

03

SAFO DE LESBOS. ALGUNAS CUESTIONES DEL MITO HISTORIOGRÁFICO DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Safo of Lesbos. Some questions about
the historiographic myth from a gender
perspective

ELENA DUCE PASTOR*

Universidad Autónoma de Madrid / Universidad
de Zaragoza

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2022

* Este artículo ha sido posible gracias al contrato postdoctoral Margarita Salas CA1/RSUE/2021-00695 con la Universidad Autónoma de Madrid financiado por el Ministerio de Universidades, al Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. Este trabajo se inserta en el proyecto PID2020-112558GB-I00 financiado por el MICINN "La democracia en el discurso y en la construcción de la república moderna". He de agradecer a su vez la estancia en la Ohio State University (Columbus, Ohio, USA) durante los meses de febrero a abril de 2022 con un fellowship Sterling Dow por ofrecerme el tiempo y los medios necesarios para la elaboración de este trabajo.

DUCE PASTOR, Elena (2022). «Safo de Lesbos. Algunas cuestiones del mito historiográfico desde una perspectiva de género». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 41-65.

RESUMEN

Este artículo pretende reflejar algunos de los mitos historiográficos en torno a la figura de Safo de Lesbos, poeta del periodo arcaico griego. Su gran fama la convirtió en un modelo (o antimodelo) de comportamiento desde la Antigüedad. A pesar de no tener muchos datos fiables, los estudiosos también crearon opiniones sobre su vida privada y su forma de educar. En este trabajo trataremos algunos temas que han recibido especial atención en la historiografía porque eran controvertidos: el orientalismo como medio de explicar la visibilidad femenina, Safo como la primera lesbiana y todas las teorías sobre la educación femenina. Todas ellas intentan dar explicación a la fama de una mujer, siempre desde una visión presentista de los autores que se acercaban a su obra. Desde la metodología de la crítica historiográfica y aplicando los estudios de Género, se presenta una visión global sobre los datos que nos han llegado de la Antigüedad y su interpretación posterior para someterlos a una nueva visión. Todas las sociedades han creado su propia idea de Safo en función de qué papel consideraban que era adecuado para las mujeres.

Palabras clave

Safo, estudios de género, historiografía, Feminismo, historia antigua griega.

ABSTRACT

This article pretends to reflect some historiographical myths related to Sappho of Lesbos, the iconic

poetess of Greek archaism. Her great fame converted her into a model (and sometimes antimodel) of behavior since Antiquity. Nevertheless, not much data about her life has been conserved. Since the beginning of historiographic studies, scholars proposed theories based on opinions about the scarce data of her private life. In this article, several topics that have generated controversy are discussed. All of them were difficult to accept for conservative minds: orientalism as a way to explain female visibility, Sappho being considered the first lesbian in History and finally the education of maidens in Antiquity. All of them try to explain why a woman could be famous, logically using their perception of women's roles. The methodological approach will be historiography critic from a Gender perspective to present a global vision. It seems clear that all societies have created a personal version of Sappho related to her misconceptions about women and their ideal behaviors.

Keywords

Sappho, gender studies, historiography, feminism, Greek Ancient History.

42

«Tal vez la Safo que conocemos es un fantasma, es una nube que ha levantado en las revoluciones de la historia al calor de la imaginación del poeta, y que adopta formas y colores, según el punto de vista que ocupa sobre los pueblos.»

Carolina Coronado¹

Este artículo es una reflexión sobre el valor que la poeta Safo de Lesbos ha recibido como referente historiográfico en la investigación de la Antigüedad. Además, es una llamada a la reflexión sobre las «verdades indiscutibles», que se asientan durante siglos de trabajos historiográficos y que deben ser revisitadas. En la actualidad, Safo se ha convertido en un icono de masas, en parte por la enorme atracción que despertó en los especialistas de la Antigüedad. Desde la revisión historiográfica y siguiendo la metodología de los Estudios de Género, pretendemos hacer un estudio sobre algunos temas que resultaron incómodos para los investigadores y las propuestas que ofrecieron. Cuando los primeros estudiosos se adentraron en la vida y obra de Safo, ya era una figura controvertida llena de silencios. Esas ausencias se llenaron según los tiempos de los autores que la leían, intentando dar explicación a una vida personal bastante desconocida. El motivo principal era que su obra gozaba de mucho prestigio por su calidad y variedad, pero los temas que trataba podían resultar incómodos. Es indudable que ya desde la Antigüedad Safo llegó a ser una leyenda, objeto de admiración para unos, de

1. Declaraciones de la poeta Carolina Coronado en el artículo «La lira divina de Safo», *La Vanguardia* (25 de noviembre de 2021). Disponible en: <https://www.pressreader.com/mexico/vanguardia/20211125/282677575558721>

burlas cómicas para otros (Powell, 2007: 43). Gracias a la indudable calidad de su obra y su origen aristocrático su obra fue conservada, pero su devenir vital no era del interés de los antiguos, o no del modo que preocupaba a los modernos. De la discusión, la leyenda y la reconversión, surge la Safo que hoy conocemos. Esa figura conocida se ha ido gestando en los trabajos de muchos especialistas que volvían una y otra vez a la misma figura.

No sabemos con certeza por qué Safo gozó de popularidad entre sus contemporáneos y en periodos posteriores. No fue la única mujer poeta reconocida por la calidad de su obra,² pero su éxito permitió que sobrevivieran bastantes poemas completos. Se la mencionó como un referente del amor (Pl., *Phd.*, 235B), como mujer sabia (Ael., *V. H.*, 12, 19; Euseb., *Chron., Olim.* 45) e incluso fue objeto de admiración «pese a ser una mujer» (Arist., *Rh.*, 1398 Bi2). Ese reconocimiento excepcional permitió que su obra sobreviviera siendo copiada en papiros hasta fechas tan tardías como el siglo VII d. C. (*P. Berol.* 5006 y 9722). Por ello, siempre surge la posibilidad de que se descubran fragmentos nuevos, se reconstruyan,³ (últimamente hasta que se intenten falsificar),⁴ que amplíen o maticen la información que tenemos sobre la autora de Lesbos. Es importante resaltar que la copia de poemas femeninos es algo insólito en una sociedad patriarcal como fue la Grecia Antigua, también que algunos autores se interesaran por su vida personal. Las mujeres griegas estaban mayoritariamente presentes en el espacio privado o reducidas a ciertos lugares públicos, especialmente las mujeres aristócratas. Sin duda hay excepciones, pero tanto las obras como los nombres de poetisas femeninas son minoría en comparación con las masculinas. Entre la información de los poemas y la que dan otros autores, podemos reconstruir que Safo tuvo un padre que se llamaba Escamandro o Escamandrómimo, una madre con el mismo nombre que su hija, Cleis, y tres hermanos (Erígüio, Lárico y Caraxo) (*POxy.*, 1800, fr. 1). También que fue esposa de un hombre rico de Andros (*Sud.*, 107) y que pudo huir a Sicilia por problemas políticos (*Marm. Par. ep.* 36) tras conflictos entre las oligarquías de Lesbos. Todos estos datos son bastante escasos y conviven además con lo que ya se consideraba rumorología en la Antigüedad, dependiendo de la mano que lo dejara por escrito. Además, algunas fuentes apuntan a que pudo ser amante de mujeres (*POxy.*, 1800, Fr.1) dando incluso el nombre de tres «amigas» (Atis, Telesipa y Mégara) (*Sud.*, 107). También que fue amante de personajes famosos como Hiponacte, Arquíloco (Ath., 13, 598 bc-599 cd) o Alceo (Ath., 13, 598bc-599cd). Todos estos datos son negados o apoyados por diferentes autores. La importancia de la fascinación del personaje tiene su culmen en el final que le atribuyen fuentes tardías: Safo arrojándose por la roca de Leucade por no poder soportar el

UNA POETA POPULAR EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO

2. Por poner algunos otros ejemplos, conocemos la obra de Corina, Telesina, Práxila, Cleobulina o Beo (Bernabé y Rodríguez Somolinos, 1994), pero se consideraba que Safo era muy superior (Strab., 13, 2, 3).

3. Por poner un ejemplo, Achille Vogliano en 1941 pudo unir dos fragmentos de Safo, uno conservado en el archivo de la universidad de Copenhague junto con otro publicado por Carl Schmidt en *Philologus* 93 (1938), (narrado por Canfora, 2005: 354-74).

4. En el año 2014 aparecieron supuestamente dos poemas nuevos de Safo, uno dedicado a sus hermanos y un segundo sobre el amor perdido. Estos poemas, copias del siglo III, estaban en manos de un coleccionista, que se los mostró al investigador de Oxford Dirk Obbink. Esta noticia tuvo su eco, no solo en la investigación, sino también en la prensa general. Por poner unos ejemplos: *Diario ABC* 31 de Enero de 2014, disponible en: <https://www.abc.es/cultura/libros/20140130/abci-descubren-poemas-safo-201401301311.html>; *Diario de Cuba* 19 de Mayo de 2016, disponible en: http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855_22471.html; *The Guardian* 30 de Enero de 2014, disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2014/jan/30/read-sappho-new-unknown-poem-papyrus-classical>. Esta es una muestra de su impacto periodístico fuera del ámbito académico que tuvo su reflejo en una gran publicación a cargo de Bierl y Lardinois (2016). Las sospechas sobre

43

rechazo del bello mitileno Faón (*Sud*, 108).⁵ Ya Iriarte (1997: 13) apuntó a que nada de lo que sabemos sobre Safo es seguro, ya que estas nociones son en demasiadas ocasiones producto del juicio de autores posteriores.

Todos estos datos, a veces un tanto inconexos, nos sirven como punto de partida para reflexionar sobre lo que ya es un mito historiográfico en la Antigüedad, y sobre la propia especulación a la hora de hacer historia. En primer lugar, no queremos decir que un mito sea algo necesariamente falso o que no contenga parte de verdad. No es que vayamos a negar unas noticias sobre Safo y apoyar otras, sino que basándonos en los pocos datos conservados, planteamos una reflexión: buena parte de la construcción de la vida de Safo la hemos hecho nosotros. Ante la escasez de datos ha surgido la reconstrucción y la imaginación, desde los antiguos hasta la actualidad. Cada sociedad creó a su propio Safo: esas mutaciones del personaje en las sucesivas corrientes historiográficas conformaron una mitografía del personaje. No son versiones necesariamente verídicas, pero tampoco obligatoriamente falsas. La conversión de Safo en un mito o en un modelo de poesía se produce porque es útil para resaltar y condenar determinados valores. Los temas controvertidos surgen por la incomodidad del estudioso como hijo de su tiempo. Articularemos este trabajo en torno a cuatro mitos que se crean en la historiografía del siglo XIX. Todos han tenido eco en estudios posteriores introduciéndose en los trabajos científicos al compás de los estudios de Género. En primer lugar, estudiaremos el mito del orientalismo como manera de explicar la inferioridad de las sociedades griegas que permitían que las mujeres fueran visibles en el espacio público. Seguiremos con dos mitos creados en torno a la sexualidad de Safo: si era o no lesbiana (pero sobre todo lo que se ha entendido detrás de tal afirmación) y si la educación que ofrecía a sus muchachas podía equipararse a la pederastia propedeútica griega. En último lugar, dedicaremos espacio a un mito que sigue bastante presente, y es la necesidad de convertir a Safo en una perfecta directora de escuela en virtud de una mentalidad que nos acerca a la educación europea femenina del siglo XIX y no a una sociedad antigua. Como bien señala Parker (2005: 3), todas las culturas han creado su propia Safo, han interpretado su vida y su obra por el magnetismo que generaba. No hay una sola Safo, no hubo una única manera de mirar su obra, ni siquiera en la Antigüedad. Nuestro trabajo implica reflexionar sobre los aspectos incómodos de la supuesta vida y obra de Safo de Lesbos, y cómo se resolvieron a lo largo de la historiografía moderna.

su falsedad han llevado a la retirada de ciertos capítulos de dicha obra y a toda una polémica que ha acabado en los tribunales así como a la destitución de Dirk Obbink de su cargo como director del servicio de papirología de Oxford.

5. Para una referencia completa a todos los testimonios asociados a Safo consultar la edición de Charo Luque de 2004.

La ciencia histórica y filológica ha avanzado mucho desde los inicios de la disciplina en el siglo XVIII. Los investigadores de la Antigüedad grecolatina no estaban acostumbrados a encontrar ejemplos visibles y recurrentes

EL MITO DEL ORIENTALISMO

sobre el placer de la compañía femenina, especialmente de la voz de una mujer. Evidentemente los poemas de Safo trataban este tema y necesitaban una explicación: ¿Safo respondía a lo que pensaban las mujeres en una zona muy concreta o era algo general? ¿Existían relaciones entre mujeres en el mundo griego? Las fuentes griegas hablaban tan poco de las mujeres que en principio se asumía que estuvieron siempre en el espacio privado como amas de casa y gestoras del hogar. En los años cincuenta del pasado siglo, la investigación se empieza a preocupar por diferenciar los distintos lugares del mundo griego. Surge el problema de la camaradería de los poemas de Safo. Esta poeta de la Jonia no se parecía en nada a la visión de las mujeres atenienses y había que dar una explicación. Della Corte (1950: 20-21) es el primero en pensar que el mundo oriental es la clave, comenzando una teoría de gran éxito. Crea una situación excepcional, vinculando la Grecia de la zona de Mitilene a un mundo oriental, que estaba geográficamente próximo. Safo no mentía, pero eso no era lo habitual en el resto del mundo griego. Por supuesto, no es una teoría inocente, pues había de explicar lo que se observaba con ojos susceptibles. Hay que tener en consideración que esa «influencia oriental» se relacionaba con las viejas teorías del orientalismo y de la superioridad racial.

45

El orientalismo era un concepto negativo, asociado a la perversión y relajación de costumbres. Oriente era un espacio de vicio y depravación que erróneamente daba más protagonismo a las mujeres frente a la superioridad europea. A pesar de que Della Corte lo aplica a la obra de Safo, la relación entre lo oriental y lo griego ya tenía un largo recorrido, siempre haciendo prevalecer lo griego sobre lo que venía de más al este. Esta visión de opuestos la originó Christopher Meiners en su libro *History of the Female Sex* (1778), donde creó el sugerente término del «peligro oriental». Oriente, entendido como un ente y sin una configuración clara de culturas, países o evolución cronológica, había dado demasiado poder a las mujeres controladoras del harén, provocando una profunda decadencia. Daba igual el periodo histórico o el momento. Oriente era siempre una mala influencia porque predominaba lo sentimental frente al raciocinio. Meiners no estaba pensando en la Antigüedad sino en momentos posteriores como el imperio otomano, la referencia al harén es evidente. No obstante, la falta de definición de lo oriental afectó tanto a nivel geográfico como temporal, creando un abstracto concepto de «Oriente» atemporal. No obstante, ¿Cuál era la relación entre un Orientalismo etéreo y el histórico personaje de Safo que vio Della Corte? La conexión surgió de la extrañeza de conservar una poderosa voz femenina. Sólo podía surgir de una contaminación oriental que permitía que las mujeres tomaran un papel que no les correspondía. Por lo tanto, Safo era fruto de la dominación del harén y Mitilene se convirtió automáticamente en una sociedad inferior a Atenas, donde las mujeres estaban calladas.

Obviamente se alzaron voces en contra de estas teorías: años después Stehle (1981: 45-61) señaló que estábamos ante un estereotipo de Género, ya influenciado por los estudios de Género. Convertir todas las emociones presentes en la poesía de Safo en una «característica biológica femenina» era un estereotipo (Stehle, 1981: 45-61). Si a eso le añadimos que se asociaba la expresión de cualquier sentimiento a la blandura y decadencia oriental, se deducía que la visibilidad de lo femenino era en sí una muestra de perversión del ideal griego. Ese orientalismo encerraba un discurso de superioridad europea, definida como blanca, cristiana y civilizadora, frente al mundo oriental mestizo, musulmán y fuera de los regímenes democráticos. Como puede imaginar cualquier lector, todas estas presuposiciones no tenían su origen en la Antigüedad, sino en el siglo XIX. Este dato no evitaba que los investigadores del momento miraran Oriente con esos ojos. A día de hoy no pensamos de esta manera, pero hemos leído tantas veces la vinculación de Safo con Oriente que es importante que reflexionemos sobre los orígenes de esta asociación, antes de seguir reproduciéndola.

46

Si el orientalismo ya era algo negativo, más adelante se amplió con las teorías raciales sobre la blanca superioridad europea frente a la mezcla racial oriental. En el siglo XIX surgen los tiempos de vincular el color de la piel a la inteligencia y la capacidad de liderar el mundo. Karl Julius Beloch, en su libro *Griechische Geschichte* (1893) planteó que los griegos estaban a medio camino de la «pureza blanca»: cuanto más se mezclaban racialmente o adoptaban costumbres orientales, más susceptibles eran de debilitarse y ser conquistados. A pesar de la corta duración de estas teorías en lo que a evolución histórica europea se refiere, pues no pasan de la Segunda Guerra Mundial, cuando se aplicaron más sutilmente al mundo antiguo tuvieron mayor recorrido. Pese a que las primeras críticas surgieron en los años veinte del siglo XX (Gomme, 1925), Della Corte las revitalizó en los años cincuenta. Dejaba de lado las cuestiones raciales pero recuperaba la idea de los contactos con Asia Menor. Creó la idea de que en la Jonia, la implicación femenina en la vida pública y religiosa era mayor y de ahí derivaba la visibilidad de la poeta. Safo sería una especie de *hetaira*, entendida como una mujer educada en el gusto oriental. Della Corte enmascaraba la profunda interpretación negativa de los estudios anteriores, pero colocó a Safo en el terreno de lo excepcional. No era posible que las mujeres hubieran jugado un papel en la vida pública, no en la ordenada Atenas o en la próspera Corinto.

Como muestra de lo retorcido de los términos que encierran esta teoría, analizaremos el uso de la palabra *hetaira* que Della Corte rescataba. Se trata de un término ático que identificaba a la acompañante femenina de un *symposion* masculino.⁶ A partir de los años cincuenta se confundía a la mujer educada a la manera oriental con la meretriz de lujo ática. Della Corte sublimó la calificación de *hetaira* como mujer de la élite y convirtió a Safo en

6. Definir las implicaciones de lo que es una *hetaira* y diferenciarla de una prostituta común es una tarea complicada y además en revisión. Para revisión completa del término y del debate Glazebrook (2011: 34-59) y Bunbrick (2012: 11-35).

el famoso modelo de transición entre el orientalismo lidio y los modos áticos. Si las teorías en las que estaba sustentando sus trabajos estaban claramente superadas, ¿por qué se revitalizó en este momento y, sobre todo, por qué tuvo éxito? La respuesta está en que el problema de la excepcionalidad no había sido superado. Ubicando a Safo en un tipo de escuela propia, adecuada a su sexo por su vocación matrimonial, estaba muy de acuerdo con los años cincuenta del pasado siglo. El hogar era la finalidad de la mujer y hasta el recuerdo de la primera poeta de la historia indicaba a las mujeres esa dirección. Por ello, los poemas de Safo fueron convertidos en poemas de boda importados de la corte de Sardes, donde "las mujeres de bien" eran educadas como un bien de lujo para gustar. El *thiasos* o círculo educativo femenino, cuya discusión merecerá un apartado en este artículo, era un espacio relativamente privado donde no entraban hombres, es decir, un harén privado. De ahí nace la confusión con las *hetairai*, que se entendían en Oriente como las mujeres instruidas pero de cuyo uso en las fuentes no había ningún testimonio.

Con esto no estamos afirmando que todo sea pura invención: durante el Arcaísmo el concepto de belleza femenina y sobre todo del refinamiento está muy vinculado a Anatolia (Ferrari, 2008: 38). Es posible que la influencia de la cultura lidia, asociada al lujo y al refinamiento (Morris, 2000: 178), fuera un modelo de inspiración. En los propios poemas de Safo podemos ver alguna referencia al lujo. Si nos fijamos en el poema 98c titulado «para Cleis» hay una pequeña referencia: «ἀνθέων ἐριθαλέων/ μ] ιπράναν δ ἀρτίως κλ [/ ποίκιλαν ἀπύ Σαρδίω [v/...]. αονίας πόλις (...)» «mas un tocado, Ciñéis, bordado en mil colores, /no hace mucho, procedente de Sardes (...) / a través de la ciudad de Jonia...».⁷

La relación del lujo-corona de flores se asocia a un ritual (Ferrari, 2010: 4) que podría ser entendido del mismo modo en ambos mundos, griego y lidio (Bartol, 1997: 76). De una referencia en un poema aislado, recientemente se ha propuesto una *koine* cultural con el este, donde los contactos entre las élites son frecuentes (Raaflaub, 2016: 127-147) y que podría funcionar como una inspiración en ambas direcciones. No obstante, este lujo oriental debe ser entendido como un mercado de lujo y costumbres que las elites importan de un lugar a otro. Las clases altas asocian su libertad al lujo, al uso de perfumes y al adorno personal que tiene su culminación en la comida y el banquete (Crielaard, 2009: 59-60). Debemos apuntar que estamos ante una referencia aislada, que puede hablar de influencias y de intercambio, en ningún caso de contaminación y decadencia.

También es cierto que el tema del lujo y Oriente fue un tema controvertido para los autores antiguos. El lujo oriental acabó siendo despreciado en época clásica en Atenas, a partir del siglo V (Kurke, 1992: 99),⁸ pero nunca en época de Safo. La belleza y refinamiento lidio se convirtieron en una cuestión

7. Traducción de Aurora Luque en 2004 para la editorial Acanalado, todas las referencias a los poemas de Safo en este artículo siguen su nomenclatura.

8. A partir del siglo v este tipo de costumbres son usadas como burla contra persas, etruscos y demás culturas consideradas «orientalizantes» como en Xen. fr. 210.

tabú a raíz de las guerras médicas (Llewellyn-Jones, 2010: 171-200). Es posible que lecturas de textos posteriores propiciaran el deseo de buscar un «enemigo externo» al aparente gusto por lo oriental en los poemas de Safo y que los autores europeos buscaran la depravación de los persas mucho antes de las guerras médicas. Además ofrecía un buen motivo para colocar a Safo en el cómodo cajón de sastre de la excepción. No hacía falta replantearse cómo vivían las mujeres en la Antigüedad, pues la gran poeta era algo al margen que además se podía relacionar con lo depravados que eran los persas. Como los historiadores del momento no podían concebir que una mujer fuese una poeta de prestigio, se vieron obligados a crear toda una mitografía de la excepción asociada al influjo oriental, con un matiz bastante negativo. El problema que queremos destacar es que de apenas una referencia sobre el uso de un tocado en un poema de Safo se sostuvo toda esta teoría. Con esta premisa, se creó toda una historia de importación y contactos con un regusto negativo que estaba en la visión de los investigadores.

48

Debemos dedicar especial espacio a la supuesta «homosexualidad» de Safo, empezando por lo problemático que es tratar de hablar de identidad sexual, un concepto moderno, en la Antigüedad.

Debemos iniciar señalando que los propios términos que usamos hoy en día para hablar de heterosexual u homosexual son composiciones modernas a partir de raíces griegas. Además, estos términos recogen palabras que no se parecen en nada a lo que pudo pasar por la mente de los antiguos o incluso adoptan raíces que no significaron lo mismo en la Antigüedad. Pondremos un par de ejemplos para ser más claros. Hasta el siglo XIX no se crean términos como homosexual o heterosexual, y surgen con un significado muy distinto al homenaje. Los tratados médicos dieron nombre a enfermedades que debían ser tratadas renombrando lo que habían sido «vicios» hasta el momento. El ladrón compulsivo pasó a ser cleptómano (del griego robar) y el sodomita fue renombrado como homosexual (del griego homo-igual) (González, 2014). Hasta ese momento no había preocupado a la sociedad renombrar las relaciones entre personas del mismo sexo, que habían existido desde siempre pero se mentaban desde el eufemismo y el desprecio (Bremmer, 1989: 1-8). La nueva nomenclatura definía lo que se consideraban enfermedades. Están poniendo nombre a lo raro o ajeno desde la moral victoriana que solo entendía la sexualidad desde un punto de vista reproductivo. Por ello, se crea antes el término homosexual que el de lo «normal» (heterosexual, no aparece hasta 1883) (Katz, 1995: 21-35).⁹ No obstante, esos términos no tienen su reflejo en la propia lengua griega, ni en las fuentes, ni en ningún rastro que podamos seguir.

EL MITO DE LA PRIMERA LESBIANA

9. Es importante marcar la diferencia porque desde el punto de vista de la medicina, cualquier conducta sexual que no tenga como fin la reproducción, incluso la masturbación en una relación heterosexual, es condenada como patológica. Por lo tanto, la medicina se convierte en un argumento de peso para hablar de enfermos mentales, cosa que no existe en toda la Antigüedad.

De hecho, la palabra lesbiana como enfermedad no se atestigua hasta 1870 (Lardinois, 1989: 15), siendo la principal preocupación de los médicos las relaciones entre hombres. Las relaciones entre mujeres formaban parte de lo invisible quedando fuera de los tratamientos médicos o de las leyes que las prohibían. En la terminología actual, lesbiana¹⁰ está inminentemente ligado al amor de una mujer por otra mujer¹¹ y es visto como un homenaje a Safo. No obstante, la confusión actual con el término lesbiana, que surge de un insulto, es aún más compleja.¹² El verbo *lesbiazein* se traduce en los textos antiguos por hacer una felación, ya que era la especialidad de las prostitutas lesbianas (Giangrande, 1973: 130). El sustantivo lesbiana acaba refiriéndose a las mujeres que aman a mujeres en un supuesto homenaje a Safo por ser de Lesbos (aunque el gentilicio fuera lesbia y no lesbiana). Por supuesto, esto no es una prueba irrefutable de la ausencia de relaciones homoeróticas en el mundo griego sino una llamada de atención sobre el uso de los términos y la necesidad de matizar a lo que nos referimos cuando los empleamos.

En definitiva, considerar a Safo «la primera lesbiana» de la historia no deja de ser un salto mortal en el que mezclamos lo que se denominó desde la patología médica y luego se reapropió en sociedades modernas. Los griegos no se preocuparon de crear estos términos porque la definición sexual no existía para ellos. Cuando hablamos de Safo es más preciso tratarlo desde el término de las relaciones afectivas y homoeróticas entre mujeres, intentando evitar palabras modernas. Además, la sexualidad de un personaje histórico no debería ser un dato de especial interés para la valoración de la calidad de su obra, pero en este caso ha influido notablemente en la manera de reconstruir la vida de la poeta de Lesbos. Concretamente Safo ha sido condenada o identificada como icono de masas en función de la aceptación de su «homosexualidad». Este tema habla más de las sociedades que leyeron a Safo que de los datos tangibles que tenemos sobre la vida privada de Safo.

El erotismo entre las compañeras que aparecen en los poemas es indudable (Iriarte 1997: 37), pero también es demasiado fácil caer en el anacronismo cuando lo hacemos. Cuando nos adentramos en poemas como el 126c, que está claramente dedicado de una mujer a otra debemos señalar su sutilidad. Es bastante evidente que en estos cantos matrimoniales Safo expresó el amor por ciertas muchachas, próximas a su boda, diciendo que han dormido juntas. De esa convivencia dentro del círculo surge un sentimiento que ha sido imprudentemente relacionado con la identidad sexual. Si bien nos ocuparemos de ello más adelante, comencemos por las primeras propuestas historiográficas que miraban la identidad sexual con los ojos del momento histórico de los autores que escribían sobre Safo.

En los inicios de la investigación quien entraba en la cama de Safo era un tema a ignorar, o bien porque no interesaba o porque nadie se atrevía. Entre los primeros tanteos la moral era muy influyente: o se ve a Safo como

10. La apropiación del término lesbiana es tardío y no se produce hasta el siglo XX (de Lauretis, 1988: 155).

11. Según la RAE en su edición de 2004 la primera acepción es «dicho de una mujer: homosexual».

12. La mayoría de los términos que hoy consideramos neutros como gay (alegre) o lesbiana son reapropiaciones de la comunidad LGBTI que toman los insultos y los hacen propios.

una lesbiana traumatizada o se niega por completo la mínima posibilidad. Son especialmente sugerentes las explicaciones apoyadas en patologías psiquiátricas freudianas que consideraban que Safo sufría envidia de pene por ser un hombre incompleto y que eso le llevaba a tener ansiedad. La «base del argumento» era el poema de la descripción de los síntomas del amor (32c) (Devereux, 1970: 17-31) haciendo ver a una Safo enferma porque se quedaba paralizada o se le pegaba la lengua al paladar. Por supuesto, el hecho de Freud usase la mitología griega en sus teorías del psicoanálisis habría abierto la puerta a que todos los autores griegos pasasen por ese filtro. Por ello, Freud vio a Safo como una lesbiana, pero enferma. En contraposición, los autores negacionistas de la homosexualidad, presentaron reparos modernos sobre la absoluta aberración y falta de respeto que suponía siquiera plantearlo. Era casi un insulto insinuarlo lo cual no quiere decir que no vieran el componente erótico de los poemas. Tsagarakis (1979: 97-118) postulaba que la temática homoerótica era un tópico en la poesía griega y que por lo tanto, no era más que un ejercicio más del poeta, negando siquiera la posibilidad en favor de un ejercicio literario. El hecho de que los poemas eróticos, más aún los escritos por mujeres, sean muy escasos simplemente se ignoró. Aunque no había material suficiente era una solución cómoda: todo era un juego literario, nada de realidad. Los autores que veían erotismo pero no les agradaba se apoyaban en el argumento del género literario.

También merece la pena hablar de las explicaciones que denominaremos «legalistas», que traban de apoyarse en una supuesta base legal. El origen de esta teoría es Clark (1989: 23) afirmando que la homosexualidad femenina estaba fuertemente penada en el mundo griego. Una mujer casadera o casada no podía ni planteárselo, porque si hubo alguna mujer con esas inclinaciones, serían las concubinas o las mujeres indecentes. Sobre esta teoría tenemos mucho que decir. Evidentemente, que algo esté penado no evita que se practique de forma clandestina. Clark no podía negar que hubiese ningún tipo de práctica: estaba pensando sin citar en los Diálogos de las hetairas de Luciano de Samosata, donde hay evidencias de relaciones sexuales entre mujeres desde la crítica social. Su «solución» fue colocarlo en el campo de la depravación, sacando a la mayoría de las mujeres de la mera posibilidad porque le era tremendamente incómodo.

De manera más velada, otros autores han seguido a Clark. Por poner uno de los ejemplos más recientes, para Rayor (2005: 59-71) no debíamos interpretar literalmente los poemas en los que una mujer habla a otra. Eran más «un recurso del recuerdo compartido que envolvía a la comunidad en un relato», pero en ningún caso había ningún tipo de relación afectiva. Negando por completo que pudiera haber detrás sentimientos entre mujeres se evidencia la incomodidad del autor que lee los poemas, pero sigue sin sostenerse en una hipótesis razonable. Es interesante que el discurso de la

negación no deriva de la falta de datos, que son escasos, sino de la incapacidad personal de aceptar una relación entre mujeres en una poeta de prestigio.

En este punto es importante destacar el papel de los estudios de género en la interpretación de la vida de Safo. La historiografía había pasado por alto las precisiones del lenguaje, incluso apostando por traducciones ambiguas que enmascaraban lo que el griego antiguo decía. Con la gran explosión de la segunda ola del feminismo, la sexualidad salta a la palestra. Ya había habido precedentes en la interpretación de la sexualidad en el mundo antiguo, tal y como demuestra la ingente obra de Foucault (1977-1987). Si bien su «Historia de la sexualidad» ha sido superada, supuso un caldo de cultivo para los estudios posteriores de sexualidad y dominación en la Antigüedad. Aunque Foucault no tiene en consideración el concepto de género en su discurso y todo lo reduce a la sexualidad, su obra sirvió para tratar a Safo desde una perspectiva de Género (Greene, 1996: 1-14). Volviendo a la segunda ola del feminismo, es gracias a las reivindicaciones de las feministas que los textos antiguos volvieron a leerse y discutirse. Pomeroy (1987: 71) recogió en su icónico libro *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad* (la primera edición es en los años sesenta) el primer planteamiento sobre la sexualidad de la mujer. Se preguntaba por la liberalidad de Safo para controlar su cuerpo y su sexualidad, llegando a llamar al lesbianismo contracultura de la familia, como una especie de subversión al rol que se atribuía a las mujeres. Claramente las preocupaciones feministas del momento sobre la anticoncepción, aborto, y libertad sexual estaban influyendo en esta nueva visión. No obstante, estaban cayendo en los mismos errores de dar fuerza a los valores de su presente. De hecho, la contracultura es un fenómeno de los años sesenta del siglo XX, muy poco apropiado para una sociedad antigua. Sin embargo, es de destacar que entra con fuerza para abrir la puerta a interpretar a Safo de otra manera, ya sin el matiz de la enfermedad mental o la negación. Algunos autores han mantenido este impulso de la segunda ola afirmando que las tendencias homosexuales eran abiertas y normalizadas en Lesbos (Skinner, 1991). Consideran la homosexualidad femenina una subversión de la masculina, porque reformula los roles de género y crea una alternativa a la costumbre generalizada. Es decir, que era un claro ejemplo de la apropiación privada de una conducta que era solo aceptada entre los hombres. Quizá son teorías un tanto aventuradas, ya que la posibilidad de que existieran como una forma de subversión es un tanto difícil de aceptar. Sobre todo porque estamos hablando de cantos populares que se recitan en fiestas públicas y no de un submundo donde los oprimidos toman la palabra. Finalmente es complicado hablar de sexualidad en la Antigüedad pues el sexo tiene un circuito que se aleja de la búsqueda de placer, complicidad y otra serie de elementos que forman parte de nuestra sociedad y por ello se

ha hablado del mundo griego como de un espacio «antes de la sexualidad» (Halperin *et al.*, 1990). El sexo va mucho más allá de lo biológico o lo natural y es un modo de control social y moralidad para la sociedad griega. El sexo puede ser no solo reproductivo una manera de educar, mostrar poder etc. (Winkler, 1990: 171–209).

52 En los últimos tiempos han surgido voces que piden cautela, quizá en contraposición al impulso de la segunda ola del feminismo en los estudios de género. No podemos asumir actitudes modernas cuando interpretamos las sociedades antiguas, y la liberación sexual y la subversión forman parte del siglo xx (Boehringer, 2016: 34-35). Es interesante la corriente que en los años noventa inicia Halperin (1990: 57) con la sexualidad no excluyente. Plantea que prácticas sexuales entre personas del mismo sexo no son en absoluto incompatibles. Además, el sexo es tomado como un medio para conseguir un fin, en el caso de las relaciones entre varones con un fin de unión militar o de educación ciudadana y que llamamos pederastia propedeútica. La sociedad griega antigua, que no generó palabra específica para definir sexo ni sexualidad, ni diferenció la voz activa y pasiva para la práctica sexual del hombre y de la mujer, demostrando una mentalidad completamente diferente ante esta realidad (Boehringer, 2011: 64). Con ello no estamos afirmando que las relaciones sexuales y afectivas entre mujeres no existieran, sino que debemos cuestionar el prisma de identidad desde el que las estamos mirando.

En último lugar y para terminar este apartado, queremos dedicar un pequeño espacio a la explicación ritual. Algunos autores, no siendo capaces de llegar a conclusiones, toman el callejón de salida de considerar todas las referencias eróticas como parte de un ritual religioso de la diosa Afrodita. McIntosh Snyder (1991: 1-18; 1997: 17) incide en que la audiencia de un poema de boda es pública y mixta, asumiendo en Safo una identidad masculina dentro del contexto del culto a Afrodita que es válido para ambos sexos. Para ello, se apoya en que en algunos poemas no quedan claros los géneros, haciendo aún más versátil su uso. De hecho, considera que deberían interpretarse como cantos nupciales de tono jocoso. Por eso, poemas como el himno a Afrodita toman una apariencia formal, basada en un tópico del amor. Snyder incide mucho en que el público lo compone todos los comensales invitados a una boda, que escuchan poemas como parte del ritual. Para Greene (2002: 82-91), estamos ante «una concepción distinta de la afectividad en la que el objeto amado deja de jugar a dominador frente al dominado y la contemplación se convierte en objeto de placer». Todo ello en contexto ritual. Estas interpretaciones también acaban cayendo en preconcepciones modernas, dando un papel al autor de una obra como si fuera un artista moderno y siendo bastante oscuros en sus conclusiones.

Después de todo el debate ¿Qué puede haber de realidad? ¿Hay datos que nos hablen de algo parecido al homoerotismo? Si bien debemos señalar

que Safo es criticada ya en la Antigüedad bajo la velada sombra de ser amante de mujeres, nunca es de manera constante. Como bien notó Hallett (1996: 126) no es hasta época helenística cuando vemos que los escoliastas hablan de las infames actitudes de Safo (Ovid. *Tr.* 2, 365) o la más explícita acusación de practicar tribadismo (Porfirio en un comentario a Horacio, *Epist.* 1, 19, 28). Además, conviven con las acusaciones de ser una prostituta viciosa como la que hace el padre apologista griego Taciano (*Ad grec.*, 33) y con menciones como la entrada de la *Suda* que proclamaba su heterosexualidad, casamiento y alumbramiento (*POxy.* 15, fr. 1800, l col. 1.14-16). Como ya señaló Iriarte (1997:19-20), la vida de Safo fue posiblemente construida por los escoliastas griegos. ¿Dónde queda la realidad? Realmente no podemos saberlo. En este aspecto seguimos a Pastre (1987: 114) que de manera especulativa notó que las relaciones entre mujeres podían ser complejas a nivel amoroso. También señaló que la investigación estaba centrándose demasiado en las prácticas sexuales, que tampoco negaba pero que estaban cayendo en un estéril debate. Es la primera vez en la que hay una crítica a la interpretación literal de las fuentes. El último giro es el de Lardinois (2010: 30) que si bien no niega que el homoerotismo femenino exista y se cuida de no usar terminología moderna, apunta a la invisibilización social del mismo. Las relaciones entre mujeres implicarían relaciones extramatrimoniales, y no hay nada que nos indique que en Lesbos no se controle el cuerpo femenino antes y después del matrimonio.

Realmente lo interesante de todo este discurso es hasta qué punto la historiografía se ha ocupado concienzudamente de un tema bastante transversal porque tenía implicaciones morales o reflejaba los intereses del momento. A este debate se ha de añadir que, en virtud a estas referencias heredadas de la Antigüedad, Safo es alzada en una especie de «primera lesbiana» y acaba trasmutando en un símbolo e icono para el colectivo LGTBIQ+. La cultura popular asume una identidad de Safo, muy probablemente creada por los historiadores. Se apropia de la misma para dignificarla, siendo también una versión mitográfica de Safo que daría para una investigación detallada, porque a su vez dialoga con las influencias que los historiadores reciben como hijos de su tiempo.

Consideramos que debemos dedicar un apartado a todas las interpretaciones que han relegado las relaciones entre mujeres a una mera imitación de las relaciones homoeróticas entre los hombres. La decisión responde al deseo más o menos consciente de minusvalorar las fuentes o de someterlas siempre al punto de vista masculino. Los poemas que pueden reflejar relaciones entre mujeres son escasos y lo mismo ocurre con las escenas de

LA IMITACIÓN DE LA PEDERASTIA PROPEDEÚTICA MASCULINA

cerámica sobre el mismo tema, cuando la literatura y las escenas de cerámica con relaciones entre varones es bastante abundante (Duce, 2017). Es evidente que relaciones entre varones están más que constatadas dentro de la *polis* como un mecanismo educativo que interesaba al estado, recibiendo el nombre de pederastia propedeútica. No solo tenemos ejemplos en Atenas sino también en Esparta o en Tebas. Con ello no estamos afirmando que los varones se identificaran sexualmente, ya hemos dedicado espacio a ese punto en este artículo, sino que formaban parte del ciclo vital del varón. Las relaciones entre varones son denominadas homoeróticas y tienen implicaciones afectivas, educativas y políticas, enmarcando los intereses de la *polis*. Dover (1989: 185) estudió las relaciones entre el *erastes* (ἔραστής) y el *eromenos* (ἐρώμενος), es decir entre un hombre adulto barbado y un muchacho adolescente que además de sexo compartían un proceso de aprendizaje y de introducción en la vida política. El adulto tomaba el papel activo y protegía al efebo introduciéndole en sus círculos políticos. Es una manera de aprendizaje de las costumbres que interesaba al cuerpo cívico para perpetuar sus ideales. La relación entre los amantes era temporal y casi un juego literario, pensado para ser oído y entendido por varones, con sus propios códigos iconográficos. Para ese mismo autor la homosexualidad femenina no existiría como tal y estaríamos ante un juego de imitación para el público masculino, como un objeto de consumo. Las mujeres estarían teniendo relaciones entre ellas imitando roles masculinos y para disfrute de los mismos. De hecho se ha llegado a hablar de la pederastia propedeútica femenina (Lardinois, 1989: 30) intentando establecer las mismas diferencias de edad y la asimilación de los mismos roles. Safo parecía el ejemplo más visible, de nuevo basándose en el evidente componente erótico de algunos de los poemas. El problema que había detrás era determinar la edad de Safo y la de sus supuestas amantes para hacerlas encajar en el modelo de *erastes* y *eromenos*. El primer conflicto es que la mujer casada no tenía aparente libertad para tomar amantes ni tenía un poder público o contactos políticos que enseñar a su pupila. Por ello surgió la preocupación de si el objeto de deseo de Safo era una muchacha más joven o una mujer de su misma edad (Ferrari, 2010: 41-44) inaugurando dos tipos de relaciones entre mujeres: la asimétrica y la simétrica. La asimétrica quedaría como la emulación propia de la pederastia propedeútica masculina y la simétrica sería más igualitaria y prolongable en el tiempo (Ferrari, 2017: 90). Las relaciones asimétricas quedarían rotas en el momento del matrimonio, por lo que se percibe como breves, frenéticas, ansiosas y finalmente llenas de añoranza (Clavo, 1996: 56), correspondiendo a los poemas donde se percibe amargura. Entre los defensores de las simétricas se ha postulado que las relaciones entre Safo y sus mujeres serían más igualitarias porque no estarían tan controladas (Boehringer y Cagliaci, 2015: 25) y se desarrollarían desde la inocencia de la adolescencia, quedando cercenadas en el matrimonio. Cagliaci

(2012) insiste en que no hay nada en las referencias internas de los poemas de Safo, que son la única fuente fiable que tenemos para el tema, que nos hable de un objeto de deseo¹³ de una edad inferior. La pregunta es: ¿hay alguna referencia clara en alguno de los poemas que sostenga esta hipótesis más allá del deseo de identificar un modelo masculino?

En último lugar a veces parece que las relaciones entre mujeres se realizan por interés masculino. Hay quien considera que las mujeres de la misma edad se iniciaban sexualmente entre ellas como una «toma de experiencia no reproductiva» (Rodríguez, 2014: 37–54). Por supuesto, no tiene en consideración que la experiencia sexual no estaba valorada en la mujer casadera y que el esposo busca casarse con una finalidad reproductiva, pues tiene otros mecanismos para conseguir placer sexual.

También merece la pena hacer un apunte sobre el erotismo de las relaciones entre mujeres para el ojo masculino, ya que consideramos que no hay apoyos para tal afirmación. Las escenas de relaciones entre mujeres son muy escasas y el desnudo femenino se presenta en pocas ocasiones como erótico (Sánchez, 2006: 160-162). Muy posiblemente los griegos varones no estaban remotamente interesados en que las mujeres imitaran su pederastia propedeútica ni podemos explicarlo en los mismos términos.

En definitiva, la imitación de una institución masculina en el mundo femenino no deja de ser una manera más de minusvalorar un dato para intentar que encaje en un modelo de comportamiento de los varones. No tenemos datos de que una mujer mayor introdujese a una más joven en la vida política, principalmente porque las mujeres no participaban en la vida política ni su educación era un asunto que interesase al cuerpo cívico. Del mismo modo, podemos considerar que no estamos sino ante la creación de otro mito, en este caso de mera imitación del universo masculino. Sin ninguna duda, las relaciones entre mujeres tuvieron que existir, tal y como ha ocurrido, ocurre y ocurrirá en todas las sociedades históricas, el problema de interpretación es si había detrás un modelo educativo como era la pederastia propedeútica, propuesta que nos parece bastante poco fundamentada.

En este último apartado, dejamos aparte las corrientes «educativas» que han intentado explicar en qué consiste la educación de las mujeres lesbianas con una mentora llamada Safo. La interpretación de la poesía de Safo desde un punto de vista educativo llevó a cuestionar cómo fueron educadas las mujeres, a qué estrato social pertenecían y que era esa palabra denominada *thiasos* (Baños, 2010: 141). Lo primero que debemos tener en consideración es que el *thiasos* es un espacio educativo desconocido que aparece mencionado en los poemas. Ese desconocimiento lo hizo propicio a crear

13. Sobre la ambigüedad implícita en el poema consultar Robbins (1980: 255- 261).

LA MAESTRA DE ESCUELA

una mitología de asimilación de Safo a modelos educativos femeninos muy posteriores. Además, permitía limpiar todo asomo de duda sobre el incómodo tema de las relaciones entre mujeres. La idea de una escuela donde las muchachas casaderas de buena familia acuden a establecer lazos sociales y a prepararse para el matrimonio parece un poco anacrónica para el mundo griego, pero ha pervivido en el tiempo precisamente para contrarrestar y neutralizar las referencias homoeróticas. La imagen de Safo como una virginal profesora de buena familia de una escuela de niñas bien la creó Wilamowitz (1913) para defender el honor de Safo ante cualquier acusación de lesbianismo. Las relaciones que se daban entre Safo y sus alumnas eran estrictamente profesionales y Safo actuaba como una institutriz. El problema había venido de la publicación de las *Canciones de Bilitis* (1895) por Pierre Louÿs. Se trataba de un poemario de una supuesta sacerdotisa sagrada que se reconocía como hermana de Safo y que narraba en sus poemas sus relaciones con mujeres. A pesar de ser un ejercicio literario firmado por su autor, Wilamowitz consideró que se estaba poniendo en duda la reputación de Safo y publicó un gran volumen sobre el tema. La respuesta de un filólogo a un novelista consistió en la acusación de falsario a Louis (cuando había firmado su obra). Después, recogiendo las teorías de Karl Müller (1858: 228-236) y Friedrich Gottlieb Welcker (1898) que ya habían apuntado a que Safo podía ser una maestra de escuela, creó la teoría de la escuela de señoritas. Para argumentar a favor de la pura heterosexualidad de Safo, reunió citas de todos los autores que criticaban a poetas de Lesbos y lo consideraba habladorías sin fundamento (Martos, 1996: 293-296). Es un gran esfuerzo para lo que había sido una novela de ficción y que a día de hoy nos parece un tanto disparatado. En definitiva, la construcción de la Safo maestra fue una salida a la heterosexualidad intachable que debía tener según la historiografía del siglo XIX.

No obstante, pese a lo rocambolesco de la historia, ha sido una corriente de éxito en momentos posteriores. Para Devereux (1970: 17-31), seguidor de las teorías freudianas, la descripción de sentimientos de enamoramiento de Safo serían una muestra de un ataque de ansiedad, fruto de una identidad sexual lésbica. De hecho, convierte a Safo en una maestra de gimnasia que elige esa «profesión» para tener objetos de deseo que contemplar, en un ejercicio que la acerca a una pederasta moderna. Marcovich (1972: 19-32), siguiendo la misma línea, planteó los problemas de su hipótesis donde fuerza hasta el extremo la interpretación de los síntomas del amor para remarcar unos celos patológicos de Safo motivados por un deseo de masculinidad. Su posición de poder como maestra le permitía contemplar su objeto de deseo.

Tal teoría ha tenido más o menos eco y ha sido mantenida e incluida en posteriores discusiones, casi como una verdad absoluta. La obra de Parker (1993: 309-351) presentó a una Safo que podía ser a la vez profesora de música y educadora sexual. Por lo tanto, esta idea inicial de la escuela de

señoritas es del siglo XVIII-XIX se trasladó definitivamente a la Antigüedad. La institución europea para aristócratas y burguesas adineradas regentada por una soltera de prestigio o una viuda se convirtió en un modelo parecido a lo que pudo pasar en Lesbos. Por ello Safo era una maestra que tutelaba a sus pupilas en las costumbres de la buena esposa. Este punto de vista, insistimos, es profundamente anacrónica. Es importante que entendamos que surge como contrapunto a las acusaciones, consideradas severísimas, y que procedían de las fuentes antiguas, de que Safo podía tener relaciones sexuales con sus alumnas. Se da a todo un barniz de educación aséptica y de lujo¹⁴ que era entendible por los académicos del momento. Por lo tanto, buena parte del debate es una transposición idílica de una realidad novedosa del momento, la educación segregada de mujeres y hombres según su estatus social con implicaciones no solo pedagógicas, sino sobre todo sociales. En este esquema, Safo se convierte en la rígida y prestigiosa directora de un internado exclusivo, que tutela y guarda la moral de sus alumnas.¹⁵ Por ello la palabra *thiasos* se traduce por escuela y responde a una imagen mental de internado.

Las críticas al modelo son bastantes recientes, fruto de hasta qué punto ciertas ideas tienen una fuerza poderosa. Calame (1996: 113-124), revisando la bibliografía anterior, afirmó que era un poco aventurado usar despreocupadamente la palabra «escuela» como traducción de *thiasos* y plantea el término «círculo sáfico», para diferenciarlo de todas las concepciones modernas de lo que es un centro educativo. Adoptó el término griego de *moisopolon oikia* para señalar que estaba fuertemente vinculado al dominio de las artes.¹⁶ En dicho grupo las relaciones entre las mujeres son señaladas como *hetairai (philai)* y *mathetriaí*. El primer término implica compañerismo y relaciones afectivas profundas en un contexto de canto grupal. Calame insistía en que no había datos para hablar de una convivencia prolongada como si fuera un internado pero sí podría haber existido una convivencia puntual en determinados momentos del año asociado a cultos, igual que conocemos en otros rituales como las Tesmoforias atenienses. También es interesante la aportación de Iriarte (2007: 27-43) sobre la composición musical femenina en el ámbito privado que salta al mundo público. Apunta en la dirección de otro tipo de música y de aprendizaje en el seno del universo femenino. Sin embargo, hasta el día de hoy, nadie había atacado directamente el origen del modelo de escuela y su fuerte connotación moral.

La definición del *thiasos* sigue siendo un problema. Como nuestra única fuente son los propios poemas, la interpretación siempre se ha focalizado hacia la música y la danza, como si de un círculo de buenas maneras se tratara. Pero ¿cabe la posibilidad de que sea solo lo que nos ha llegado o se podría ir un poco más allá? Los datos nos apuntan a que solo podemos afirmar que era un círculo de carácter vagamente educativo asociado a una aristocracia

14. En el siglo XVIII cambia la pedagogía, desde Inglaterra nacen diferentes escuelas, a los niños de campo no se les educa igual, se contratan pedagogos e institutrices y entre las clases altas se popularizan los internados donde se busca no solo recibir un tipo de educación concreta sino que es un modo de proyección social (Furness, 1962: 62-70).

15. Precisamente son las características principales de las directoras de escuela, personajes casi literarios un poco estrambóticos que basan su negocio en la exclusividad de tener un colegio pequeño que no es sólo una residencia sino una escuela de moral de duro acceso donde cuenta más la familia de la muchacha que sus virtudes personales (Pedersen, 1975: 142-160).

16. Este término no lo encontramos hasta el siglo II a. C. en una inscripción beocia sobre un grupo teatral IG VII, 2484.

de elite en torno a los cultos de ciertas diosas femeninas. No sabemos si se reúne periódicamente o es permanente, pero parece que crea relaciones de solidaridad entre las mujeres de la élite que pertenecen al mismo. La falta de excavaciones arqueológicas no nos permite hablar sobre el espacio en el que se produjo. Como bien plantea Wolicki (2015: 312), las mujeres poetas debían aprender poesía en algún lugar. En su vida diaria eran excluidas de la mayor parte de fiestas y celebraciones y el *thiasos* parece ser un espacio exclusivo que podría facilitar este tipo de aprendizajes. Esto implicaría una manera de sociabilizar de las elites en torno a cultos y la evidencia de prestigio femenino dentro de esas clases que podría incluir incluso cierta movilidad territorial. Todas estas aproximaciones abrirían la puerta a la posibilidad de que alguien actuara como mentora o maestra, pero desde luego no a la manera de una institutriz.

58

En último lugar, debemos atender al hecho de que los poemas de Safo tienen recorrido en momentos posteriores de la historia: se recitan, se hacen populares, se copian. Calame (1996: 102-124) resaltó la intimidad femenina en la escuela de Safo de puertas para adentro en el día a día, pero lo cierto es que los poemas se hicieron famosos y se recitaron no solo con ocasión de las uniones matrimoniales de las mujeres que estuvieron allí, sino que se convirtieron en cantos populares que llegaron hasta los *symposia*. Esa falsa intimidad ha sido vista incluso con tintes feministas en la última vuelta de las teorías escolares, cayendo en el anacronismo de estudiarlos como una forma de subversión. Williamson (1995: 84-85) enfatiza la ausencia de misoginia en la visión matrimonial de Safo debido a su carácter aristocrático, lo que contrastaría con la visión de Hesíodo de la mujer que va a ser una carga para su marido en el campo, que trabaja con sus manos. Lo cierto es que la obra de Hesíodo es también una visión aristocrática (Duce, 2019: 233-234) y que el paralelo quiere ver la posibilidad de una reunión entre mujeres como un espacio de igualdad y de alejamiento del mundo masculino. Lo mismo sucede cuando se considera que el hecho de recibir educación implicaba movilidad por el territorio y por lo tanto cierta libertad entre las elites femeninas (Ferrari, 2010: 34-35) y que son las componentes de este canto. La posición antagónica es la de Parker (1993: 309- 351) que no ve datos para hablar correctamente de una escuela sáfica sino de una élite de muchachas educadas en la música y el canto que actúan más bien como *hetairai* en los banquetes y que no tienen por qué vivir juntas antes del matrimonio.

Es difícil mantener la idea de la profunda privacidad de estos espacios cuando los poemas producidos en el seno de los mismos se hicieron tan populares tanto en su momento de composición como en siglos posteriores. A día de hoy triunfa la visión del *thiasos* como una asociación cultural en la que, en este caso, la diosa Afrodita está muy presente. En este contexto, las com-

posiciones se relacionan con las festividades y hay importancia no tanto de la recitación íntima sino del coro, exaltando la voz femenina (Lardinois, 1994: 83-84). Es un espacio de élite que tendría privacidad y exclusividad entre sus miembros pero cuyo carácter público era también indudable. Faltaría quizá desmontar definitivamente la idea de la escuela de mujeres de buena familia para reflexionar más profundamente sobre las proyecciones que hemos hecho en torno a una educación reglada. La importancia de la convivencia puntual o temporal tendría relación con la movilidad de las aristócratas durante el arcaísmo y es un tema que nos hablaría de las relaciones entre las familias aristocráticas. El *thiasos* aún tiene mucho que decir, aunque no fuera nunca una escuela para señoritas.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos querido establecer un recorrido por algunos debates historiográficos que han surgido alrededor de Safo, con el objetivo de plantear la duda de que si buena parte de lo que afirmamos sobre la vida de la poeta es más un mito que una realidad. Sobre todo, hemos querido promover la reflexión de todos los reparos morales que hay detrás de las generalizaciones. Sabemos muy poco de la vida de Safo, y la mayor parte de las referencias proceden de los propios poemas. Muchos autores antiguos estuvieron interesados en hablar sobre la poeta de Lesbos, pero desgraciadamente no nos ofrecieron también sus fuentes. Eso nos ha legado una especie de rumorología de contradicciones constantes que son difíciles de interpretar de manera lineal. Lo interesante del asunto no es establecer una verdad absoluta, sino conocer qué motivo a los autores precedentes, ya insertos en el ejercicio de «hacer historia» para posicionarse a favor o en contra de ciertas referencias.

Desde el siglo XIX, el gran interés que despertó el personaje permitió establecer una serie de axiomas. El primero fue la necesidad de encontrar lógica a la visibilidad de Safo en un mundo dominado por lo masculino, tal y como evidenciaban el resto de fuentes, principalmente las atenienses. La solución adoptada fue culpar a la influencia oriental: Mitilene estaba demasiado cerca de Oriente y por ello Safo era una rareza. De paso, los autores, más o menos voluntariamente, apoyaban y sustentaban teorías de supremacía europea y racial, culpando a oriente de los males de occidente y quejándose de las mujeres que ocupaban el espacio público. Lanzaban el mensaje de que las mujeres tenían que quedarse en casa dedicadas a los cuidados, muy en la tónica de los años cincuenta del pasado siglo.

Las dudas entre las relaciones afectivas entre mujeres es quizá el ejemplo más visible de la importancia de la mentalidad de los autores que hacían historia. La censura a los poemas o lo que pudiera sugerirse en ellos, estaba

impuesta por el momento o por la propia moral. Era difícil aceptar que una poeta de prestigio se relacionara afectivamente con mujeres. El auge del feminismo y los estudios de género supone también una liberación en la apertura de nuevos temas o en el cambio de prisma. Safo ya no era una enferma, o una desviada, sino una liberada sexual que controlaba su cuerpo. La fuerza del personaje no cae en el olvido y muta en un nuevo modelo de comportamiento.

60 El propio movimiento feminista, no necesariamente desde un punto de vista académico, ha visto en Safo un referente histórico que podía representar a la primera lesbiana. Por ello se ha potenciado la identificación de las lesbianas con la poeta, creando a su vez un nuevo discurso. Es especialmente interesante la idea de la reapropiación del término lesbiana, que excede a los objetivos de este artículo pero que queda sugerido en el mismo. El homoeotismo femenino sin duda existió y existe en todas las sociedades históricas. Esto no significa que se nos escapen las implicaciones sociales del mismo y su grado de visibilización. Por ello, podemos afirmar que hay evidentes connotaciones eróticas en los poemas de Safo que están dedicados a otras mujeres, pero también que la identidad sexual es un concepto moderno y que pecaríamos de anacronismo si lo relacionáramos con Safo. También por ello podemos apuntar a la importancia del *thiasos* como un círculo cultural del que nos quedan muchos datos por descubrir y del que sería interesante mirar desde un punto de vista que exceda los textos, pero desde luego no desde la escuela de señoritas victorianas.

En definitiva, los datos de los propios poemas, nuestra única fuente de primera mano, son escasos y poco esclarecedores. Merece la pena que revisemos todos esos modelos en torno a la poeta que hemos creado nosotros mismos y que, si bien responden a diferentes utilidades del tiempo presente, quizá no responden a un modelo que podamos llevar a la Antigüedad. Safo de Lesbos como referente de la poesía arcaica reúne una serie de datos que han sido creados, y que tienen interés como ejemplo de las controversias que afectan al historiador. Incluso las teorías más disparatadas, más superadas en la historiografía general, han pervivido de una manera o de otra en voces de autores que no entendían que sus predecesores estaban pensando en los problemas de su tiempo y no tanto en la Antigüedad. Los historiadores somos hijos de nuestro presente, miramos al pasado y Safo ha sido un modelo para todos. Por eso creamos mitos sobre su persona, no necesariamente acertados, pero que hablan de los autores que volvieron a leer su obra.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes clásicas

SAFO (2004). *Poemas y testimonios* (edición de Aurora Luque). Barcelona: Acan-tilado.

Publicaciones de investigación

- BARTOL, Bartol (1997). «Saffo e Dika (Sapph. 81 V.)». *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 56 (2), 75–80.
- BAÑOS, José Antonio (2010). *Eros, entre Apolo y Dionisos. Homoerotismo en la poesía griega antigua*. Barcelona: Ediciones Carena.
- BELOCH, Karl Julius (1893). *Griechische Geschichte*. Berlin: Trubner.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto y Helena Rodríguez Somolinos (1994). *Poetisas griegas (edición, traducción, introducción y notas)*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- BIERL, Anton y LARDINOIS, André (2016). *The newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P.GC. Inv. 105 Frs. 1-4*. Netherlands: Brill.
- BOEHRINGER, Sandra (2011). «¿Un placer no compartido? El otro sexo del amor griego». *Me cayo el veinte* (22), 61–80.
- (2016). «Refuser les universaux, une histoire foucauldienne de la sexualité Antiquité, une histoire au présent». En Sandra Boehringer y Daniele Lorenzini (ed.) *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Kimé, 33-61.
- BOEHRINGER, Sandra, y CACIAGLI, Stefano (2015). «The age of love: Gender and erotic reciprocity in Archaic Greece». *Clio* (42:2), 25–52.
- BREMMER, Jan (1989). *From Sappho to DeSade, Moments in the History of Sexuality*. Londres: Routledge.
- BUNDRICK, Sheramy (2012). «Housewives, hetairai, and the ambiguity of Genre in Attic painting». *Phoenix* (66), 11–35.
- CACIAGLI, Stefano (2012). «Do the fragments lie too? Heteric or Sappho school-mistress». *Center of Hellenic studies research bulletin*.
- CALAME, Claude (1996). «Sappho's group: An initiation into womanhood». En Greene, Ellen (ed.) *Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, 113-124.
- CANFORA, Luciano (2005). *Il Papiro di Dongo*. Milan: Adelphi Edizioni.
- CLARK, Gilian (1989). *Women in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- CLAVO, María Teresa (1996). «Safo 16 F: El Deslumbramiento». *Enrahonar* (26), 41–64.
- CRIELAARD, Jan Paul (2009). «The ionians in the Archaic Period. Shifting identities in a changing». En Ton Derks y Nico Roymans (ed.) *Ethnic constructs in Antiquity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 37-84.
- de LAURETIS, Teresa (1988). «Sexual indifference and lesbian representation». *Theatre journal* (40:2), 155–177.
- Della CORTE, Francesco (1950). *Saffo, storia e leggenda*. Torino: Gheroni.

- DEVEREUX, George (1970). «The nature of Sappho's seizure in Fr. 31 LP as evidence of her inversion». *The Classical Quarterly, New Series* (20:1), 17–31.
- DOVER, Kenneth James (1989). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- DUCE PASTOR, Elena (2017). «Expresando el amor: La afectividad en el mundo griego Antiguo». *Antesteria* (6), 77–94.
- (2019). *El matrimonio en la Grecia Antigua: períodos Arcaico y Clásico*. [Tesis doctoral inédita]. Universidad Autónoma de Madrid.
- FERRARI, Franco (2008). «Profili della bellezza nella Grecia Arcaica». En Amodio Tortora (ed.) *La bellezza nella Antica Grecia (Saggi di Arte e Storia)*. Milano: S.P, 28-41.
- (2010). *Sappho's gift, The poet and her community*. Ann Arbor: Michigan Classical Press.
- (2017). «Sapph. Fr. 1,18-24 e la grammatica dell'eros». En Stefano Cacciagli (ed.). *Eros y genere in Grecia Arcaica*. Bologna: Patron Editore, 86-106.
- FOUCAULT, Michel (1977a). *Historia de la sexualidad I La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (1977b). *Historia de la sexualidad II el uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- (1987). *Historia de la sexualidad III La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- FURNESS, Edna L. (1962). «Portrait of the pedagogue in eighteenth century England». *History of Education Quarterly* (2:1), 62–70.
- GIANGRANDE, Giuseppe (1973). «Anacreon and the lesbian girl». *Quaderni Urbini di Cultura Classica* (16), 129–133.
- GLAZEBROOK, Allison (2011). «Porneion. Prostitution in Athenian space». En Allison Glazebrook y Madeleine H. Henry (ed.). *Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Minnesota: The University of Wisconsin Press, 34–59.
- GONZÁLEZ SACEDA, Ignacio (2014). *Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en Atenas Clásica: El Discurso de Esquines contra Timarco*. [Trabajo fin de máster]. Universidad Complutense de Madrid.
- GOMME, Arnold W. (1925). «The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries». *Classical Philology* (20), 1–25.
- GREENE, Ellen (1996). «Sappho, Foucault and women's erotics». *Arethusa*, 29.1, 1–14.
- (2002). «Subjects, objects, and erotic symmetry in Sappho's fragments». En Lisa Auanger y Nancy S. Rabinowitz (ed.). *Among women: from the homosocial to the homoerotic in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, 82-115.
- HALLETT, Judith P. (1996). «Sappho and her social context: sense and sensuality». En Ellen Greene (ed.). *Reading Sappho, contemporary approaches*, Berkeley: University of California Press, 125–42.

- HALPERIN, David M. (1990). *One hundred years of homosexuality and other essays of greek love*. Londres: Routledge.
- HALPERIN, David M. WINKLER, J. J. y ZEITLIN, Froma (eds.) (1990). *Before sexuality, the construction of erotic experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
- IRIARTE, Ana (1997). *Safo (Siglos VII/VI a. C.)*. Madrid: Ediciones de Oro.
- (2007). «Chanter, enchanter en Grèce ancienne. À propos de Sapho, femme poète et dixième Muse». *Clio. Histoire, femmes, sociétés* (25), 27-43
- KATZ, Jonathan Ned (1995). «The invention of heterosexuality, the debut of the heterosexual». En Katz, Jonathan Ned (ed.) *The invention of heterosexuality*. Dutton: Penguin Group, 21-35.
- KURKE, Leslie (1992). «The politics of habrosune in Archaic Greece». *Classical Antiquity* 11 (1), 91–120.
- LARDINOIS, André (1989). «Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos». En Bremmen Ian (ed.) *From Sappho to DeSade, moments in the history of sexuality*. London: Routledge, 15-35.
- LARDINOIS, André (1994). «Subject and circumstance in Sappho's poetry». *Transactions of the American Philological Association* (124), 57–84.
- (2010). «Lesbian Sappho revisited». En Jitsa Bremmer et al. (ed.). *Myths, martyrs, and modernity: Studies in the History of religions in honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill, 13-30.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2010). *Afrodite's tortoise, the veiled woman of Ancient Greece*. Oxford: The classical press of Wales.
- MARCOVICH, Miroslav (1972). «Sappho Fr. 31: anxiety attack or love declaration? Alexandro Turyn Septuagenario». *The Classical Quarterly, New Series*, (22:1), 19–32.
- MARTOS MONTEL, Juan Francisco (1996). *Desde Lesbos con amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- MCINTOSH SNYDER, Jane (1991). «Public occasion and private passion in the lyrics of Sappho of Lesbos». En Sarah B. Pomeroy (ed.). *Women's History and Ancient History*. London: The University of North Carolina Press, 1-18.
- MEINERS, Christopher (1778). *History of the Female Sex*. London: Henry Colburn.
- MORRIS, Ian (2000). *Archaeology as cultural History. Words and things in Iron Age Greece*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- MULLER, Karl O. (1958). *A History of the Literature of Ancient Greece*. New York: Port Washington.
- PARKER, Holt N. (1993). «Sappho Schoolmistress». *Transactions of the American Philological Association* (123), 309–351.
- (2005). «Sappho's public world». En Ellen Greene (ed.). *Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: University of Oklahoma press, 3-24.
- PASTRE, Genevieve (1987). *Athenes et le peril saphique, Homosexualite feminine*

en Grece Antique. Paris: Les Mots a la bouche.

- PEDERSEN, Joyce Senders (1975). «Schoolmistresses and headmistresses: Elites and education in nineteenth-century England». *Journal of British Studies* (15:1), 135–162.
- POMEROY, Sarah B. (1987). *Diosas, rameras, esposas y esclavas, Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.
- POWELL, Jim (2007). *The Poetry of Sappho*. Oxford: Oxford University Press.
- RAAFLAUB, Kurt A. (2016). «The newest Sappho and the Archaic Greek-near eastern interactions». En Anton Bierl y Andre Lardinois (ed.). *The newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P. GC. Inv. 105 Frs. 1-4*. Netherlands: Brill, 127-147.
- RAYOR, Diane J. (2005). «The power of memory in Erinna and Sappho». En Ellen Green (ed.). *Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: The Oklahoma University Press, 59-71.
- ROBBINS, Emmet (1980). «“Every time I look at you...”: Sappho thirty-One». *Transactions of the American Philological Association* (100), 255–261.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, María del Mar (2014). «Alcmán y la educación femenina espartana: coros y deporte». *Antesteria* (2), 37–54.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Carmen (2006). *Una nueva mirada al arte de la Grecia antigua* (1.ª ed.). Madrid: Cátedra.
- SKINNER, Mary R. (1991). «Aphrodite garlanded: Eros and poetic creativity in Sappho and Nossis». En Francesco De Martino (ed.). *Rose di Pieria*. Bari: Levante, 17-76.
- STEHLE STIGERS, Eva (1981). «Sappho’s private world». En Helene. P. Foley (ed.) *Reflections of women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach, 45-61.
- TSAGARAKIS, Odysseus (1979). «Some neglected Aspects of love in Sappho’s FR. 31 LP». *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 122.2 (2), 97–118.
- VOGLIANO, Achille (1941). *Sappho: una nuova ode della poetessa*. Milan: Ariel.
- WELCKER, Friedrich G. (1845). *Kleine Schriften. Vol. II. Zur Griechischen Literatur-geschic*. Elberferld: Weidmanschee.
- WILAMOWITZ, Orf, Ulrich von (1913). *Sappho und Semonides*. Berlin: Wedmanschee.
- WINKLER, John J. (1990). «Laying down the Law: The Oversight of Men’s Sexual Behavior in Classical Athens». En David M. Halperin, John J. Winkler, Forma Zeitlin, (eds.). *Before Sexuality, the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton: Princeton University Press, 171–209.
- WILLIAMSON, Margaret (1995). *Sappho’s immortal daughters*. London: Harvard University Press.
- WOLICKI, Aleksander (2015). «The education of women in Ancient Greece». En W. Martin Bloomer (ed.). *A companion to ancient education*. Oxford: John Wiley & Sons, 305-320.

Referencias web

Diario ABC (30 de enero de 2014). Disponible en: <https://www.abc.es/cultura/libros/20140130/abci-descubren-poemas-safo-201401301311.html>

Diario de Cuba (19 de mayo de 2016). Disponible en: http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855_22471.html

The Guardian (30 de enero de 2014). Disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2014/jan/30/read-sappho-new-unknown-poem-papyrus-classical>

