

MUJER Y CULTURA EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO*

Carmen BARRIGÓN FUENTES
Universidad de Valladolid

La mujer en el mundo antiguo, su condición, el papel que ha desempeñado en la sociedad y en la cultura, se ha convertido en los últimos años en uno de los temas de reflexión que más interés ha despertado entre los arqueólogos, los historiadores y los filólogos de todas las nacionalidades, y buena prueba de ello es el elenco de monografías al uso¹, así como la abundancia de Congresos y Jornadas que se vienen celebrando, desde hace ya tiempo, prácticamente en todas las Universidades españolas.

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación BFF2001-2116 subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y dirigido por el Dr. M. García Teijeiro con el título de *Magia y adivinación en la literatura griega y su influjo posterior*.

¹ H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York, 1981; A. Cameron-A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1983; I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Bologna, 1983; E. Levi (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Strasbourg, 1983; G. Giampiera Arrigoni, *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985; A. M. Vérilhac (ed.), *La femme dans le monde Méditerranéen. I. Antiquité*, Lyon, 1985; E. Garrido (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986; G. Del Olmo (ed.), *La dona en l'antiguitat*, Barcelona, 1987; S. B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, trad. esp., Madrid, 1987; R. Uglione (ed.), *La donna nel mondo antico*, Torino 1987; E. Fantham et al., *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford, 1990; A. López-C. Martínez-A. Pociña (eds.), *La mujer en el mediterráneo antiguo*, Granada, 1990; E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, trad. esp., Madrid, 1991; S. Blundell, *Women in Ancient Greek*, Cambridge MA, 1995; J. de la Villa, *La mujer en la antigüedad*, Madrid, 2004. Los repertorios bibliográficos también ilustran la abundancia de trabajos sobre la mujer. Cf. B. Friedman-G. E., Greenstein et al., *Women's works and women's studies*.

Repasar la historia de las mujeres en la Antigüedad griega es tomar conciencia de que a pesar de los cambios radicales acaecidos en las condiciones de la vida femenina, del reconocimiento de la plena capacidad de las mujeres de ser titulares de derechos y poder ejercitarlos, de la conquista de la paridad formal con relación al hombre, todavía no se ha cerrado por completo la herencia de una ideología discriminatoria de varios milenios. Por esta razón, analizar el papel desempeñado por la mujer en la cultura griega y ver cuál fue su aportación requiere examinar la condición de la mujer en dicha sociedad y su participación en la vida pública porque ambas corren parejas a través de las distintas épocas, a mayor libertad de ésta mayor presencia en aquella.

Una de las interrogantes que suscita el funcionamiento de las sociedades antiguas es la que concierne a la frontera entre dominio privado y dominio público, entre espacio privado y espacio público. Los especialistas en la Historia de Género admiten que una de las constantes de las sociedades griegas antiguas era la división de papeles de género entre hombres y mujeres: el espacio exterior era el dominio del hombre mientras el ámbito interior se reservaba para las mujeres. Efectivamente, al hombre correspondía la dirección de la *polis* y a las mujeres la dirección del *oikos*, de la familia, con una vida relegada al espacio doméstico, supe- ditada al marido y dirigida hacia la procreación². De este modo se fue modelando

1973-1974. *A Bibliography*, New York, 1975; E. Garrido, "Problemática del estudio de la mujer en el mundo antiguo. Aportación bibliográfica", en E. Garrido (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, 29-65; L. Goodwater, *Women in Antiquity: An Annotated Bibliography*, Metuchen-New Jersey, 1975; J. Kelly-Gadol, *Women's history: a critically selected Bibliography*, New York, 1983; D. Mirón Pérez, *Las mujeres de la Antigüedad I (Feminae. Cuadernos Bibliográficos)*, Granada, 1992; A. Motte-V. Pirenne-Delforge, (eds.), *Guide bibliographique de la religion grecque (1986-1990)*, MENTOR 1-2, Université de Liège, 1992-1998; S. B. Pomeroy, "Selected Bibliography on Women in Antiquity", *Arethusa* 6 (1973), 125-157 (= J. Peradotto-J. P. Sullivan (eds.), *Women in the ancient world: the Arethusa Papers*, Baltimore, 1984, 315-377); A. M. VÉrilliac-C. Vial, *La femme dans le monde méditerranéen. II. La femme grecque et romaine: Bibliographie*, Lyon, 1990. También encontramos exhaustivas recopilaciones bibliográficas en M. I. del Val Valdivieso-M. S. Tomás Pérez et al. (eds.), *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid 2004.

² Cuando Etéocles, en la tragedia de Esquilo *Los Siete contra Tebas*, se dirige al coro de tebanas lo expresa claramente: "Es cosa de hombres -no intervengan las mujeres- lo de fuera. ¡Quieta en tu casa y no me causes daño! ¡Oíste o no me oíste? ¡Hablo a una sorda!" (vv.200-203). Sobre la diferenciación de roles cf. J. Revel, "Masculin/feminin: sur l'usage historiographique des rôles sexuels", en M. Perrot (ed.), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Paris, 1984, 122-140; P. Schmitt-Pentel, "La différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque", en M. Perrot (ed.), *Une histoire des femmes*, 98-119; P. Reeves Sanday, *Poder femenino, dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, trad. esp. Barcelona 1986; M. Bettini (ed.), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari, 1993. Sobre el concepto de *oikos* y el papel de la mujer en el espacio privado son interesantes E. Karabelias, "Le contenu en droit grec ancien", en *Mnēmi Georgiou A. Petropoulou*, I, Atenas, 1984, 443-462; F. Pesando, *Oikos e ktesis. La casa greca in età classica*, Peruggia, 1987; D. M. MacDowell, "The *oikos* in Athenian Law", *CQ* 39 (1989), 10-21; S. B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and realities*, Oxford, 1997; M. D. Mirón Pérez, "Dentro/Fuera:

la figura de la mujer como inferior al hombre en función su reclusión a las tareas domésticas y de reproducción; se la excluyó de la vida social y política, se le negó los derechos jurídicos y civiles y, por lo tanto, se la obligó a ser representada por un tutor, el *kyrios*, para toda transacción económica o jurídica³. Muy clarificadoras resultan, a este respecto, las palabras que Eurípides pone en boca de Medea en la tragedia que lleva el nombre de la heroína⁴:

De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y éste es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho. Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. Un hombre, cuando le resulta molesto vivir con los suyos sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón. Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar a un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez” (*Medea*, vv. 230-250).

Sin embargo, este reparto de funciones aunque afectó a todo el ámbito griego, desde épocas remotas, no se aplicó de la misma manera, variando ostensiblemente según las épocas y según las zonas. Del extremado conservadurismo que observamos en el Ática, en cualquier período, pasamos a una mayor apertura en Esparta, pero sobre todo en la Grecia asiática o insular, donde encontramos, ya en la época helenística, la mayor emancipación de la mujer que se conoce en el mundo griego.

Una formación social como la *polis* implicaba la exigencia de la fijación de roles sexuales rigurosamente determinados e infranqueables, como condición para su supervivencia⁵. Y no fue casual que se teorizara sobre la diversidad e inferioridad

espacios de sociabilidad femenina en Grecia antigua”, en S. Crespo-A. Alonso (eds.), *Scripta Antiqua. In honorem A. Montenegro Duque et J. M. Blázquez*, Valladolid, 2002, 135-146. Un análisis muy completo del matrimonio lo encontramos en A-M. Véryllac-C. Vial, *Le mariage grec, du VI^e siècle av. J.-C à l'époque d'Auguste*, Athènes, BCH Suppl. 32, 1998, aunque se echa en falta una recopilación bibliográfica; A. Bielman (ed.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Berne, 2002.

³ Tampoco se le permitía hablar en público. Cf. C. Petrocelli, *La stola e il silenzio*, Palermo, 1989, 44-50, con amplia bibliografía en este sentido.

⁴ Cf. M. Willianson, “A woman’s place in Euripides’ *Medea*”, en A. Powell (ed.), *Euripides, women and sexuality*, London, 1988, 16-31.

⁵ Cf. J. Gould, “Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens”, *JHS* 100 (1980) 38-59; D. Plácido, “Polis y *oikos*: los marcos de la integración y de la «desin-

naturales del elemento femenino y que Aristóteles identificara a la mujer con la “materia” en contraposición al hombre “espíritu” y “forma”, excluyéndola, en consecuencia del *lógos*, dominio de la razón y, por lo tanto, que hubiera una justificación teórica de la incapacidad de la mujer tanto en el terreno político como en el del derecho privado⁶.

A este tipo de consideraciones ayudó la misoginia de la que hacen gala algunos autores de la Antigüedad y cuyos primeros pasos pueden vislumbrarse ya en los poemas homéricos, donde las mujeres aparecen relegadas al *oikos*, sin preocuparse de otras cosas que no sean las propias de su género, aunque son libres para salir de casa y asistir a los banquetes⁷. La desconfianza que expresa Homero con relación a la mujer encuentra una correspondencia perfecta en las obras literarias posteriores. Es el caso de Hesíodo, poeta que destaca de sus contemporáneos por su misoginia. Ahora bien, no nos engañemos, si sus palabras tuvieron buena acogida es porque respondían a una creencia profundamente arraigada en la sociedad griega. Esta ideología la pone el poeta de manifiesto al narrar en su *Teogonía* y, sobre todo, en *Trabajos y Días*, la creación de Pandora⁸. Recordemos brevemente el pasaje del mito que nos interesa: Zeus irritado, porque Prometeo había robado el fuego a los dioses, castigó a los hombres enviándoles una desgracia, Pandora, la primera mujer, a la que cada dios dotó de una cualidad: la belleza, el encanto⁹, la gracia (*cháris*), la habilidad manual, la persuasión y un deseo terrible (*póthos argaléos*), etc.; y junto a éstas cualidades Hermes puso en su corazón el engaño, la mentira y las palabras arteras (*logoi aimylioí*)¹⁰. Provista de estos dones es inevitable, pues, que Pandora se

tegración» femenina”, en M. J. Rodríguez Mampaso-E. Hidalgo-C. G. Wagner (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y en la cultura*, Madrid 1994; IDEM, “La mujer en el *oikos* y en la *pólis*: Formas de dependencia económica y de esclavización”, en F. Reduzzi Merola-A. Storch Marino (eds.), *Femmes-Esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Napoli, 1999, 13-19.

⁶ Cf. S. Campese-S. Castaldi, *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, 1977, pp. 52-55; S. Said, “Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote” en E. Levy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, 93-123; S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, 15-79; E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, 101-103; M. L. Femenías, “Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un ‘salto’ necesario”, en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, 1994, 65-77.

⁷ Cf. J. R. Kakridis, “The role of the woman in the *Iliad*”, *Eranos* 54 (1956) 21-43; M. Woronoff, “La femme dans l'univers épique (*Iliade*)”, en E. Levy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, 33-44; M. Weinsanto, “L'évolution du mariage de l'*Iliade* à l'*Odyssee*”, en E. Levy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, 45-58; I. Savalli, *La donna*, 37-43; E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, 39-51; P. Brulé, “Silhouettes des femmes de l'épopée”, en *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris 2001, 59-94.

⁸ Cf. W. Berg, “Pandora: Pathology of a Creation Myth”, *Fabula* 17 (1976) 1-26.

⁹ Armas peligrosas para el hombre en opinión del poeta, cosa que deja claro cuando dice: “que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones” (Hes. Op. 373-375).

¹⁰ Hes. Op. 59-60.

convierta en un *dólos améchanos* “un engaño del que no se puede escapar”¹¹. Este célebre mito que ha suscitado numerosas interpretaciones sirve para caracterizar a la mujer como un mal adornado de todo tipo de seducciones y capaz de toda clase de artimañas, pero del que, sin embargo, el hombre griego no puede prescindir, porque debe casarse y tener hijos a quien poder transmitirle su patrimonio y sus creencias. En consecuencia, el matrimonio es un mal necesario que el hombre debe afrontar si quiere tener alguien que le cuide en su funesta vejez¹².

Del mismo modo que en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, ocupados en obras malvadas, [...] de la misma manera también como un mal para los hombres mortales, Zeus que resuena en las alturas, creó a las mujeres, que se ocupan en obras nocivas. Otro mal les envió a cambio de un bien.

Aquél que huyendo del matrimonio y de las dañinas acciones de las mujeres no quiera casarse y llegue a la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento, pero al morir, los parientes se reparten sus bienes. En cambio, a quien le toque en suerte el matrimonio, aunque tenga a una buena esposa adornada de prudencia, encontrará mezclado el mal con el bien durante toda su vida. Y el que encuentra una especie funesta, vive llevando en su pecho, en su alma y en su corazón un dolor incesante y su alma no tiene remedio.

Años después la misoginia vuelve a aparecer en un célebre texto, el *Yambo de las mujeres* de Semónides de Amorgos. Tomando como inspiración el mito hesiódico de Pandora enumera los diez tipos de mujeres creadas, en un principio, por los dioses. Ocho de estos tipos corresponden a animales, todos ellos utilizados para representar las facetas negativas de la mujer (cerdo, zorro, perro, asno, comadreja, mono, yegua y abeja) y los otros dos a elementos de la naturaleza: tierra y mar¹³. En este catálogo demoledor se da una relevancia absoluta a la nacida de la abeja, que a los ojos del poeta es la única digna y presentada como modelo de virtudes por su discreción y entrega al ámbito doméstico. No obstante, todas ellas son consideradas una calamidad para el hombre a través de una descalificación global, incluida la que parece reportar alguna utilidad como la abeja¹⁴.

¹¹ Hes. *Th.* 592, *Op.* 83. Según C. Mossé (*La mujer en la Grecia Clásica*, trad. esp. Nerea 1990, p. 110) lo que subyace en el mito de Pandora es que al hombre le corresponde la cultura y la civilización, la guerra, la política, la razón y la luz, mientras a la mujer, la naturaleza, la insociabilidad, las actividades domésticas, la falta de moderación y la noche.

¹² Hes. *Th.* 603-605. Cf. M. Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid 1999, 81-128.

¹³ Por ejemplo, la de la cerda es una puerca, la de la zorra es resabiada, la del perro es una charlatana, la del mono es el colmo de la fealdad, la de la yegua es una inútil, la del burro es una vaga, la de la tierra es estúpida, la del mar, variable, la de la comadreja, ladrona, etc.

¹⁴ La demoledora invectiva de Semónides se ha interpretado de diferentes maneras y en este sentido son de utilidad los trabajos de H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, trad. esp. Madrid 1993 (München 1962²); M. Rabanal, “El ‘Yambo de las mujeres’ de Semónides de Amorgos”, *Darius* 1 (1973) 9-22; H. Lloyd-Jones, *Females of the Species: Semonides on Women*, Park Ridge 1975;

“Pues el mayor mal que creó Zeus fue éste:
 las mujeres. Incluso aunque parezcan reportar alguna utilidad
 a su marido, en desgracia todo se le convierte;
 jamás podrá pasar de buen humor todo el día
 quien con una mujer convive,
 ni conseguirá arrojar pronto de su casa al Hambre”¹⁵.

Llegamos, así, a la época clásica y en el teatro todavía quedan bastantes atisbos de esta misoginia. En las tragedias conservadas encontramos numerosos pasajes en los que se manifiesta un rechazo genérico de las mujeres, aunque éste es muy desigual de un trágico a otro. Mientras en Sófocles, con la excepción del personaje de Clitemnestra, apenas existen descalificaciones ni genéricas ni individuales de las mujeres¹⁶, no ocurre lo mismo en Esquilo y Eurípides. En el primero, el ejemplo más claro lo encontramos cuando Etéocles en *Los Siete contra Tebas* (vv. 188-191) se dirige al coro de tebanas diciendo¹⁷:

“¡Jamás, ni en la desgracia ni en la dulce
 bonanza, con el sexo femenino,
 deba yo convivir! Cuando triunfa,
 muestra una audacia insoportable, y cuando
 le asalta algún cuidado, es una peste
 mayor para su casa y para el pueblo”¹⁸.

A las tragedias de Eurípides pertenecen la mayor parte de las máximas conservadas en la tradición del “vituperio femenino”. Así, vemos apostillar al coro las argumentaciones de Orestes, en la tragedia homónima, con estas palabras: “Siem-

N. Loraux, “Sur la race des Femmes et Quesques-Unes de ses Tribus”, *Arethusa* 11 (1978) 43-87 (reimp. en *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981, 75-117); E. Pellizer, “La donna del mare: la dike amorosa 'assente' nel giambo di Semonide sopra le donne, vv. 27-42”, *QUCC* n.s. 3 (1979) 29-36; F. Roscalla, “La descrizione del sé e dell'altro: api ed alveare da Esiodo a Semonide”, *QUCC* 29 (1988) 23-47; F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid 1995; M. Madrid, *La misoginia...*, 129-176; E. Suárez de la Torre, “Semónides. Introducción”, en *Yambógrafos griegos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, 201-209.

¹⁵ Seguimos la traducción de *Yambógrafos griegos* realizada por E. Suárez de la Torre para la editorial Gredos.

¹⁶ Alguna alusión hallamos en *Antígona y Traquínias*.

¹⁷ El deseo de Etéocles de un mundo sin mujeres tiene su contrapartida en *Suplicantes*, donde las Danaides aspiran a una vida sin hombres. En la *Orestía* a pesar de las escasas manifestaciones expresas de rechazo genérico a las mujeres, la misoginia impregna toda la trilogía. Cf. R. S. Caldwell, “The Misogyny of Etéocles”, *Arethusa* 6 (1973) 197-231; F. I. Zeitlin, “The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*”, *Arethusa* 2 (1978) 149-184; A. Podlecki, “Quelques aspects de l'affrontement entre les hommes et les femmes chez Eschyle”, en E. Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, 59-71; E. Lévy, “Inceste, mariage et sexualité dans les *Suppliants* d'Eschyle”, en A. M. Vérilhac (ed.), *La femme dans le monde Méditerranéen. I. Antiquité*, 29-45; M. Madrid, *La misoginia*, 209-219.

¹⁸ Seguimos la traducción de J. Alsina de la Bibliotheca Aurea Cátedra (Madrid 2004).

pre las mujeres surgieron en medio del infortunio para perdición de los hombres” (vv. 605-606). Aunque de todos los personajes euripideos, Hipólito es el que manifiesta de manera más explícita su odio a las mujeres, sobre todo a la que es inteligente y sabia, en el conocido pasaje en el que reprocha a Zeus el haber creado a esta especie:

“¿Zeus. ¿Por qué, a la luz del sol, pusiste a las mujeres cual desgracia de mala ley? Pues, si querías sembrar la estirpe mortal, no era necesario que esta surgiera de las mujeres, sino que, ofrendando los mortales en tus templos oro, hierro o alguna cantidad de bronce, compraran simiente de hijos, cada uno de acuerdo con su regalo, y habitaran en casas libres, sin mujeres. [En la situación actual, cuando vamos a llevar a nuestras casas una desgracia, agotamos la riqueza de nuestras moradas] Que la mujer es gran desgracia se advierte por lo siguiente: el padre que las engendró y crió, dándoles una dote las aleja de casa para desembarazarse de una desgracia. En cambio, el que recibe en su casa al pernicioso ser se alegra de vestir con hermoso ornato una estatua malvadísima, y el desgraciado gasta mucho en vestidos, agotando la riqueza de su hogar. [Es forzoso, de tal suerte que, si uno logra contento unos buenos suegros, se casa con amarga mujer, y, si consigue una buena esposa pero suegros inútiles, al tomar esposa sofoca una desgracia mediante un bien] Lo más sencillo es casarse con una nulidad, aunque, al establecerse en casa, esa mujer resulta perjudicial a causa de su estupidez. Odio a la mujer sabia. ¡Ojalá no haya en mi hogar una mujer más inteligente de lo debido! Cipris, en verdad, infunde la malicia especialmente en las sabias. En cambio, una mujer sin ardid se ve alejada de la insensatez gracias a su corta inteligencia. Fieras que muerden, pero mudas, debieran vivir junto a las mujeres, para que éstas no pudieran hablar con ninguna ni recibir contestación de aquellas” (*Hipólito*, vv. 616-649).

En este ejemplo, dejando al margen las interpretaciones vertidas desde el punto de vista del psicoanálisis, su hostilidad a las mujeres debe relacionarse con la opción que había hecho en su vida: había optado por pasar la vida cazando consagrado a la diosa Ártemis¹⁹. Con estas palabras Hipólito hace patente su rechazo a la vida del ciudadano griego adulto y a las obligaciones que impone, entre ellas, el matrimonio²⁰.

El medio cómico tampoco se sustrae a la utilización de la misoginia. En las comedias de Aristófanes encontramos manifestaciones explícitas de la aversión

¹⁹ E. *Hipp.* 1006, 1016-1018.

²⁰ En la actualidad la misoginia de Eurípides sigue siendo tema de debate, aunque la opinión más aceptada es que su antifeminismo es empleado deliberadamente como recurso para poner en tela de juicio la creencia tradicional sobre la capacidad femenina para el mal. Expresiones misóginas aparecen también en *Andrómaca*, *Fedra*, *Hécuba*, *Ión*, *Medea* y *Orestes*. Cf. Nancy, C., “Euripide et le parti des femmes”, *QUCC* 17.2 (1984) 111-136 (= en El Lévy (ed.), *La femme...* 73-92); J. March, “Euripides the misogynist”, en A. Powell (ed.), *Euripides, women and sexuality*, London 1990, 32-75; M. Madrid, *La misoginia...*, 177-248.

que sienten los hombres hacia las mujeres, del rechazo expreso de este odio por parte de éstas y de las descalificaciones de la condición femenina por parte de ambos sexos, que recogen el amplio repertorio de tópicos que la tradición atribuye a las mujeres: holgazanas, lascivas, perniciosas, malvadas, indomables, etc.²¹.

A esta ideología fuertemente arraigada debemos añadir el hecho de que la llegada al seno familiar de una niña supone una carga. Y así se entienden las palabras de Posidipo, un cómico que vivió entre los siglos III y II a.C. de que “un hijo macho lo cría el que es pobre, pero una hija hembra la expone hasta el que es rico”²². Luego, la inferioridad de la mujer viene desde la cuna, reside en su propio nacimiento, dado que en la balanza familiar la mujer supone una carga inútil, ya que nunca restituye lo que los padres se hayan gastado en ella y no como dice Jenofonte²³ en su falta de educación.

Como educación y cultura van de la mano en el desarrollo de un pueblo, cabe preguntarnos, si ante este panorama tan hostil para la mujer, la *polis* se preocupó de darle una educación y si la respuesta es afirmativa, de qué tipo fue y si le permitió participar e influir en el mundo de la cultura. Porque resulta paradójico que los individuos en cuyas manos estaba el poder de comunicarse con la sociedad hicieran hincapié en la inferioridad de la mujer incapacitándola para el papel que ellos desempeñaban cuando todos ellos esgrimen que su inspiración poética se la deben a las Musas. Luego, entonces, el quehacer poético tiene nombre de mujer, al menos en el plano mítico y ¿por qué no puede inspirar por igual a las mujeres?.

En relación con la educación femenina existen importantes diferencias dependiendo de la época y de la *polis*. Esta diversidad es patente, ya desde la época arcaica, en tres zonas: Atenas, Esparta y Lesbos.

Las mujeres atenienses eran educadas bajo la administración del hogar, donde se las preparaba en saber utilizar el silencio como signo de virtud: debían ver, oír y preguntar lo menos posible²⁴, y sobre todo, en las habilidades domésticas: cocina, tejido y administración de bienes, habilidades que podían poner en práctica a partir de los 14 o 15 años, edad apropiada para el matrimonio, en cuya decisión participaban los padres y el futuro esposo, quien proseguía la educación de la

²¹ Una muestra amplia de este sentimiento la podemos ver fundamentalmente en *Lisístrata*, *Asambleístas* y *Tesmoforiantes*. Alusiones esporádicas en *Acarnienses*, *Nubes* y *Pluto*, y un exhaustivo análisis en D. Auger-M. Rosellini-S. Saïd, *Aristophane, les femmes et la cité (Les Cahiers de Fontenay 17)*, Fontenay aux Roses, 1977; J. Assael, “Misogynie et féminisme chez Aristophane et chez Euripide”, *Pallas* 32 (1985) 91-103; M. Madrid, *La misoginia...*, 249-286.

²² Posidipp. *Herm.* Fr. 11 Kock.

²³ *Oec.* 3. 12-15.

²⁴ X. *Oec.* VII-X. Cf. I. Savalli, *La donna*, 104-106, C. Barrigón, “El oportuno silencio: una norma educativa para Plutarco”, en M. Jufresa-F. Mestre-P. Gómez et al. (eds.), *Plutarco a la seva época: Paideia i societat*, Barcelona, 2004, 177-184.

joven una vez tomada por esposa, a fin de lograr que su hacienda no se desbaratase. Junto a este adoctrinamiento parece que algunas niñas atenienses de buena familia recibieron una preparación especial a lo largo de cuatro etapas según se desprende del testimonio contenido en el coro de las mujeres atenienses de la comedia *Lisístrata* de Aristófanes, donde éstas muestran su gratitud a la *polis* por la educación que han recibido en el contexto religioso y civil e ilustran las etapas de la misma hasta llegar al paso decisivo de toda mujer, el matrimonio (vv. 638-647):

“Nosotras, ciudadanas, vamos a iniciar un discurso útil para la ciudad. Y es lógico, porque ella nos ha dado una lujosa y espléndida educación:

apenas tuve siete años fui *arrephoros*
 después, a los diez, era *aletris* (“molinera”) para nuestra patrona,
 después llevé la túnica color azafrán como *arktós* (osa)
 en las Bauronias
 y, al fin, convertida en una hermosa muchacha,
 fui *kanephoros*, con el collar de higos secos”.

En este ritual de iniciación, regulado por rígidos límites temporales, observamos que a una primera fase de segregación, en la que las jóvenes se ejercitaban en el arte del tejido (*arrephoras*) y de preparar el pan (*aletrides*), le seguía otra en la que las niñas, como “osas” del santuario de Ártemis en Brauron asumían el comportamiento ritual desinhibido de animales salvajes, vistiendo túnicas de color azafrán, para alcanzar la etapa en la que el comportamiento es más controlado y están preparadas para formar parte de las mujeres adultas y por lo tanto para la reproducción (*caneporas*). En esta gradual transformación de las jóvenes atenienses, las dos primeras estaban al servicio de la diosa Atenea, mientras que las últimas estaban destinadas a servir a la diosa Ártemis²⁵.

En Esparta el planteamiento de la educación femenina difiere de la ateniense²⁶. Licurgo al considerar que el quehacer más importante para las mujeres era la maternidad, dispuso primero que las mujeres practicaran los mismos ejerci-

²⁵ Esta simple y ordenada sucesión de etapas no está exenta de problemas que han sido muy bien analizados por A. Brelich, *Paides y Parthenoi*, Roma, 1969; P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987; C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transition. Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athens, 1988; M. Giuman, *La dea, la vergini, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999; B. Gentili-F. Perusino (eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002.

²⁶ En materia de educación son relevantes los trabajos de F. A. G. Beck, *Album of Greek Education*, Sidney Cheiron Press, 1975; H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. esp. Madrid, Akal, 1985, 32-45; R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, Bologna, 1991; E. Redondo-J. Laspalas, *Historia de la Educación. I. Edad Antigua*, Madrid, 1997, 192-200; ; J. Ducat, *Perspectives on Spartan education in the classical period in Sparta*, London, 1999. Sobre la mujer espartana existen numerosos trabajos entre los que destacan: J. Redfield, “The women of Sparta”, *CJ* 73 (1977-78) 146-161; M. Arthur, *Spartan Women*, Princeton-New Jersey, 1978; B. L. Kunstler, *Women*

cios físicos que los hombres. Después estableció carreras y pruebas de fuerza tanto entre las mujeres como entre los hombres, convencido de que si los dos sexos eran vigorosos concebirían hijos más robustos y vigorosos al servicio del Estado²⁷. Su vida está volcada hacia fuera sin distinguirse de la del hombre y su educación se subordina, pues, a una preocupación eugenésica: endureciendo su cuerpo sus uniones sólo atenderán al mejor interés de la raza²⁸. Una idea, como vemos, completamente opuesta a la que regía en Atenas y en el resto de Grecia²⁹.

Posiblemente, aunque las jóvenes vivían en sus casas, estaban encuadradas en organizaciones femeninas semejantes a las de los muchachos³⁰, donde recibirían una educación no sólo física sino también intelectual, destinada a desarrollar la habilidad de expresar los pensamientos de la forma más breve posible. Una formación intelectual que debió dar su fruto porque conservamos el nombre de alguna poetisa³¹. Los niños espartanos, por clases de edad, a partir de los siete años, eran introducidos en grupos y a través de una serie de experiencias y ritos a la diosa

and the development of the Spartan Polis. A study of sex roles in Classical Antiquity, 2 vols., Boston University, 1983; A. S. Bradford, "Gynaikokratoumenoi: did Spartan women rule Spartan men?", *AW* 14 (1986) 13-18; E. Cantarella, *Pandora's daughters. The role and the status of women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, 1987; B. Zweig, "The only women who give birth to men: a gynocentric, crosscultural view of women in ancient Sparta", en M. de Forest (ed.), *Essays on Classical Antiquity in Honor of K. King*, Wauconda, 1993, 32-53; E. Greenstein Millender, "Athenian ideology and the empowered Spartan woman", en S. Hodkinson-A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, London, 1999, 355-391; J. D. Cepeda Ruiz, "La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica", en I. del Val Valdivieso et al. (eds.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, 2004, 139-166. Todos ellos con abundante bibliografía.

²⁷ X, *Const. Lac.* I, 3-4; *Arist. Pol.* 7, 1336a; *Pl. R.* 5, 451c-461e; *Lg.* 6, 771e-776b; 7, 804d-805a; 813c-814b; 8, 833c-834d; *Plu. Lyc.* 14, 1-4; 15, 1-2. Cf. C. Forbes, *Greek Physical education*, London-Neu York, 1929, M. Lämmer, "Women and Sport in Ancient Greece, a plea for a critical and objective Approach", en *Women and Sport (=Medicine and Sport 14)*, Basel, 1981, 17-24; S. Hodkinson, *An Agonistic Culture? Athletic competition in archaic and classical Spartan society*, en *Spartan Reflections*, London, 1983, 147-187; G. Arrigoni, "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società", en *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985, 55-201; P. A. Bernardini, *Lo Sport in Grecia*, Roma-Bari, 1988; T. F. Scanlon, "Virgineum Gymnasium: Spartan females and early Greek athletics", en W. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics*, Madison, 1988, 185-216.

²⁸ *Plu. (Lyc. 14, 3-4)* señala que las jóvenes se adiestraron en las carreras, en la lucha y en el lanzamiento de disco y de jabalina. Despreciando la blandura de una educación hogareña y afeminada, acostumbró a las jóvenes lo mismo que a los jóvenes, a mostrarse desnudas en las procesiones, a danzar y cantar con ocasión de algunas ceremonias religiosas en presencia de los muchachos y bajo su mirada. Sin embargo, esto provocó que los atenienses le atribuyeran unas costumbres sexuales libres y fueran objeto de fuertes críticas por parte de los pensadores y literatos. *Aristóteles (Pol. II 9, 14-15)* piensa que las costumbres antes expuestas fueron la causa de la decadencia de Esparta. Cf. *E. Andr.* 595-597.

²⁹ En Egipto también encontramos una educación física fundada sobre bases eugenésicas. Cf. R. Frasca, *L'agonale nell'educazione*, 79.

³⁰ *Plu. Lyc.* 14-15

³¹ En Esparta en época imprecisa habría habido según Aristófanes una poetisa de nombre Clitágora (*Lys.* 1237, cf. *Vesp.* 1245-1247).

Ártemis, en sucesivas etapas, dejaban atrás su faceta de niños para convertirse en ciudadanos espartanos³². Las jóvenes espartanas eran también puestas bajo la protección de Ártemis, aunque no sabemos bien a qué edad, luego cuando alcanzaban la pubertad pasaban bajo la protección de Helena, y el paso de una a la otra en opinión de E. Cantarella³³ coincidía con la celebración de un rito de iniciación, lo mismo que las iniciaciones atenienses de las que hemos hablado antes.

Recibían, pues, una formación estrictamente reglamentada, en la que la gimnasia y el deporte desempeñaron un papel relevante, frente a la música, la danza y el canto, aunque no olvidemos que la cultura musical está bastante presente en la civilización griega desde épocas remotas y que los coros de jóvenes espartanas que cantaban los Partenios de Alcman eran los más célebres de todos³⁴. Los varones espartanos parecen sentirse orgullosos de este tipo de educación porque al oír a un extranjero exclamar que las espartanas eran las únicas que mandaban sobre sus maridos, ellos les respondieron: pero también son las únicas que engendraban verdaderos hombres³⁵.

Dejamos la Grecia continental para centrarnos en la insular, concretamente en la isla de Lesbos. Lesbos poseía un gran refinamiento cultural, compartido por otras comunidades griegas de Asia Menor, sobre todo en los aspectos poéticos y musicales. Los eolios habían emigrado desde Grecia continental a Asia Menor, ya desde finales del siglo XIII y comienzos del XII a.C., portando una tradición poética muy antigua. Es comprensible entonces, que a partir de esta riqueza ancestral de la cultura local, la floreciente situación económica y la pujanza conseguidas en el siglo VII a.C. sirvieran de impulso para la consecución de un nivel cultural tan notable reflejado no sólo en la educación de las jóvenes aristocráticas sino en la aparición de mujeres participando en una actividad creadora de influencia social, reservada normalmente al hombre, la poesía.

Que la literatura griega sea masculina no sorprende en absoluto dada la segregación de las mujeres y su estado de incultura general. Lo que realmente sorprende es que en un ambiente social y cultural como el griego, algunas mujeres hayan conseguido romper el muro del silencio y expresar en poesía sus sensaciones, sus alegrías y sus penas. Sin embargo, no es casual que estas mujeres, no vivieran en Atenas, sino en espacios socio-culturales diferentes. Este es el caso de Safo que,

³² Las distintas etapas de la educación del niño espartano están descritas en los trabajos que abordan la educación en Grecia, Cf. nota 26, pero están minuciosamente analizadas por H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

³³ *La calamidad ambigua...*, 31.

³⁴ Cf. C. Calame, *Les choeures de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 vols., Rome, 1977.

³⁵ Plu. *Lyc.* 14.8. Cf. Ael. *VH XII* 21. Sobre este aspecto es interesante el trabajo de P. Carledge, "Spartan Wives: Liberation of Licence?", *CQ* 31 (1981) 84-90. Sobre las críticas de los filósofos hacia las costumbres de las mujeres espartanas cf. Pl. *Lg.* 637c y Arist. *Pol.* 1269 b 9.

como pocas escritoras, ha sufrido siglos y siglos de incomprensión, prejuicios e hipercrítica malintencionada a manos de autores incapaces de comprender una época, una sociedad y un ambiente que no les son propios y de juzgar la obra literaria por sí sola. Pero a pesar de todo, Safo se convirtió en una célebre poetisa con la que ninguna otra mujer pudo rivalizar, según nos cuenta Estrabón³⁶, con una fama que la llevó a ser considerada como “la décima Musa” por los autores greco-romanos³⁷ y ser un espejo en el que mujeres de otras épocas se miraron o usaron como referente, hasta convertirse desde el siglo XVIII en el *epitheton ornans* de las escritoras europeas³⁸.

Su biografía fue redactada en el siglo IV a.C., es decir, más de dos siglos después de muerta y una vez que ya se había forjado la leyenda en torno a su persona y amores³⁹. Nace en Mitilene, en la isla de Lesbos, hacia el 612 a.C., en el seno de

³⁶ XIII, 2-3

³⁷ A.P. IX 506.

³⁸ Las penas de amor de la poetisa griega dieron lugar a múltiples adaptaciones literarias y el rasgo melodramático de la *Heroida* XV de Ovidio influyó decisivamente en las versiones escénicas surgidas a partir de finales del siglo XVIII, sobre todo, en Francia, Alemania (cf. E. Frenzel, *Diccionario de Argmentos de la Literatura Universal*. Madrid, Gredos, 1994, 418-419; P. Brunel, *Dictionnaire des Mythes Féminis*. Paris, Rocher, 2002, 1653-1657) y España (cf. la larga lista que nos ofrece *La Biblioteca de Traductores Españoles de Menéndez Pelayo*, 4 vols., Madrid, CSIC, 1952-1954). En nuestra tierra la malagueña Rosa María Gálvez se siente completamente identificada con Safo y a través de ella intentó hacer frente a la misoginia intelectual de que hicieron gala la mayoría de los escritores ilustrados quienes, además, llevaron a cabo una campaña para encerrar a la mujer en el ámbito doméstico. Esto se ve muy claro en las palabras que el crítico literario del *Memorial Literario* hace preceder a su reseña caricaturesca de la obra de Gálvez: “la naturaleza las ha destinado para ocupaciones sino incompatibles, a lo menos poco conformes con el cultivo de las letras”. Incluso sus propios compañeros hacen hincapié en su faceta femenina a la hora de enjuiciar sus obras. Un ejemplo claro lo encontramos en Manuel José Quintana cuando publica en *Varietades de Ciencias, Literatura y Arte* (5, 1806, 159-164) que “La cuestión de si las mujeres deben o no dedicarse a las letras nos ha parecido siempre, demás de maliciosa, en algún modo superflua. Los ejemplos son tan raros, y tienen ellas tantas otras ocupaciones a que atender, más agradables y más análogas a su naturaleza y sus costumbres que no es de temer que el contagio cunda nunca hasta el punto de que falten a las atenciones domésticas a que se hallan destinadas, y de que los hombres tengan que partir con ellas el imperio de la reputación literaria” (cf. C. Barrigón, “Safo y M^a Rosa Gálvez: retrato de un mito”, en *Imagen y Palabra de Mujer. La mujer en la Literatura Española*, Valladolid, en prensa).

³⁹ Son muchos los estudios que centran su análisis en la figura de Faón y su relación con Safo. Cf. U. von Wilamowitz, *Sappho und Simonides: Untersuchungen ubre griechische Lyriker*, Berlin, 1913, 25-40; J. Hubaux-M. Leory, “Le Talisman de Phaon”, *Mélanges F. Cumont*, II, Bruxelles, 1936, 755-763; D. L. Page, *Sappho and Alcaeus: An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford, 1955; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, 1961, 212-214; Th. McEvilly, *Imagination and Reality in Sappho*, Diss. University of Cincinnati, 1968, 259-263; G. Nagy, “Phaethon, Sappho’s Phaon, and the White Rock of Leukas”, *HSCPh* 77 (1973) 137-177; *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, 223-262; “Phaethon, Sappho’s Phaon, and the White Rock of Leukas: “Reading” the Symbols of Greek Lyric”, en E. Greene (ed.), *Reading Sappho Contemporary Approaches*, Berkeley-Los Angeles-London, 1996, 35-57 (este artículo constituye el capítulo 9 de su *Greek Mythology*, 223-262); M. Jufresa, “Los jardines de Safo”, en F. Birulés (ed.), *El género de la memoria*, Pamplona 1995, 17-36; M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, trad. esp.

una familia aristocrática, lo que le permitió hacerse cargo de una de aquellas asociaciones de mujeres jóvenes llamadas *thíasos*, cuya difusión a lo largo de las costas de Asia Menor revela claramente que las condiciones de la vida de las mujeres eran muy diferentes de las atenienses. Las jóvenes pudientes de Lesbos recibían una esmerada educación que se llevaba a cabo en una vida comunitaria, en el seno de un colegio, “la morada de las discípulas de las Musas”, que se presentaba jurídicamente bajo la forma de una cofradía religiosa, el *thíasos*, dedicada a las diosas de la cultura. Allí bajo la dirección de una maestra su joven personalidad se configuraba con respecto a un ideal de belleza que aspiraba a la sabiduría, sin duda, la musical. Safo dirigió una de estas cofradías⁴⁰, aunque no fue la única noble que lo hizo. Esto debió provocar, sin duda, competencias desleales entre ellas, sino no se explican los duros ataques que realiza sobre una rival a la que acusa de no poseer el don de la poesía⁴¹

“Muerta yacerás y ya nunca memoria de ti quedará
en el mañana, pues no participas de las rosas
de Pieria. Anónima también en la morada de Hades
errarás espantada entre borrosos espíritus”.

o los insultos que vierte sobre una tal Andrómeda, calificándola de *agroiotis*⁴²

“¿Quién es la palurda que te embruja el sentido,
que lleva un vestido de palurda
y no sabe arrastrar sus harapos sobre los tobillos?”.

La finalidad de este grupo sáfico era el aprendizaje de la *mousiké* que, en la antigüedad, implicaba una formación bastante completa dado que “el arte de las Musas” incluía no sólo la música propiamente dicha y la danza, sino también la literatura y la ciencia de la época⁴³. En este sentido resulta significativo el fragmento 11 Voigt en el que la poetisa se enorgullece de haber instruido a una vencedora en las carreras, así como los que manifiestan su admiración por la *sophía* (56 Voigt)⁴⁴:

Madrid, Akal, 1996², 148-152; E. Stehle, “Sappho’s Gaze: Fantasies of a Goddess and Young Man”, en E. Greene (ed.), *Reading Sappho*, 193-225; A. Iriarte, *Safo (siglos VII/VI a.C.)*, Madrid, Ed. Orto, 1997, 17-69; M. Martínez Hernández, “Safo. Poesía, amor y leyenda”, en J. De la Villa (ed.), *Mujeres de la Antigüedad*, Madrid, 2004, 39-83. En el reciente *Bibliographical Dictionary of Ancient Greek and Roman Women*, editado en Nueva York por Marjorie y Benjamin Lightman en el año 2000, cuando se aborda la biografía de Safo, se omite su presunta muerte por el rechazo de Faón.

⁴⁰ Cf. B. Gentili, “Nel tiaso safico”, en G. Arrigoni (ed.), *Le donne...*, 8-13.

⁴¹ Sapph. fr. 55 Voigt.

⁴² Sapph. fr. 57 Voigt. Cf. también 130 y 133 Voigt.

⁴³ Cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, 55.

⁴⁴ Esta “sabiduría” a la que se refiere Safo es, en opinión de A. Bernabé (*Poetisas griegas*, Madrid, 1994, 251) la musical. En la traducción seguimos a este autor. Cf. A. Iriarte, *Safo*, 27.

“...ni una sola muchacha, creo, que vea la luz del sol
ha de haber jamás en el tiempo cuya sabiduría
sea comparable”.

Dado que en su propia época se la consideraba depositaria y transmisora de ese saber excepcional que Platón le reconoce en el *Fedro*, no se pone en duda la actividad pedagógica de Safo, pero sí existen ciertas discrepancias entre los investigadores a la hora de caracterizar o situar este círculo sáfico. La opinión de C. Calame⁴⁵ de identificar dicho círculo como “coro lírico” es bastante acertada: “varias poetisas, especialmente en la Grecia oriental, parecen haber agrupado en torno a ellas un cierto número de doncellas que eran al mismo tiempo sus alumnas y sus compañeras; bajo su dirección, estas adolescentes se entregaban, en un marco a menudo cultural, a una actividad musical que confiere a su asociación una forma muy próxima, si no idéntica, a la del coro lírico”. Por tanto, el coro lírico está integrado por un grupo de jóvenes que protagonizan representaciones rituales. Dichas representaciones están basadas en el canto y la danza y se ejecutan bajo la dirección de un corego al que las jóvenes integrantes del coro están unidas por lazos de orden pedagógico y con el que establecen relaciones de tipo homoerótico. De esta manera, a Safo, no sólo hay que verla como poetisa y ejerciendo una actividad docente, sino también como corego⁴⁶.

Esta poetisa de Lesbos sirve para demostrar que la ausencia de mujeres en el panorama de los “intelectuales” no era desde luego debida a su incapacidad, sino al inevitable resultado de una exclusión que las condena inexorablemente al silencio; y si hubiera sido la única poetisa daríamos la razón a Menandro cuando señaló que “la mujer dotada de inteligencia es un tesoro de virtud, pero es un caso raro”, sin embargo, tenemos constancia de otras muchas poetisas allí donde hay una poesía local relacionada con el culto, como es el caso de Beocia y del Peloponeso, y aunque de ellas apenas si se han conservado algunos versos o solo su nombre, sabemos por poetas posteriores que alcanzaron gran notoriedad entre sus conciudadanos, hasta el punto de llegar a ser honradas con estatuas y retratos para preservar su memoria⁴⁷.

⁴⁵ *Les choeurs de jeunes filles*, I, 1977, 372. Cf. W. Schadewaldt, *Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor*, trad. esp., Buenos Aires, 1973.

⁴⁶ Cf. A. Iriarte, *Safo*, 32-33.

⁴⁷ Disponemos de algunos trabajos significativos que dan cuenta de la existencia de otras poetisas: E. Cavallini, *Poetesse greche e romane*, Venezia-Roma, 1980; J. M. Snyder, *The woman and the lyre. Women writers in Classical Greece and Rome*, Bristol, 1989; D. Rayor, *Sappho's Lyre. Archaic lyric and women poets of Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991; A. Bernabé, *Poetisas griegas*, Madrid, 1994.

Si pasamos al período clásico, observamos que es una etapa de extraordinario florecimiento literario pero en manos de hombres⁴⁸. Un simple vistazo a la relación de los autores griegos conocidos, lo pone inmediatamente en evidencia, aunque existieron pensadores que defendieron educaciones paritarias. Es el caso de Platón que defendió, en la *República* y *Las Leyes*, una educación igual para ambos sexos que debía comenzar a los siete años y comprendería la gimnasia para el cuerpo y la música para el espíritu. Insiste en los ejercicios de carácter militar para ambos: tiro con arco, jabalina, honda, esgrima, marchas y maniobras tácticas y prácticas propias del campamento⁴⁹. Plantea un estado ideal donde el poder está en un grupo de “guardianes” de la constitución, aboliendo la familia y la propiedad. Las mujeres aparecen liberadas de su papel familiar, deben estar insertas en la ciudad y cooperar con los hombres después de haber aprendido música y gimnasia. Las mujeres deben ser utilizadas exactamente como los hombres y deben cumplir idénticas tareas, pueden ser médicos o “amantes de la sabiduría” o como el hombre pueden ser “guardianas”⁵⁰.

Durante esta etapa se observa una total ausencia de la mujeres en el panorama literario ateniense, aunque hubo algunas mujeres activas en el dominio de la filosofía⁵¹. No cabe duda que a ello también contribuyó el hecho de que el teatro fuera una demostración de y para hombres, que se hiciera eco de la antigua misoginia y de la antigua idea de la necesaria subordinación de la mujer, a pesar de las

⁴⁸ Cf. A. W. Gomme, “The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries B.C.”, *CPh* 2 (1925) 1-25; S. B. Pomeroy, “Τεχνικὰ καὶ μουσικὰ: the education of women in the fourth century and in the Hellenistic period”, *AJAH* 2 (1977) 51-68; P. Brulé, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris, 2001.

⁴⁹ Pl. Lg. VII, 794c, 804d-806c, 813b; VIII, 829 e, 833cd. Si excluimos sus teorías sobre la naturaleza femenina y la educación de las mujeres en la *República* y las *Leyes*, la imagen que el filósofo nos refleja en sus diálogos concuerda con la tradición, aunque en ningún momento nos muestra juicios negativos hacia el sexo femenino. Cf. B. Calvert, “Plato and the Equality of Women”, *Phoenix* 29 (1975) 21-34; S. B. Pomeroy, “Plato and the Female Physician (*Republic*. 454d)”, *AJPh* 99 (1978) 496-500; N. D. Smith, “Plato and Aristotle on the nature of women”, *Journal of the History of Philosophy* 21.4 (1983) 467-478; C. Mossé, “Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate”, en A. López-C. Martínez-A. Pociña (eds.), *La mujer en el mundo Mediterráneo antiguo*, Granada, 1990, 74-81; A. González Suárez, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Madrid, 1999; M. Madrid, *La misoginia*, 289-306.

⁵⁰ Pl. R. 5, 451c-457a; 466e-467a; Lg. 781a-785b. Sobre las mujeres “guardianas” en Platón son interesantes los trabajos de A. W. Saxonhouse, “The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato”, *Political Theory* 9.2 (1976) 195-198; S. Campese, “La mujer guardiana”, en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994, 33-43.

⁵¹ Es el caso de dos discípulas de Platón, Axiotea de Flunte y Lastenea de Mantinea; de Hiparquía, discípula del cínico Crates de Tebas, con quien se casó y acompañó a difundir las ideas paritarias que promulgaba y defendía su escuela, o Temistia, discípula de Epicuro. Cf. E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, 96-98; M. Waithe, *A History of women philosophers. I. Ancient women philosophers*, 600 B.C.-500 A.D., Dordrecht, 1987.

magníficas heroínas que utiliza como protagonistas⁵². Sin embargo, estas condiciones socio-culturales no impidieron que fuera de Atenas sobresalieran mujeres con sólidas formaciones entorno a las cuales se desarrollaron tradiciones locales curiosas y en ocasiones poco creíbles: es el caso del triunfo que le atribuyen a Corina frente a Píndaro en diversos certámenes poéticos⁵³ o la intervención heroica de Telesila, poetisa de Argos, en defensa de su ciudad frente al ataque de Cleómenes, rey de Esparta⁵⁴:

Sucedió que los argivos sufrieron un infortunio indescriptible frente a Cleómenes [...]. Pero a los esclavos y a los que por su juventud o vejez no podían llevar armas los hizo a todos Telesila subir a las murallas, y ella misma, reuniendo todas las armas que habían sido dejadas en sus casas y las de los santuarios, armó a las mujeres que estaban en la flor de la edad, y después de armarlas las apostó en el lugar por donde sabía que los enemigos atacarían. Cuando los lacedemonios estuvieron cerca, las mujeres no se asustaron de los gritos de guerra, sino que, recibéndolos a pie firme, lucharon valientemente. Entonces, los lacedemonios, pensando que, si mataban a las mujeres, tendrían un éxito odioso, y que si fracasaban, tendrían una derrota vergonzosa, se retiraron ante las mujeres" (Paus. II 20, 8)⁵⁵.

Pasamos de la leyenda, con Telesila, a la realidad, con Praxila, natural de Sición, poetisa que trascendió el estrecho mundo femenino para componer canciones, bajo el nombre de *paroinia*, "canciones para acompañar al vino", destinadas a ser recitadas después del banquete. Esto supone una incursión dentro de un ambiente social y poéticamente característico de los varones, lo cual va a propiciar la hipótesis de que esta poetisa era una hetera, ya que sólo así podían explicarse la invasión del ámbito masculino por una mujer⁵⁶.

Entramos, así, en el mundo de las cortesanas algunas de las cuales desempeñaron un papel muy relevante en el mundo griego de la época clásica. Demóstenes

⁵² Cf. E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, 111-122.

⁵³ Corina misma en uno de sus fragmentos nos dice que la poetisa Mirtis compitió también con Píndaro (fr. 664 PMG).

⁵⁴ La credibilidad de esta leyenda queda patente en la popularidad que alcanzó entre sus conciudadanos, hasta el punto de celebrar en recuerdo de esta gesta una fiesta en la que, por un día, hombres y mujeres intercambiaban sus atuendos habituales (Cf. A. Bernabé, *Poetisas griegas*, 115) y de erigirle una estatua en la que se representaba colocándose el yelmo para combatir, mientras los libros aparecían esparcidos por el suelo (cf. Paus. II 20, 8). P. Levi (*Pausanias. Guide to Greece*, vol I, Harmondsworth, 1971, 179 n. 123) apuesta por la verosimilitud de esta historia apoyándose en el hecho de que la poetisa pudiera haber escrito cantos guerreros, frente a las dudas que le suscitaba a J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, London, 1898.

⁵⁵ Seguimos la traducción de M. C. Herrero Ingelmo elaborada para la Editorial Gredos, vol. I, Madrid, 1994.

⁵⁶ Alcanzó un gran reconocimiento en su ciudad, por lo que fue honrada con una estatua de bronce. Cf. E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, 127; A. Bernabé, *Poetisas griegas*, 120-123, los cuales nos ofrecen también bastante información sobre el resto de las poetisas de este período.

señala que el hombre ateniense podía tener tres mujeres: la esposa (*dámar* o *gyné*) para tener hijos legítimos, la concubina (*pallaké*) para el cuidado del cuerpo, es decir, para tener relaciones sexuales estables y, por último, la cortesana (*hetaíra*) para el placer⁵⁷. Esta última más educada que la mujer destinada al matrimonio, es la que acompañaba a los hombres en los lugares en los que no podía hacerlo una esposa o una concubina, como por ejemplo los banquetes, y eran las únicas verdaderamente libres de la Atenas clásica. Una de las más célebres fue Aspasia⁵⁸, nacida en torno al 470 a.C. en Mileto, una rica ciudad de la costa occidental de Asia Menor estrechamente vinculada a Atenas⁵⁹, donde va a vivir hasta los 20 ó 25 años.

Sabemos muy poco de estos primeros años de su vida. Posiblemente, su familia fuera pro-ateniense y no pro-persa, porque sino no se entendería su presencia en Atenas y su unión a Pericles. Su educación, aunque no tenemos ninguna evidencia de ello, debió ser esmerada a juzgar por la fama que alcanzó en el arte de la retórica. Aspasia llegó a Atenas acompañada de su hermana, el marido de ésta, Alcibiades el Viejo que regresaba después de diez años de ostracismo, y sus dos sobrinos. En esta época, Atenas se halla bajo la Pentecontecia, período caracterizado por la presencia de dos facciones políticas en busca del apoyo popular: una permanece fiel a la tradición, con un modo de vida dentro del esquema autárquico, mientras la otra aboga por un acercamiento entre el griego y el bárbaro, por el consumismo y el mercado. Aspasia inmediatamente se integra en este segundo círculo uniéndose a Pericles.

Como la imagen conservada no es la de una consejera política, sino la de una cortesana, una hábil extranjera que sedujo y dominó a Pericles, las actividades de Aspasia en Atenas han sido objeto de múltiples controversias⁶⁰. ¿Fue una hetera o fue una maestra de retórica, o quizás, ambas cosas a la vez? La respuesta no es fácil. Plutarco, asegura en la *Vida de Pericles* que dominó a los hombres de Estado más influyentes, que los filósofos la tuvieron en gran consideración y que su agudeza política condujo a Pericles a solicitar su consejo⁶¹. Pero su papel no se limita a ser

⁵⁷ Neaer. 122.

⁵⁸ Aspasia de Mileto (ca. 470-410 a.C.), cuyo nombre significa "agradable, acogedora".

⁵⁹ La conexión está muy bien estudiada por A. J. Earp, "Athens and Miletos ca. 450 B.C.", *Phoenix* 8 (1954) 4-18.

⁶⁰ Son numerosos los trabajos que abordan la figura de Aspasia, entre ellos destacan: Becq de Fouquieres, *Aspasie de Milet. Étude historique et morale*, Paris, 1872; J. Bertheroy, *Aspasie et Phryné*, Paris, 1913; M. Montuori, "Di Aspasia Milesia", *AFLN* 20 (1977-78) 63-65; J. Demarets, *Aspasie*, Genève, 1992; N. Loraux, "Aspasia, la straniera, l'intellettuale", en N. Loraux (ed.), *Grecia al femminile*, Roma-Bari, 1993, 123-154; J. Solana Dueso, *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*, Barcelona, 1994; M. Henry, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her biographical tradition*, New York-Oxford, 1995; A. González Suárez, *Aspasia (ca. 470-410 a.C.)*, Madrid, 1997; D. Plácido Suárez, "Aspasia, la otra cara de la Atenas de Pericles", en J. De la Villa (ed.), *Mujeres de la Antigüedad*, Madrid, 2004, 85-98.

⁶¹ Cf. P. A. Stadter, "Pericles y los intelectuales", *Polis* 5 (1993) 227-240.

una mera consejera, ya que en el diálogo platónico *Menéxeno*, Sócrates nos la presenta como su maestra en el arte de la palabra: “muy experta en retórica que precisamente ha formado a muchos y excelentes oradores, y a uno en particular que sobresale entre todos los de Grecia, Pericles, el hijo de Jantipo”⁶². En esta obra, Platón nos muestra, a través de la figura de Aspasia, un ejemplo de retórica utilizada para alabar a quienes habían muerto en combate defendiendo la democracia ateniense. Atribuye a Aspasia la autoría de una oración fúnebre que hizo recitar a Sócrates⁶³, y para la ocasión no elabora un discurso, sino que toma dos ya confeccionados por Pericles y los une. Esto no supone dificultad alguna, pues ella misma “siendo mujer”, puede realizarlo⁶⁴, y Sócrates, que no practica la oratoria, es capaz de repetirlo ante Menéxeno⁶⁵.

Si los textos de los sofistas se perdieron, más aun en el caso de Aspasia sus enseñanzas situacionales. La ausencia de discípulos que las defendiesen y el silencio y extravío de aquellas obras que se referían a ella contribuyeron a que las noticias que sobre ella tenemos sean escasas y de tercera mano. De todos modos, la idea que se nos ha transmitido es que dominaba con rara maestría la técnica del discurso, destacando por su potencia persuasiva.

En la época helenística se aprecia un cambio considerable en la sociedad griega que va a afectar a la mujer⁶⁶: ahora en muchas áreas tiene una mayor presencia en los asuntos económicos y se han ampliado las posibilidades en cuanto a su propio matrimonio, los asuntos públicos y su comportamiento en la vida privada. En esta época la sociedad está en predisposición de darle toda la educación que deseaba dado el alto índice de analfabetismo y se multiplican los concursos que servían de calificación de los estudios, como hoy nuestros exámenes. En este período funcionó una magistratura encargada de la educación de las muchachas y un *gineconomos* velaba por las buenas costumbres de las mujeres.

En Pérgamo, en la costa de Asia Menor, existieron magistrados especiales dedicados a inspeccionar la educación femenina ostentando el título de “encargados del buen estado de las vírgenes”⁶⁷. Las jóvenes estudiaban poesía y música, y

⁶² Pl. Mx. 235e.

⁶³ Plu. Per. 5, 9-10; Pl. Mx. 235-236.

⁶⁴ Pl. Mx. 249d.

⁶⁵ Cf. R. Clavaud, *Le Menéxene de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980; N. Loraux, *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oration fúnebre dans la « cité classique »*, Paris 1977; A. Cheree Carlson, “Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the History of Rhetoric”, en *Women's Studies in Communication* 17 (1994) 26-46; A. González Suárez, “Aspasia y los epitafios”, en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, 45-64.

⁶⁶ Cf. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970; I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*; F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica. Testimonianze epigrafiche*, Bari, 2000; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausanne, 2002.

⁶⁷ *Inscrip. Perg.* 463 B. Cf. H. I. Marrou, *Historia de la educación*, 60.

concurrían en recitación poética o en música. En las islas griegas, el programa de los concursos femeninos no era un mero calco de los masculinos, comprobamos en ellos la presencia de temas específicamente femeninos, en los que se perpetúa el espíritu de la educación sáfica. Teofrasto consigna la existencia de concursos de belleza para las jóvenes, sobre todo en Lesbos y Ténedos, así como en otras ciudades griegas. Asimismo había concursos de economía doméstica (*οἰκονομία*) y de prudencia o equilibrio moral (de *σωφροσύνη*)⁶⁸.

En esta época también fuera de Atenas las mujeres alcanzaron mayor predicamento en los círculos literarios lo que propició la aparición de figuras femeninas que cultivaron la literatura y que recibieron una educación esmerada, como por ejemplo, Mero esposa de un filólogo, lo que la sitúa en un ambiente cultivado y libresco propio de los autores masculinos de la época; Ánite de Tegea, que en lo poco que conservamos de su obra muestra una exquisita sensibilidad a la hora de hacer uso de los recursos literarios o Nósida, nacida entre los locros epizefirios de la Magna Grecia, que aparece compartiendo, en igualdad, los círculos poéticos también frecuentados por varones⁶⁹. En la época helenística algunas mujeres parecen haber sido tentadas por la abertura de los círculos eruditos, como Hestia de Alejandría que se sumerge en la geografía histórica. Sin embargo, el tema favorito de las mujeres de letras griegas de todas las épocas fue la poesía, como lo pone en evidencia la *Antología Palatina* que no menciona como escritoras más que a poetisas⁷⁰.

Asistimos, pues, a un resurgimiento de poetisas y especialistas en música, pero con la peculiaridad de que eran itinerantes, iban de ciudad en ciudad con su "pequeño tesoro" de cantos⁷¹. No viajaban solas, se hacían acompañar por un *kyrios*, por un representante, ya fuera marido, hijo u otro pariente cercano del sexo masculino, aunque no era imprescindible como en épocas anteriores, pero el bandidaje que assolaba todas las rutas terrestres o marítimas lo hacía aconsejable⁷². Parece que esta característica es propia de Asia Menor, pero también de las ciudades del norte de Grecia que aparecen en este período como auténticos focos en los

⁶⁸ Ath. XIII 609 E-610A.

⁶⁹ Se conocen muy pocas poetisas procedentes del Ática, incluso resulta llamativa la apreciación de Plutarco (*mor.* 348b) a propósito de Atenas: "la ciudad no ha tenido autores renombrados ni en el campo de la poesía épica ni en el de la lírica". Cf. F. De Martino, "Appunti sulla scrittura al femminile nel mondo antico", en F. De Martino (ed.), *Rose di Pieria*, Bari, 1991, 66-68; A. Bernabé, *Poetisas griegas*.

⁷⁰ Sobre las poetisas de época helenística es de consulta obligada J. McIntosh Snyder, *The Women and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois UP, 1989; M. West, *Die griechische Dichterin. Bild und Rolle*, Stuttgart, 1996.

⁷¹ Cf. F. Ferrandini, *La donna nella società ellenistica*, 26-27.

⁷² Cf. J. M. André-M. F. Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris, 1993. Sobre los peligros que encierran los viajes: A. Bielman, *Retour à la liberté. Liberation et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Paris, 1994, en particular 125-128 y 324-325.

que se desarrollaba una intensa actividad cultural que propiciaba este intercambio de aristos.

Las poetisas, probablemente, disponían de una biblioteca en su casa, biblioteca pensada para hombres pero que ellas también utilizarían⁷³. Este tipo de poetisa aparece en las inscripciones denominada como ποιήτρια aunque no está exento de un cierto tono irónico o incluso peyorativo, lo cual resulta paradójico porque tenemos constancia de que algunas de estas poetisas itinerantes recibieron grandes honores.

Conocemos muy poco a mujeres que hayan hecho lecturas públicas de sus obras o que hayan participado en concursos teatrales. Una lista elaborada recientemente de todos los artistas conocidos del mundo griego entre el 500 a.C. y el 500 d.C., según los testimonios literarios, epigráficos y papirológicos, solo reseña cinco mujeres pertenecientes a esta categoría⁷⁴. La cuestión es si escribían principalmente para un público femenino, ya que en esta época numerosas mujeres de la clase media y alta habían recibido una educación esmerada y poseían conocimientos literarios nada desdeñables, o si sus obras iban destinadas a ser leídas delante de un auditorio masculino.

Entres estas poetisas sobresale Aristodama de Esmirna⁷⁵, que viaja acompañada de su hermano, para evitar ser presa fácil de los salteadores de caminos. De esta manera se aseguraba una protección física pero también jurídica: sin duda, era el que ajustaba las formalidades administrativas relacionadas con la organización del viaje, la elección de las etapas, la reserva de los lugares en los que hacer la lectura, etc. Aristodama había aceptado enriquecer la vida cultural de diversas ciudades de la Lócride con la lectura pública de sus obras, de las que no sabemos nada, entre los años 218-217 a.C.. Por ello la van a distinguir con honores comparables a los que tienen reservados a los artistas masculinos y de manera general a sus benefactores: el derecho de ciudadanía, el derecho de propiedad, el derecho de pasto, derecho de inmunidad, derecho que garantizaba su seguridad y la de sus bienes. Además, se le concedieron privilegios reservados solamente para las sacerdotisas: porción de carne de las víctimas sacrificadas a Apolo, exención de impuestos, suma de dinero por cien dracmas en calidad de hospitalidad, corona de laurel, etc.

⁷³ Sobre la educación de la mujer en la época helenística nos aporta bastantes datos S. B. Pomeroy, "Technitai kai Mousikai. The Education of women in the fourth century and in the Hellenistic period", *AJAH* 2 (1977) 51-68.

⁷⁴ La lista de todos los artistas griegos conocidos está elaborada por I. Stefanis, *Dionysiakoi technitai*, Heraclion, 1988.

⁷⁵ Sobre Aristodama, F. Ferrandini, *La donna...*, 28-33 y A. Bielman, *Femmes...*, 216-219 nos aportan numerosa documentación epigráfica y bibliográfica.

En esta época, se cultivó particularmente la música, y proliferaron los músicos, junto a poetas y eruditos que podían o no tener la ciudadanía griega⁷⁶. Su carácter de metecos no les impedía desarrollar su profesión. Igual que las poetisas, eran itinerantes y hacían de su arte un medio para procurarse honores y ganancias. Diversas inscripciones nos aportan los nombres de mujeres especialistas en este arte procedentes de la Magna Grecia, es el caso de Cumas, lo que prueba la existencia en esta ciudad de una buena escuela⁷⁷, o de distintas localidades de Asia Menor. Las mujeres que practicaban a título profesional el arpa (*χοροψάλτρια*), la cítara (*κιθαρίστρια*) o la flauta han debido ser muy numerosas⁷⁸, ya que tenemos datos que nos indican que el santuario de Atenea de Pérgamo había contratado de forma permanente a tocadoras de la doble flauta, como si pertenecieran al personal del templo. Sin embargo, apenas ha quedado constancia de las mujeres que participaban en competiciones musicales durante varios días. La epigrafía nos ha desvelado el nombre de tres arpistas concursando en Delfos, en los Juegos Píticos, en los siglos II y I a.C., cuatro concursantes de la doble flauta y tres citaristas. Sus exhibiciones eran frecuentes en fiestas culturales por uno o dos días mediante el pago de una cierta cantidad, aunque la representación fuera gratuita⁷⁹.

El arpa tenía la reputación de ser un instrumento específicamente femenino, pero unido a la imagen de la cortesana y del banquete, lo que explica que no fuera utilizada hasta época tardía en un contexto público. A partir del siglo III a.C. es cuando hace su entrada en la competiciones musicales de la mano de hombres y después de la mano de mujeres a partir del siglo II a.C. Durante muchos siglos únicamente la cítara había sido el instrumento admitido en los grandes concursos musicales.

Conocemos pocas mujeres arpistas que hayan participado en concursos musicales. Un decreto délfico⁸⁰ del año 134 a.C. en honor de una (*χοροψάλτρια*), hija de Aristócrates y originaria de Cumas, nos informa de que esta arpista va a Delfos para participar en los Juegos Píticos durante dos días consecutivos, obteniendo un extraordinario éxito, al ofrecer, además, conciertos fuera de concurso, conforme a un uso muy extendido en el período helenístico. Los honores con que la dispensaron fueron considerables: una estatua de bronce con su efigie y la corona *aristeion*, “el precio del valor”. Una corona que en origen estaba reservada para los vencido-

⁷⁶ Cf. P. A. Bernardini, “Donne e spettacolo nel mondo ellenistico”, en R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, 185-196.

⁷⁷ *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin, 1828-1877; n° 1584, 3426, 3675.

⁷⁸ Sobre los términos griegos que designan a las especialistas en instrumentos musicales: A. Bélis, “Les termes grecs et latins désignant des spécialités musicales”, *RPh* 62 (1988) 244-246.

⁷⁹ Cf. A. Bélis, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, Paris, 1999, 41-42; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, 230.

⁸⁰ *Syll.*³, 689. Cf. F. Ferrandini, *La donna...*, 34-36.

res de la guerra, hasta que en el 150 a.C. queda como privilegio de reyes y pueblos, y en consecuencia, es otorgada a los grandes benefactores. Una suma de 1.000 dracmas de plata, ya que en Delfos durante esta época se había desarrollado esta costumbre de indemnizar a los autores de una audición⁸¹.

En otro decreto défico, datable entorno al 86 a.C., en honor de la arpista tebana Polignota⁸², volvemos a encontrar a una mujer que se desplaza a Delfos para participar en los mismos juegos. Pero las circunstancias políticas difieren bastante. A diferencia de la anterior no pudo concursar porque la competición fue anulada a causa de que Sila conduciendo la primera guerra Mitridática había ocupado la Grecia central. Tocaba el arpa acompañada de un coro que cantaba y danzaba; y no estaba dispuesta a irse sin ser escuchada, de modo que se acoge a la costumbre de ofrecer conciertos gratuitos con los que obtiene un notable éxito. Por sus actuaciones la distinguieron con determinados regalos y honores: una corona por valor de 500 dracmas, una comida en el Pritaneo y una víctima para ser sacrificada en honor de Apolo. Comparando con los honores conferidos en la misma época a los artistas masculinos en Delfos, no se advierte distinción de sexos.

Conviene señalar que, en este período, Beocia se distingue del resto de las regiones griegas por contar con mujeres que desempeñaron un papel muy relevante, en el ámbito literario, en el musical o en el financiero, actuando como benefactoras. A partir del siglo III a.C. aparecen mujeres que prestan elevadas sumas de dinero a la ciudad que pasa por dificultades económicas, que donan sus bienes o incluso ofrecen sus propios esclavos en momentos de crisis, dando muestras de una notable autonomía jurídica y económica⁸³.

En definitiva, pasamos de una invisibilidad de la mujer casi completa en la época arcaica dentro del ambiente cultural griego, a una visibilidad paulatina a partir de la época clásica, pero sobre todo helenística, momento de mayor emancipación de la mujer, con fuerte presencia en los círculos literarios y musicales, mientras que las filósofas, las astrónomas y las matemáticas nos irán desvelando su ingenio en la época imperial, sobre todo, a partir del siglo II d.C., y este paso que se vislumbra en las fuentes literarias, es patente en el material epigráfico y en las representaciones de la cerámica vascular.

⁸¹ Cf. S. Pomeroy, "Technitai", 54; A. Bieman, *Femmes en public...*, 229-232.

⁸² SIG 738.

⁸³ Cf. P. Roesch, "Les femmes et la fortune en Béotia", en A. M. Vérilhac (ed.), *La femme dans le monde Méditerranéen*, Lyon, 1985, 71-84.