951, Tomo I.
- SANYAL, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, Trad. Patricio Pron, Barcelona, Anagrama, 2012.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabet, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Trad. María Tabuyo, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.
- SIGELMAN, Asya C., *Pindar's Poetics of Immortality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.
- SLATER, William J. (ed.), *Lexicon to Pindar*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.
- SVENBRO, Jesper, *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Sweden, Studentlitteratur, 1976.
- VÁLDEZ GUÍA, Miriam, "Afrodita y los fenicios en el Egeo", *Gerión*, vol. 31, 2013, pp. 51-87.
- WILLIS, Roy (dir.), *Diccionario universal de mitología*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003.
- WOLKSTEIN, Diane y Noah Samuel KRAMER, *Inanna. Reina del cielo y de la tierra*, Trad. Elsa Cross, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, 2010.
- ZOGRAFOU, Athanassia, "Les notions abstraites dans les textes rituels : vaincre la Nécessité", *Asdiwal*, No. 14, 2019, pp. 34-52.
- Complementaria**
- BOLEN, Shinoda Jean, *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, Trad. Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 2015.
- CAMPHAUSEN, Rufus, *Diccionario de la sexualidad sagrada*, Trad. Borja Folch, Barcelona, Alejandría, 2001.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.
- CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT (eds.), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
- DONOHUE, A.A., *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Georgia, Scholars Press (American Classical Studies, 15), 1988.
- EVOLA, Julius, *Metafísica del sexo*, Trad. Francesc Gutiérrez, Barcelona, El barquero, 2005.

- FALCON MARTÍNEZ, Constantino, et al., *Diccionario de la mitología clásica*, México, Alianza, 1989, Tomo I y II.
- FRAZER, James George, *La rama dorada: Magia y religión*, Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GARCÍA DE DIEGO, Don Vicente (dir.), *Diccionario ilustrado vox. Latino-español, Español-latino*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, Trad. Luis Echávarri, México, Alianza, 1987, Tomo I.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Trad. Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, 1981.
- HAMMOND, N.G.L and Scullard, H.H., *The Oxford classical dictionary*, London, Oxford University Press, 1970.
- JUNG, Carl, *Mysterium coniunctionis*, Trad. Maria Anna Massimello, Torino, Boringhieri, 1972, Vol. XIV, Tomo I.
- KRIWACZEK, Paul, *Babilonia. Mesopotamia: La mitad de la historia humana*, Trad. María Ruiz de Apodaca, Barcelona, Ariel, 2011.
- LURKER, Manfred, *Diccionario de dioses y diosas, diablos y demonios*, Trad. Daniel Romero Álvarez, Barcelona, Paidós, 1999.
- MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1999.
- MERNISSI, Fatema, *El harén de Occidente*, Trad. Inés Belaustegui Trias, Madrid, Espasa 2001.
- PABÓN S. DE URBINA, José M., *Diccionario manual griego clásico- español*, Barcelona, Vox, 2011.
- PENTEAS, Ev., *A visitor's guide to Corinth, Mycenae, Argos, Tiryns, Nauplia and Epidaurus*, Trans. M.Ogilvie, Athens, Bookseller- Isideris, 1960.
- POUPARD, Paul (dir.), *Diccionario de las religiones*, Trad. José Ma. Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina et al. , Barcelona, Herder, 1987.
- PRODI, Emmanuelle Enrico, "The list of Pindar's works in the *Vita Ambrosiana*", *Rheinisches Museum für Philologie* 161, 2018, pp. 236-237.

RACE, William H., "P. Oxy. 2438 and the order of the Pindar's works", *Rheinisches Museum für Philologie* 130, 1987, pp.407-10.

ROSCHER, W.H., *Ausführliches lexikon der griechischen und römischen mythologie*, Leipzig, Teubner, 1884.

SANDERS, Guy D.R. et al., *Ancient Corinth: site guide*, Italy, American School of Classical Students at Athens, 2018.

VARELA, Nuria, *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B, 2008.

Cibergrafía

PERNA, Massimo, "Corpus of Cypriote syllabic inscriptions of the 1st millennium BC", in *Kyprios Character. History, Archaeology & Numismatic of Ancient Cyprus*, <http://kyprioscharacter.eie.gr/en/scientific-texts/details/inscriptions/corpus-of-cypriote-syllabic-inscriptions-of-1st-mill-bc> (consultado el 6 de junio de 2020)

SÁNCHEZ BARRAGÁN, Ernesto Gabriel, Contingencia educativa. Clásicas 2020 (12 de noviembre 2020), *En busca de la diosa, clase 5. La diosa del paleolítico*, <https://www.youtube.com/watch?v=Xhfyf0dYqWs> (consultado el 26 de enero de 2021)

SÁNCHEZ BARRAGÁN, Ernesto Gabriel, Contingencia educativa. Clásicas 2020 (23 de noviembre 2020), *En busca de la diosa, clase 6. La diosa del neolítico*, https://www.youtube.com/watch?v=2ko_a7ToCVo (consultado el 26 de enero de 2021)

SÁNCHEZ BARRAGÁN, Ernesto Gabriel, Contingencia educativa. Clásicas 2020 (11 de diciembre 2020), *Lit Gr I, clase 16. La teogonía y sus fuentes orientales*, <https://www.youtube.com/watch?v=LkvZSsBWKDI> (consultado el 26 de enero de 2021)

Vita Ambrosiana, Vita metrica, Vita Thomasa, <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg4170/> (consultado el 14 de diciembre de 2020)

ANEXO

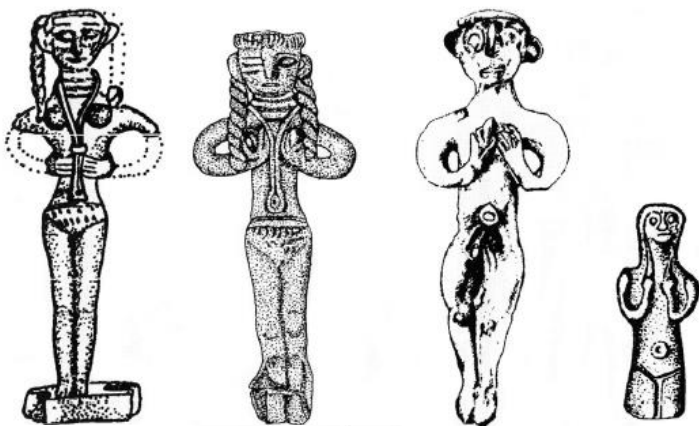


Fig. 1. Cuatro figurillas en bronce de la diosa de la Edad tardía de Bronce. En Jennifer M. Webb, *Ritual Architecture, Iconography and Practice in Late Cypriot Bronze Age* (Jonsered: Paul Aströms Förlag, 1999) 233, fig.80. *Apud* BUDIN, "Before Kypriis was Aphrodite", p. 203.



Fig. 2. "Dios de los lingotes" (Museo de Chipre, Nicosia , Inv. 16.15) y "Dios cornudo" Edad de Bronce tardía (Museo de Chipre, Nicosia , Inv. CM 1949/V-20/6) en Enkomi. Dibujados por Paul C. Butler, en BUDIN, "Before Kypriis was Aphrodite", p. 203.

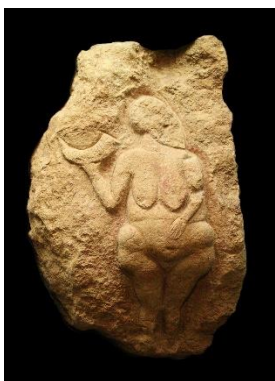


Fig. 3 La Diosa de Laussel. (ca. 25000 a.n.e.). Piedra caliza y ocre. 54 x 36 x 15.5 cm Colección en el Museo de Aquitania.



Fig. 4 La gran diosa de Babilonia, encontrada cerca de la necrópolis en Hila, cerca de Babilonia, datada entre el 3 milenio a.n.e. Alabastro, rubi y bronce. 26 x 5 x 5 cm. Colección del Museo del Louvre.



Fig. 5 Ishtar en un relieve acadio, fechada entre el 2350 -2150 a.n.e. Oriental Institute Museum



Fig. 6 Isis alimentando a Horus. Aliación de cobre con oro. 27.4 cm. (664-332 a.n.e.). Colección del Museo del Louvre.