

**MÁSTER ERASMUS MUNDUS
EN ESTUDIOS DE LAS MUJERES Y DEL GÉNERO.**

Gemma

ERASMUS MUNDUS MASTER IN WOMEN'S AND GENDER STUDIES

**HOMOEROTISMO FEMENINO EN LA ANTIGUA ROMA:
SEXUALIDAD, CUERPO Y ESPACIO**

Tesis de máster

Autora: Marta Fernández Aller

Directora: Dra. Rosa María Cid López. Universidad de Oviedo

Co-directora: Dra. Rita Monticelli. Università di Bologna

Vº Bº:

(Dra. Rosa María Cid López)

Oviedo, 20 de junio de 2016



**ERASMUS MUNDUS MASTER
IN WOMEN'S AND GENDER STUDIES**

**FEMALE HOMOEROTICISM IN ANCIENT ROME:
SEXUALITY, BODY AND SPACE**

M. A. Thesis

Author: Marta Fernández Aller

Main supervisor: Dra. Rosa María Cid López Universidad de Oviedo

Support supervisor: Dra. Rita Monticelli. Università di Bologna

Approval signature:

Dra. Rosa María Cid López

Oviedo, 20 de junio de 2016

TESIS DE MÁSTER

D^a:/D. Marta Fernández Aller

D.N.I.:

TÍTULO: Homoerotismo femenino en la Antigua Roma: sexualidad, cuerpo y espacio

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE: homoerotismo, sexualidad femenina, género, cuerpo, tríbadas, espacio.

DIRECTOR/A: Dra. Rosa María Cid López

1. Resumen en español

A finales del siglo II a.C. aparecen nuevos modelos de mujeres transgresoras en la sociedad romana, coincidiendo con el aumento de la riqueza, la consolidación del Imperio y la helenización. La literatura latina será fuertemente crítica con estas mujeres, relacionando sus conductas y “vicios” con los desórdenes sociales y políticos que sufre Roma. Uno de esos “vicios” es el homoerotismo femenino, objeto de estudio de esta investigación, que trata de observar de qué manera las relaciones erótico- sexuales entre mujeres construyen nuevas identidades que transgreden el género, destacando el caso específico de las tríbadas. Para ello se analizará cómo fueron percibidas las relaciones entre mujeres por los autores grecorromanos, observando una conexión con el espacio y el cuerpo. El espacio se estudiará como elemento de configuración de las identidades ideales, pero también transgresoras, donde las prácticas sexuales no normativas estuvieron estrechamente relacionadas con la Hélade. Las fuentes literarias antiguas parecen representar una masculinización de los cuerpos de las mujeres que rompen con sus roles de género y son activas en la relación sexual. De tal modo que el género, el sexualidad, el cuerpo y el espacio, se unen para generar un concepto de alteridad, donde el “Otro”, la “Otra”, rompe los conceptos heteropatriarcales instaurados en la moral romana, desestabilizando los sistemas jerárquicos binarios (hombre/mujer, masculino/femenino, activo/pasivo-a) para dar cuenta de una realidad más compleja, dinámica y variable.

2. Resumen en inglés

At the end of the 2nd century B.C., new models of transgressive women appear in Roman society, concurring with the increasing economic wealth, the consolidation of the Roman Empire and Hellenization. These women would be strongly criticized in Latin literature, relating their conduct and “vices” to the political and social disorders that Rome suffered. One of these vices is feminine homoeroticism, which is the object of study in this investigation, meaning to observe the way erotic-sexual relationships between women build up new identities that transgress gender, taking special notice of tribadism. In order to do this, we need to analyze the interpretation of Greco-roman authors of these relationships, identifying a connection between space and body. Space will be studied as the principal element to constitute ideal identities, as well as transgressive, where non-normative sexual practices are closely related to the Greece. Ancient literary sources seem to represent a masculinisation of women’s bodies. Women move away from gender roles and take the active role in sexual relationships. Just as much as gender, sexuality, body and space join to create the concept of otherness. The “Other” break with patriarchal concepts established in the Roman morale, unsettling the binary system’s hierarchy (men/woman, masculine/feminine, active/passive) to provide an account of a much more complex reality, which is dynamic and changeable.

VºBº

EL/LA DIRECTOR/A DE LA TESIS
DE MÁSTER

LA AUTORA/EL AUTOR

Fdo.: Dra. Rosa María Cid López

Fdo.: Marta Fernández Aller

Gemma

Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género
Erasmus Mundus Master in Women's and Gender Studies

**AUTORIZACIÓN PARA CONSULTA DE TESIS DE MÁSTER CON FINES DE
INVESTIGACIÓN**

PERMISSION FOR ACCESS TO MA THESIS FOR RESEARCH PURPOSES

Dña./D. / Ms / Mr Marta Fernández Aller,
con D.N.I. /pasaporte / passport no. _____, como autora/autor de la Tesis de
máster titulada / as author of the MA thesis entitled: Homoerotismo femenino en la
Antigua Roma: sexualidad, cuerpo y espacio.

por medio de este documento expresa su autorización para que dicha obra sea utilizada
con carácter no lucrativo y con fines exclusivos de investigación. Deberán respetarse, en
todo caso, los derechos que le asisten, establecidos en el Real Decreto Legislativo
1/1996 de 12 abril, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley de Propiedad
Intelectual y en particular, conforme a su artículo 14.3º, el de que sea siempre
reconocida su condición de autora/autor del trabajo, con inclusión del nombre y la
referencia completa de la fuente, cuando se proceda a la reproducción directa o indirecta
del contenido o de las ideas que aparecen en él.
Lo que declara a los efectos oportunos.

hereby authorises the above work to be accessed for research purposes only and with no
commercial gain. Her/his rights as author, established in the Spanish laws quoted above,
and in international laws and codes of ethics of academic research, must be respected
and recognised, with full inclusion of name and complete reference of source, in any
direct or indirect reproduction of content or ideas in whatever form.

Oviedo, a 20 de junio de 2016

Fdo./ Signed: Marta Fernández Aller



Máster Erasmus Mundus GEMMA



DECLARACIÓN CONTRA EL PLAGIO

D./ Dña. Marta Fernández Aller, con DNI _____, estudiante del Programa Oficial de Postgrado **Máster Erasmus Mundus GEMMA**, por la presente declaro que el trabajo adjunto es una creación original propia, en la que las ideas de obras ajenas me han servido de inspiración o apoyo se encuentran debidamente referenciadas, con cita expresa de la fuente y autoría de que procedan.

Asimismo, declaro que los fragmentos de obras ajenas de cualquier naturaleza (escrita, sonora o audiovisual) o las obras aisladas de carácter plástico o fotográfico que he incluido en mi trabajo se encuentran debidamente identificadas como cita literal (entre comillas si se trata de textos) y con referencia a la fuente y autoría de la obra copiada.

Entiendo que de no haber actuado así habría incurrido en plagio, lo que supone un incumplimiento de las leyes, un atentado a los principios éticos del trabajo universitario y una falta de observancia de las instrucciones para la prevención del plagio aprobadas por la Comisión de Docencia del Máster y puestas a disposición del alumnado. Tal hecho habilitará a las personas encargadas de la evaluación y calificación de mi trabajo a no autorizar su defensa o a valorarlo desfavorablemente, según las circunstancias del caso.

En Oviedo, a 20 de junio de 2016

Fdo.: Marta Fernández Aller

AGRADECIMIENTOS

Este Trabajo Fin de Máster está dedicado especialmente en agradecimiento a la Dra. María Amparo Pedregal Rodríguez, quien hace cuatro años nos enseñó una parte de la Historia desconocida para mi hasta entonces, convirtiéndose en uno de los motivos principales por los que realicé el Máster GEMMA. Fue en esa época, mientras cursaba el tercer año del Grado en Historia, cuando realicé con ella un trabajo sobre el homoerotismo femenino en la Antigüedad, que posteriormente se concretó en mi Trabajo Fin de Grado y con quien el año anterior había comenzado a desarrollar esta presente investigación, que es en parte resultado de su apoyo, fuerza y dedicación, el recorrido de todos estos años, siempre animándonos a seguir adelante, a demostrar todo nuestro potencial y superación año tras año.

De igual modo quiero mostrar mi agradecimiento a la Dra. Rosa María Cid López por su apoyo, correcciones y sugerencias durante estos meses. A mi co-directora la Dra. Rita Monticelli por sus valiosas recomendaciones y clases durante mi estancia en la Università di Bologna. También quiero agradecer a todo el profesorado del Máster GEMMA tanto de la Universidad de Oviedo como de la Università di Bologna, por sus consejos a lo largo de estos dos años y darnos la posibilidad de obtener las herramientas necesarias para profundizar en diferentes disciplinas.

Un importante pilar fueron las compañeras y los compañeros del Máster, a quienes agradezco profundamente el apoyo en los momentos duros y de estrés, y las sonrisas y emociones compartidas durante el transcurso de este tiempo, a todas ellas pero en especial a Jose María Cortés Cañones con quien tuve placer de compartir cuatro años en el Grado y el primer año del GEMMA, gracias a su compañía, confianzas y experiencias vividas durante estos años. A Giulia y Valeria por acogerme en Bologna con los brazos abiertos, por el apoyo mutuo, los aperitivos vegetarianos y los cafés eternos, por abrirme parte de vuestro mundo. Pero lo más especial de estos dos años ha sido la posibilidad de conocer a cinco personas maravillosas: María, Fernanda, Marta, Patri y Anabel, gracias a vosotras he crecido como persona, aprendiendo día a día a vuestro lado; a finales del año pasado señalabais que me habías notado cambiar, que tenía más confianza en mi misma, fue, sin duda, gracias a vosotras. El estudio, los agobios, las conversaciones, los talleres, las charlas, la autodefensa feminista, las cenas, las cañas, las sidras, las fiestas y la purpurina.

También quiero agradecer a Adriana que durante estos meses ha sido el soporte emocional de la casa, mientras pasábamos por todo tipo de sensaciones, desde la euforia

del principio a la apatía más intensa. A Paula Rodrigo por su ayuda con el inglés y su ánimo constante. De igual modo agradecer a Inma, por su cariño y confianza que se convirtieron en imprescindibles durante este último año, tanto en Bologna como posteriormente durante la realización del TFM por sus recomendaciones en la ortografía y en la redacción.

Igualmente quiero agradecer a mi familia, sin su apoyo y confianza no habría sido posible llegar hasta aquí. En especial a mi madre y su fuerza constante que me hace mejorar cada día. Finalmente mi más profundo agradecimiento a Marghie por compartir su revolución de colores conmigo y permitirme caminar día a día junto a ella.

Ἔρος δ' ἐτίναξέ μοι
φρένας, ὡς ἄνεμος κὰτ ὄρος δρύσιν ἐμπέτων

Eros me sacudió el alma
como un viento que en el monte
sobre los árboles cae

Safo de Lesbos. *Fragmento 47*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. PODER, GÉNERO Y SEXUALIDAD EN LA ROMA ANTIGUA	5
I.1. Las romanas y lo femenino. Construcción de los discursos de género	5
I.1.1. Construcción y representación de los roles de género	6
I.1.2. Bajo tutela de por vida: de <i>puella</i> a <i>matrona</i>	7
I.1.3. Entre los roles sexuales y los roles sociales	9
I.2. Mujeres y desórdenes sociales entre República e Imperio	10
I.2.1. Imágenes literarias de lo femenino	12
I.2.2. Construcción y transgresión de los géneros. Visión en la poesía elegíaca	13
I.2.3. Los “vicios” de las mujeres en los <i>Epigramas</i> de Marcial y la <i>Sátira VI</i> de Juvenal	16
CAPÍTULO II. ESPACIOS DE (HOMO)SOCIALIZACIÓN: ENTRE LO DOMÉSTICO Y TRANSGRESOR ...	20
II.1. Lugares de identidad femenina. Entre la <i>domus</i> y los templos	21
II.1.1. La <i>domus</i> romana: accesibilidad y multifuncionalidad	21
II.1.2. Los templos y las prácticas religiosas femeninas	25
II.2. Espacios de transgresión: La Hélade como un espacio simbólico	29
CAPÍTULO III. TRANS-GREDIENDO EL GÉNERO. TRÍBADAS Y HOMOEROTISMO FEMENINO	42
III.1. El origen de la tríbada: del mito a la ciencia	42
III.1.1. La creación de las <i>tribades</i> y el error de Prometeo	42
III.1.2. Artemidoro: las relaciones sexuales en los <i>Oneirokritiká</i>	44
III.1.3. La ciencia astrológica	46
III.2. Entre cuerpo y mente: las contradicciones del género	49
III.2.1. Ifis y la performatividad de género	50
III.2.2. La autodefinición de Megila	57
III.3. Cuerpos disidentes y/o cuerpos inventados	63
III.3.1. La masculinización de las <i>tribades</i> en la literatura romana	63
III.3.2. El conflicto de la mujer activa en la sociedad	66

CONCLUSIONES	69
TEXTOS GRECOLATINOS Y BIBLIOGRAFÍA	73
ANEXOS	80

INTRODUCCIÓN

Amazonas, tribades, kinaidoi, molles, hermaphrodites, spadones, galli... Los personajes que no se ajustan a los paradigmas patriarcales y desafían la noción binaria masculino/femenino transitan por los textos de la literatura grecolatina. Los autores clásicos nos permiten vislumbrar la forma en que dichos personajes se enfrentan a la realidad de su época y el choque que se produce con la norma de género, pero también nos acercan a la percepción que tienen de la sociedad. En este trabajo, se pretende analizar el homoerotismo femenino en la Antigua Roma, más concretamente desde finales de la República y durante el Imperio, para observar de qué manera las relaciones erótico-sexuales entre mujeres pudieron transgredir el género, como será el caso específico de las tribadas. La elección del tema nace a raíz de otros pequeños estudios realizados en los años anteriores relacionados con la sexualidad y el homoerotismo femenino en la Antigüedad, profundizando en mayor medida en el contexto griego. Estos trabajos me han llevado a encontrar en las diferentes fuentes literarias e iconográficas conexiones que pueden ser interesantes como temas para investigar, como son las cuestiones del cuerpo y del espacio.

Para ello pretendo estudiar cómo fue percibida por los autores grecorromanos la no conformidad con las normas de género, y comprender de qué manera afectan los factores socioculturales, económicos y étnicos a las personas que transgreden el género es decir, estudiar quiénes son las mujeres que, al tener relaciones homoeróticas, subvierten el orden social y sexual romano, y cómo fueron representadas en la literatura antigua. De esta manera, el género, la sexualidad, el cuerpo y el espacio se unen para generar un concepto de alteridad, donde el “Otro”, la “Otra”, rompe los conceptos heteropatriarcales instaurados en la moral romana, desestabilizando los sistemas jerárquicos binarios –hombre/mujer, masculino/femenino, activo/pasivo– para dar cuenta de una realidad más compleja, dinámica y variable.

Para poder desentrañar estos objetivos utilizaré tanto fuentes primarias como secundarias. En los estudios sobre las mujeres en la Antigüedad destacan los nombres de autoras como Sara B. Pomeroy (1987), Eva Keuls (1993) o Eva Cantarella (1991b) que, en los temas relacionados con la sexualidad y la homosexualidad, han acompañado su visión con la de Michel Foucault (1976), Kenneth James Dover (1985), David M. Halperin (1990) y Claude Calame (2002). El estudio de las relaciones homoeróticas y homosociales femeninas en el marco de la sociedad grecorromana es controvertido porque las investigaciones concernientes a estas suelen estar centradas en las

masculinas, dejando un pequeño espacio a las femeninas, que aparecen en un lugar secundario, apartado y, en definitiva, invisibilizado. Se han de destacar a algunas investigadoras e investigadores que han realizado publicaciones científicas dedicadas íntegramente al estudio del homoerotismo femenino en la Antigüedad, tales como Juan Francisco Martos Montiel (1996), Bernadette Brooten (1996), Judith Hallet (1997), Nancy Sorkin Rabinowitz y Lisa Auanger (2002) o Sandra Boehringer (2007), que han incorporado a la bibliografía nuevas teorías y métodos de estudio, siendo la mujer homoerótica el sujeto principal de sus investigaciones.

En cuanto a las fuentes antiguas, se han analizado los textos literarios que se citan a continuación: *Controversias* de Séneca el Viejo; *Metamorfosis* (9. 666-798) de Ovidio, *Fábulas* de Fedro, *Epístolas morales a Lucilio* (95.20-21) de Lucio Anneo Séneca, *Epigramas* (1.90, 7.67, 7.70) de Marcial, *Sátira VI* de Juvenal, *Diálogos de Heteras* de Luciano y *Amores* de Pseudo-Luciano; además de fuentes paraliterarias,¹ entre las que destacan las obras de astrología *Tetrabiblos* de Ptolomeo y *Methesis* de Fírmico Materno, y en lo relacionado con la interpretación de los sueños, los *Oneirokritiká* de Artemidoro de Daldís. Estos autores transmitieron su enfoque personal sobre el homoerotismo femenino y la sociedad de su tiempo, pero también dieron información sobre el sustrato sociocultural en que se basó su obra y que fomentó su pensamiento.

Sin duda el tema del homoerotismo femenino es más difícil de estudiar y más controvertido que el masculino. Quizás, como señala Juan Francisco Martos Montiel (1996, 8), porque es un fenómeno estadísticamente menor, pero también por la posición de inferioridad social de la mujer y la escasa atención que se presta a su sexualidad. Se puede añadir que normalmente cuando los autores antiguos escribían sobre la sexualidad de la mujer, el contenido de sus escritos se relacionaba con la maternidad, o bien destacaban que era una sexualidad que se había desviado de la norma; la literatura grecorromana tendía a reflejar los “vicios” de las mujeres. Se nos presenta así un problema metodológico: las grandes dosis de androcentrismo y misoginia que impregnan dichas fuentes literarias conllevan una mala interpretación de su contenido, pues llegan algunas de ellas a reflejar un odio visceral hacia las mujeres romanas de la época.

¹ El término paraliterario ha sido extraído de Sandra Boehringer (2009, 197) quien lo utiliza para describir los textos médicos, astrológicos, onirocríticos o papiros mágicos que utiliza Bernadette Brooten en su investigación.

En cuanto a la estructura del trabajo, este se dividirá en tres capítulos. En el primero se analizará cómo se construyen los discursos de género en la Antigüedad, y en él se toma por modelo la matrona romana como un ideal de los autores latinos y su posición en la sociedad. Posteriormente se describirá el cambio sufrido a finales de la República, representando diferentes transgresiones por parte de algunas mujeres y la imagen que de ellas se reproduce en la poesía elegíaca y satírica.

En el segundo capítulo se tomarán como referencia los espacios como elementos perpetuadores del género a través de la creación de una división sexual del espacio, donde lo masculino estaría relacionado con el centro de la *urbs* y lo “público”, mientras que lo femenino quedaría reservado a lo doméstico y el interior. Estos espacios sexuados son en realidad una idealización de los autores para mantener el orden social establecido, dando a los lugares connotaciones simbólicas como representaciones de diferentes tipos de poderes o funciones. Al igual que se crean espacios de construcción del género, también los hay de transgresión; se presentará la Hélade como un espacio relacionado con conductas sexuales “desviadas” primando el homoerotismo femenino.

Finalmente, en el tercer capítulo se analizará cómo se conciben este tipo de relaciones y las mujeres que participan en ellas a través de diversas fuentes literarias, integrando, la mitología, astrología y oniromancia, las cuales describen los orígenes de esta práctica y a sus participantes, así como su categorización frente al resto de prácticas erótico-sexuales consideradas más normativas. La literatura grecorromana creará también modelos que, si bien parecen transgredir el género, en realidad perpetúan una jerarquía social por medio de la creación de personajes no normativos y la transformación de sus cuerpos para que vuelvan a tener un género inteligible, como sucederá con Ifis en las *Metamorfosis* de Ovidio y Megila en *Diálogos de Heteras* de Luciano de Samosata. Se propone el cuerpo como un elemento imprescindible en la concepción del homoerotismo femenino, que los escritores grecorromanos masculinizan para adecuarlo al orden jerárquico sexual romano donde las relaciones sin penetración eran ininteligibles. El comportamiento y cuerpo masculinizado de las trébedas supone una manera de disociar este tipo de prácticas no normativas del mundo contemporáneo de los autores. La capacidad de subvertir la organización social las convierte en lo abyecto, en lo monstruoso, que sin embargo al final será necesario para construir la norma.

Es de gran importancia destacar la terminología utilizada en este trabajo para definir las relaciones erótico-sexuales entre mujeres. Se decide utilizar el término

“homoerotismo” con preferencia ante “homosexualidad” por varias razones. En primer lugar por el significado etimológico de “homoerotismo”, que proviene de dos palabras griegas: *homos* (“igual”) y *eros*, relacionado con el dios que lleva el mismo nombre y que connota un amor sexual enfocado en el deseo, lo que puede sugerir la posibilidad del deseo sin consumación y, por tanto, “turns our gaze away from genital sexuality, and inscribes a more expansive field of relationships than does homosexual”(Sorkin Rabinowitz y Auanger 2002, 3). En segundo lugar, porque es un término más flexible y fluido que homosexualidad, que se percibe en la actualidad de manera más estática. Por último, “homosexualidad” u “homosexual” tiene una connotación masculina ya que tradicionalmente se ha utilizado para definir preferentemente a los hombres *gays*, a diferencia de las lesbianas que siempre han estado invisibilizadas en la globalidad de este término; mientras que “homoerotismo” no tiene esa connotación y es necesario especificar “femenino” o “masculino” para saber si se está refiriendo a hombres o mujeres.

Los términos “lesbianismo” o “lesbiana” no serán utilizados durante la investigación porque son palabras que se encuentran dentro de un contexto espacio-temporal concreto, por lo que nos pueden hacer caer fácilmente en el anacronismo. Aunque Lesbos será una referencia geográfica que aparecerá en varias ocasiones en las fuentes que se analizan en esta investigación, hay que subrayar que, según Martos Montiel (1996, 49), la primera vez que se utilizó el gentilicio *lesbia* para clasificar a las personas que mantenían relaciones homoeróticas femeninas fue en un texto que data del siglo IX-X, escrito por un filósofo bizantino llamado Aretas.

En definitiva, con este trabajo se pretende profundizar en el conocimiento de las mujeres, de sus comportamientos y sus transgresiones, para analizar como las relaciones homoeróticas femeninas logran cuestionar y deconstruir la concepción binaria hombre/mujer, masculino/femenino asentada en la sociedad romana y ver qué importancia juega el espacio y el cuerpo en esa deconstrucción.

I.1. Las romanas y lo femenino. Construcción de los discursos de género

Roma fue una sociedad patriarcal esclavista donde las diferencias jerárquicas de poder se definieron no solamente a través del género, sino del estatus jurídico, riqueza, lugar de origen, cultura, etc. El término mujeres, por tanto, engloba un conglomerado de personas de muy diversas características y que no atiende solo a los parámetros definidos por el género. Si bien es cierto que los roles de género en la sociedad romana estaban claramente definidos, fueron creados y representados por los mitos, las prácticas religiosas y la literatura, los modelos que señalan cómo debían ser tanto las mujeres (*feminae, mulieres*) como los hombres (*viri*), muestran tan solo a una parte de dicha sociedad, aquella privilegiada, libre y ciudadana. El ideal propuesto para las mujeres sería la matrona romana, caracterizada por la castidad, fidelidad, pudor y piedad. Fue valorada socialmente por su función procreadora, por ser transmisora de los valores de la sociedad romana (y patriarcal) y ser la administradora del hogar, sin embargo, estuvo alejada de todo poder político real y relegada la mayoría del tiempo en el espacio doméstico. Este modelo impuesto se balanceó entre lo ideal y lo real, ya que fueron muchas las mujeres que transgredieron las normas establecidas.

Las mujeres en el mundo grecorromano fueron consideradas como algo peligroso, oscuro, identificando lo femenino con la naturaleza salvaje, el caos y el desorden, en contraposición con el hombre racional y ciudadano. La mujer, por tanto, debía ser controlada, estar bajo la custodia continua de los hombres, indiferentemente de la edad, como unas eternas niñas. Tal y como señala Ramón Rodríguez Montero (2012, 212) para justificar estas estructuras sociales de poder, donde lo femenino quedaba supeditado a lo masculino, los romanos utilizaron una serie de atributos negativos femeninos, para reforzar a través del léxico su inferioridad. Estos atributos negativos que definieron a las mujeres y que se consolidaron en la cultura romana a través de la medicina, el derecho, la literatura, etc. destacaron por señalar tanto la debilidad física (*Infirmitas sexus* o *Imbecilitas*) como moral (*Impotentis, Impatientia*), ante su incapacidad de controlar y moderar sus propias pasiones, además de su ligereza de ánimo (*levitas animi*), que hacen de las mujeres unos seres inconstantes, inestables y volubles.²

² Se debe destacar el trabajo de Rodríguez Montero (2012) donde define y explica más detalladamente la utilización de este léxico.

I.1.1. Construcción y representación de los roles de género

Los mitos, los cultos y las prácticas religiosas fueron herramientas ideológicas fundamentales para la construcción y el mantenimiento no solo de los roles de género, sino de la organización social.³ Muchos de los cultos religiosos femeninos estaban relacionados con las funciones sociales asignadas a las mujeres: el matrimonio y la reproducción de los hijos del ciudadano romano. Eva Cantarella (1991a, 194) señala dos ceremonias que se realizaban antiguamente en la ciudad, el culto a *Tutunus Mutunus* (Príapo griego) y la ceremonia de los *Lupercalia*. Ambos cultos estaban vinculados con la reproducción femenina, en el primero la mujer debía simular la unión con el dios, mientras que en el segundo los *Luperci*, armados con correas de piel de cabra fustigaban a las mujeres como una manera de luchar contra la esterilidad.

Otros cultos femeninos se articulaban a partir de la condición de las mujeres, antes del matrimonio estaban bajo la protección de *Fortuna Virgo* o *Virginalis*, que como señala Marta Bailón García (2012, 105); se encargaba de defender la pubertad y virginidad de la joven antes del matrimonio. Tras esta, *Fortuna primigenia* sería la protectora de las matronas. Dentro de la categoría de mujeres casadas, también hay diferentes subcategorías que supusieron privilegios sociales, aquellas que eran *univirae*, es decir que solo habían tenido un marido, tienen ciertos cultos exclusivos: *Fortuna Muliebris*,⁴ *Mater Matuta* o *Pudicitia*. Eva Cantarella (1991a, 257) indica también la importancia de cultos que separaban a las diferentes mujeres, dependiendo si fuesen libres (las mujeres plebeyas participarían en la *Pudicitia* plebeya, similar a la patricia), o esclavas que celebraban las *Nonae Caprotinae*.

Interesante es el caso del culto a la diosa Juno, que fue la diosa preferente de las mujeres debido a su importancia en la función maternal. Como señala Rosa María Cid López (2007, 361) Juno en la Roma monárquica tenía atributos de dominadora, adquiriendo importancia en actividades masculinas como la guerra (*Juno Martialis*), adivinatorias (*Juno Moneta*) o salvadoras (*Juno Sospita*). Como *Juno Regina*, compartía una posición privilegiada en el panteón romano formando parte de la Tríada Capitolina junto con Júpiter y Minerva. Su culto fue evolucionando y perdiendo su poder originario a medida que era cada vez más venerada por las mujeres. Finalmente, se enfatizó su relación con el matrimonio (*Juno Pronuba*) y, en especial el culto asociado a

³ Iván Pérez Miranda (2007; 2009; 2013) hace un análisis de cómo los mitos son utilizados como una herramienta ideológica de manipulación de la realidad para mostrar el comportamiento que cada persona en función de su posición social, estatus o sexo, aunque el autor se centra en el contexto griego.

⁴ Hay que señalar el artículo de Marta Bailón García (2012)

procreación, *Juno Lucina*. La fiesta realizada en honor a esta diosa era la *Matronalia* que se celebraba el 1 de marzo. Esta fiesta tenía lugar en la *domus* y en el templo. El culto resaltaba el parto y la función maternal. Es interesante que se realice el mes de Marte, dios de la guerra, competencia exclusiva de los hombres. Sin embargo tanto las funciones como los espacios definirán lo masculino y lo femenino. La guerra será la tarea de los hombres y se realiza en el espacio público, en la calle, mientras que el parto y la maternidad sería una función exclusiva de las mujeres y su culto, por tanto, pertenecería al espacio privado de la *domus* y recintos cerrados (Cid López 2007, 369).

Estos roles se perpetúan en el derecho romano, que no concibió a las mujeres como titulares de derechos políticos, y por tanto ciudadanas, sino que tan solo el hombre estaría llamado a participar en los asuntos públicos de Roma, mientras que para poder ejercer sus derechos civiles las mujeres debían pedir un consentimiento al tutor. La familia romana es una organización fuertemente patriarcal, donde la mujer sufría una serie de imposiciones y controles a lo largo de su vida, y cuya función principal estaba destinada a la maternidad. En Roma, la *familia* es un grupo de personas sujetas al poder del *pater familias*, era la familia agnaticia, basada en el parentesco civil y que se transmitía de manera patrilineal. El hombre ejercía su poder sobre los hijos e hijas a través de la *patria potestas*, sobre su esposa por la *manus* y sobre los esclavos y esclavas por la *dominica potestas*.

I.1.2. Bajo tutela de por vida: de *puella* a *matrona*

La base de la ideología patriarcal romana se representó en el modelo de la *familia*, donde el *pater familias* tuvo el poder absoluto sobre todos los miembros de la misma. La sumisión del resto de los miembros al *pater* derivaba, como explica Eva Cantarella (1991a, 195), de la naturaleza (descendientes) o del derecho (esposa y personas esclavas). El *pater* podía decidir sobre la vida o muerte de todas las personas que estaban bajo su poder y que demostraba con el derecho que ejercía con la *expositio*, es decir, el abandono del bebé nada más nacer. Este era depositado a los pies del *pater* que podía decidir entre acogerle como miembro de la familia o abandonarlo a su suerte. El derecho del padre con sus descendientes también le permitía venderlos, como si fueran una propiedad más. La discriminación de la *filia* parece que comenzó desde su propio nacimiento, estando más expuesta al abandono o a la venta (Cantarella 1991a, 198; Cid López 2001, 26). Muchas de las niñas que sobrevivieron a las exposiciones o que fueron posteriormente vendidas por sus padres acabarían siendo criadas para trabajar como

prostitutas, ya que el comercio sexual dio grandes beneficios a los propietarios de esclavos y esclavas (Pomeroy 1987, 215).

El sistema onomástico romano también generó diferencias entre los y las descendientes dependiendo de su género, al octavo día para las niñas y al noveno para los niños, se celebraba el *dies lustricus*, donde se proporcionaba un nombre a los recién nacidos. La diferencia onomástica es visible, mientras que los niños recibían *tria nomina*: el *praenomen* (nombre individual), *nomen* (del grupo gentilicio) y el *cognomen* (grupo familiar), las niñas solo eran designadas con el gentilicio y, en algunos casos con el familiar (Cantarella 1991a, 214; Cid López 2010, 26). Impedir a las mujeres tener un nombre propio es una manera de invisibilizarlas, ya que estas pasarán al anonimato del grupo familiar.

La educación de las mujeres en Roma fue fundamental, ya que se esperaba de ellas que ejercieran como educadoras de sus descendientes, es decir debían no solo producir ciudadanos, sino también formarlos (Cantarella 1991b, 213). En la primera etapa de la infancia Rosa María Cid López (2010, 28-29) destaca que estaba marcada no tanto por una enseñanza reglada sino por juegos, que igualmente marcaban la oposición entre lo femenino y lo masculino. Las niñas se relacionaban con las muñecas mientras que los niños preferían juegos más competitivos y que favoreciesen su desarrollo físico. Al cumplir los siete años tanto niñas como niños frecuentaban la escuela, sin embargo, tras este periodo de formación, gran parte de las niñas abandonaban la escuela, muchas de ellas para prepararse para el matrimonio. La educación de nuevo no dependía solo del género sino también de los factores sociales, económicos y jurídicos a los que pertenecía el alumnado, ya que si provenían de una condición humilde o esclava, no siempre podían asistir al colegio para participar de la formación, porque eran utilizados como mano de obra o bien en el ámbito doméstico, como es el caso de las niñas, o a los niños en los quehaceres del campo y el entorno rural (Cid López 2010, 35).⁵

El matrimonio suponía para la *puella* el paso a la edad madura, en un ritual que se realizaba en el interior de la casa y que, por tanto, subraya el espacio que será definido como femenino por excelencia. El matrimonio con *manus* suponía el paso de la novia a la familia del marido, quien ejercía ahora como tutor de su mujer, y podría llegar incluso a matar a su esposa si fuera por adulterio o por embriaguez. Sin embargo, este

⁵ No obstante Pomeroy señala que dependiendo de a qué familias perteneciesen los esclavos y las esclavas podrían acceder a una mayor educación y disfrutar de una mayor seguridad económica que muchas de las personas nacidas libres pero pobres. Además la enseñanza de las personas esclavas era necesaria para que aprendieran los oficios que deberían desarrollar posteriormente. (Pomeroy 1987, 179)

tipo de matrimonio parece que fue decayendo a favor del matrimonio *sine manus* por el cual la mujer no formaba parte de la familia del marido, y este no tenía tutela sobre ella, que seguiría sujeta al *pater familias*. Es significativa la utilización de los parientes femeninos para realizar alianzas políticas o económicas entre familias a través del matrimonio. No obstante como señala Sarah B. Pomeroy (1987, 179) a finales de la República hubo mujeres que iniciaron ellas mismas alianzas matrimoniales, eligiendo a sus amantes para beneficiar a las propias familias. También a partir de los últimos siglos de la República se fueron modificando las normas que sometían a las mujeres a una tutela perpetua, las mujeres pudieron cambiar a su tutor legítimo por otra persona de confianza a través de la *coemptio fiducia* (Cantarella 1991a, 240), lo que supuso para las mujeres una mayor libertad para ejercer sus derechos civiles.

I.1.3. Entre los roles sexuales y los roles sociales

La jerarquía de género y social también se reflejó en la construcción ideológica sexual romana que, a diferencia de la concepción actual de la cultura “Occidental” que divide entre heterosexual/homosexual, se basó en la distinción entre la persona activa y pasiva en términos de penetración. Holt Parker señala que, en esta estructura, la actividad tiene un significado preciso “the one normative action is the penetration of the bodily orifice by penis”. Según el esquema que realiza el autor los orificios tomarían como modelo el cuerpo femenino (vagina, ano y boca) y cada uno tendría el verbo propio que designaría el papel activo: *futuere, pedicare, irrumare* (1997, 48). Esta jerarquía conllevó también una diferencia de poder entre la persona que penetra y la penetrada, el falo fue visto como símbolo de poder, sometimiento y conquista del Otro, del cuerpo sometido.

En términos generales, la función activa estaría reservada al *vir*, que sería el hombre activo tanto con mujeres como con personas de su mismo sexo e impenetrable. Es decir, nunca debía ejercer el rol pasivo. Sin embargo, algunos hombres también serían pasivos; debido a su estatus social, económico o jurídico podían ser penetrados (de manera anal u oral) como los esclavos y algunos hombres libres. Por ende, el género en la cultura romana se entrelaza con otras categorías del estatus social, ya que no todos los hombres son considerados como “hombres enteros” y, por tanto, no se respeta la inviolabilidad de su cuerpo. Como destaca Jonathan Walters (1997, 32), “[*vir*], therefore, does not simply denote an adult male; it refers specifically to those adult males who are freeborn Roman citizens of good standing, those at the top of the Roman social hierarchy”. Desde este planteamiento, el rol sexual de las mujeres fue la

pasividad; al carecer de falo, estas no podrían ejercer nunca una función activa, y cuando lo realizaban fueron consideradas monstruos (Parker 1997, 50) como se verá a raíz del homoerotismo femenino. A pesar de que el cuerpo de las mujeres no puede concebirse como inviolable, las mujeres de la alta sociedad solamente pueden ser penetradas por sus esposos (Walters 1997, 34), ya que había leyes que limitaban esta exposición del cuerpo femenino de las matronas. Sin embargo, la transgresión de los roles sexuales por parte de las mujeres y de los hombres, señala lo que sería lo adverso, lo monstruoso, que no estaría permitido en la sociedad.

I.2. Mujeres y desórdenes sociales entre República e Imperio.

En el siglo II a.C. aparece una nueva imagen de las romanas, en una época en la que vieron aumentar su influencia política en la ciudad, donde participaron en acciones individuales y colectivas para proteger algunos de los privilegios económicos que habían conseguido a finales de la República. Fue una época de cambios económicos, sociales y culturales que repercutieron en el *mos maiorum* y golpearon el seno de la familia romana tradicional. Las causas de este cambio fueron las continuas guerras que mantuvieron ausentes a los hombres de sus hogares debido a las campañas militares y los cargos gubernamentales. Las numerosas bajas provocaron un aumento de la riqueza de las mujeres, quienes alejadas de la vigilancia de sus padres y maridos, aprovecharon la oportunidad para poder liberarse de la rígida atadura que las sometía. Con las conquistas de Oriente y la influencia helenística dichas riquezas aumentaron, además de proporcionar a las mujeres el acceso a una mayor educación y cultura.

La llegada de grandes riquezas a Roma trastocó la austeridad que debían exhibir las matronas romanas y, en consecuencia, se promulgaron algunas leyes para delimitar la riqueza de las mujeres, o al menos su ostentación. En el año 216 a.C., el contexto de guerra justifica la promulgación de la *Lex Oppia*, que limitaba la cantidad de oro que podía poseer cada mujer a la mitad de una onza (Pomeroy 1987, 200), igualmente se prohibía a las mujeres ostentar las riquezas, privándolas de llevar vestidos teñidos de púrpura o pasear en carruajes. Tras la derrota de Aníbal en el 201 a.C., la ley sigue en pie pero afectando solo a las mujeres. El descontento de las aristócratas las llevó a manifestarse por las calles en 195 a.C. consiguiendo la abolición de la ley. No obstante en el año 169 a.C. se promulgó una nueva ley, *Lex Voconia*, que, como explica Eva Cantarella (1991a, 217) limita la herencia de las mujeres (con excepción de las vestales y las *Flaminica Dialis*) a un patrimonio no superior a 200.000 ases.

El descontento general de las mujeres coincide con varios sucesos ocurridos en Roma, como fueron los procesos por envenenamiento en el año 331 a.C. donde varias matronas romanas se vieron envueltas en escándalos de asesinatos y conspiración, y los procesos por ritos báquicos, que implicaron tanto a hombres como a mujeres, los primeros ajusticiados por el Estado, mientras que las segundas fueron los familiares quienes tuvieron que proporcionarles el castigo correspondiente.

Todos estos cambios repercutieron también en la familia tradicional romana, por ello el matrimonio sin *manus* se generalizó a finales de la República. En esta época, algunas mujeres actuaron para beneficiar a sus familias, como se explicó anteriormente, a través del matrimonio o la elección de los amantes. El divorcio y el adulterio también se extendieron por la sociedad romana. Dos leyes establecidas bajo el mandato de Augusto estuvieron encaminadas a reforzar la importancia del matrimonio, la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C., y la *Lex Papia Poppea nuptialis* del 9 a.C., después fundidas en un texto único (*Lex Iulia et Papia*). En ellas se presentaba el matrimonio como obligatorio, incluido para las personas viudas, o divorciadas. Estos matrimonios tenían como función principal la reproducción, fomentando el *ius liberorum*, que exoneraba a las mujeres libres de la tutela siempre que hubiesen dado a luz tres veces, o cuatro si eran libertas. Con estas leyes se pretendía también promulgar la fidelidad conyugal, el adulterio, que hasta entonces había sido una cuestión familiar y, por tanto privada, pasa a considerarse un delito y a ser juzgado públicamente (Hallet 2012, 273).

Estas leyes pretendían traer de vuelta los viejos valores del *mos maiorum*, las mujeres debían ser castas antes del matrimonio y fieles durante el mismo, mientras que se las incitaba a la re/producción de descendientes. Los hombres también ven reducidas sus libertades, obligados a casarse y cuyas relaciones extramaritales no podían incluir a ninguna matrona o ciudadana perteneciente a las clases altas de la sociedad. En palabras de Judith Hallet “[t]hese laws sent a ringing ideological message to both women and men in Augustan Rome about cultural expectations regarding their sexual, marital, and reproductive conduct” (2012, 273). El mensaje ideológico se reforzó también con la abrumadora propaganda de la época augústea que utilizó a grandes escritores de la época como Tito Livio o Virgilio. No obstante, y como señala Sarah B. Pomeroy: “algunas mujeres de la clase alta protestaron contra la limitación de su libertad haciéndose registrar por los ediles (magistrados cuyas obligaciones incluían la supervisión de los mercados y el comercio) como prostitutas” (1987, 182).

I.2.1. Imágenes literarias de lo femenino

Todos estos acontecimientos se reflejaron en la literatura romana, que presentará un desfase entre el ideal de la matrona romana y las mujeres transgresoras, que, a pesar de ser muchas de ellas creadas por los propios escritores, estarían reflejando el imaginario de una sociedad que desechaba las tradiciones y donde las mujeres vieron la oportunidad de progresar social y económicamente. Los autores no describirán a estas mujeres como “reales” en el más estricto sentido, pero podían estar en contacto con un cambio en la vida sociocultural de Roma, ya que como subraya María Wyke (2007, 39-40), no será hasta la mitad del siglo II a.C. cuando se asienta el imaginario de este tipo de mujer coincidiendo, como se comentó anteriormente, con la consolidación del Imperio, el aumento de la riqueza y la helenización. A partir de este periodo se percibe una proliferación de los discursos morales que asociaban la mala conducta de la sexualidad femenina con el desorden social y político. Este discurso de la sexualidad femenina tuvo un fuerte impacto en la época de Augusto y posterior como nos documentan los escritores satíricos Marcial y Juvenal.

Sarah B. Pomeroy (1987, 171) destaca que, a finales de la República y comienzos del Imperio, las leyendas sobre la fundación de Roma y comienzos de la República fueron empleadas para la instrucción moral y propaganda. La imagen de feminidad ideal propuesta para encarnar el ideal romano está reflejada en las biografías de algunas mujeres que participaron en la historia de Roma y que es recogida en la obra de Tito Livio. Estas mujeres aparecen en momentos de inestabilidad y serán capaces de intervenir de una manera indirecta para realizar grandes cambios: Lucrecia provocó el final de la Monarquía tras su suicidio al ser violada por Sexto, hijo del rey Tarquinio el Soberbio; Virginia hizo caer la institución decemvros, tras ser ejecutada por su padre, después de que Apio Claudio la violase. Veturia y Volumnia, esposa y madres de Coriolano, traidor que marchaba contra Roma, salieron a su encuentro y consiguieron que abandonara las armas. Rosa María Cid señala que estos personajes femeninos no toman iniciativas, sino que son arrastrados por las decisiones de otros (2010, 129), es decir no son agentes activos de sus actos. No obstante, estos relatos sirven para demostrar a las mujeres romanas que eran capaces de provocar cambios determinantes en la historia de Roma, pero manteniendo unos valores que están en el seno de sus actuaciones, como matronas reafirmando su castidad, pureza y fidelidad.

Otras mujeres que empezaron a ser modelos ideales de la época fueron Cornelia y Marcia. La primera es la madre de los Graco, referente por haber tenido 12 hijos, ser fiel

a la memoria de su marido (*univira*) y dedicarse con esmero a la educación de sus hijos y a través de ellos, Tiberio y Cayo Graco ejercerá una gran influencia en la política romana. Marcia, esposa de Catón, definida por Eva Cantarella como “una esposa perfecta” (1991a, 223). Sin embargo, la literatura también presenta modelos transgresores, como son los personajes femeninos que aparecen en las poesías elegíacas o los descritos de una manera crítica, ácida y exagerada en las sátiras de Marcial y Juvenal.

I.2.2. Construcción y transgresión de los géneros. Visión en la poesía elegíaca

Uno de los géneros literarios que representa la transgresión de los roles tradicionales romanos es la poesía elegíaca, que parece romper tanto con el estereotipo de la matrona, como con el modelo de hombre romano dominante y activo, y puede aparentar que realiza una crítica a la sociedad tradicional defendiendo el adulterio y las relaciones extramatrimoniales frente al matrimonio. No obstante, como se describirá posteriormente la cuestión es más complicada. Catulo,⁶ Ovidio, Tibulo, Propercio describirán las relaciones con sus amantes, si bien me interesan más los tres últimos en tanto que coincidieron con el ascenso de Cesar Augusto al poder y todo lo que conllevó en relación con las relaciones amorosas, eróticas o matrimoniales. Los autores analizados nos presentan a personajes femeninos y masculinos particulares que, en principio, parecen subvertir el orden ideológico-social romano. Ovidio en *Amores* nos narra su amor por Corina. Tibulo presenta en sus *Elegías* a tres amantes: Delia, Glicera y Némesis, mientras que Propercio canta sus amores a Cintia.

Los protagonistas masculinos son los propios escritores. Las relaciones que diseñan estos autores “plantean un desafío a las antiguas costumbres que el ciudadano romano estaba obligado a cumplir” (Alfaro 2009b, 43), tales como renunciar al matrimonio y al ejército. Aunque este tipo de relaciones pudieron peligrar, como resalta Propercio, con la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* que promovía sanciones para aquellos que no estuvieran casados y que podría haber acabado con la relación del autor con Cintia.⁷ La *puella* elegíaca juega una función principal para describir al hombre porque, a través de ella y de sus actos, el autor se describe a si mismo y su propia

⁶ Sobre Clodia, la amada de Catulo, señalar los trabajos de Rosa María Cid López (2005) y Francesca Cenerini (2012).

⁷ “Se ha alegrado Cintia, sin duda, de que se haya revocado la ley por cuya publicación largo tiempo, antaño, lloramos ambos, no fuera que pudiera separarnos; aun cuando, si ellos no quieren, ni el propio Júpiter podría separar a dos amantes” (Prop. II, 7, 1-4).

posición dentro de la relación. Por tanto, es interesante observar cómo los poetas representaban las relaciones con sus amantes.⁸

Los términos en los que los poetas elegíacos concebían las relaciones invierten los papeles tradicionales. El hombre aparece como esclavo de la amada, mientras que ella sería la dómina, que utilizaría al poeta para sus fines lujuriosos y codiciosos. La posición de los hombres en el seno de la relación podría explicarse a través de dos metáforas: *servitium amoris* y *militia amoris*. Tibulo resume la primera a la perfección en tan solo dos versos: “Así me veo en esclavitud y bajo el yugo de mi amada: adiós ya para mí, aquella libertad paterna” (Tib. II. 4. 1-2). A través del *servitium amoris* el escritor se convierte en el siervo de su amada a la que debe conceder todo lo que ella desee.⁹ Transgrede también en términos de sexualidad, ya que el poeta elegíaco será el que mantenga la fidelidad en la relación a pesar de que ambos amantes realizaban un pacto amoroso que requería el compromiso de los dos individuos que se ligaba por la *fides* (Alfaro 2009b, 47), pacto que rompería la amada y sería queja constante de los escritores. La metáfora *militia amoris* consiste en asimilar el amor y el sexo a la guerra, los poetas elegíacos no van a luchar a la guerra con las tropas de Augusto sino que están luchando por el amor y por su amada.

Estos escritores, por tanto, rechazan las obligaciones propias del ciudadano, tanto el matrimonio como el ejército. En el mundo elegíaco como dice Alicia Schniebs (2004, 220) el autor aparece despojado a la vez de *virtus* y de *imperium*, dos factores que definirían la identidad de un hombre romano de los estamentos superiores. Pero, al final, los poetas se integran de nuevo en el sistema oficial y en la función ciudadana. Es destacable señalar que si bien Propertio comenzó sus libros de elegías con un cierto alejamiento del matrimonio, abogando por un amor libre, a partir de su tercer libro comienza a ensalzar a esposas modelo como Aretusa (Prop. IV. 3), Gala (Prop. III. 12) y Cornelia (Prop. IV. 11) y, finalmente, acentúa que el amor más grande es aquel que se encuentra en el matrimonio.¹⁰

⁸ Como ejemplo destaca las palabras que Propertio dedica a Póntico: “esta es solo la primera chispa del infierno que se te avecina. Preferirás entonces enfrentarte a tigresas armenias y experimentar las ataduras de la rueda infernal a sentir tan a menudo en tus entrañas el arco del Niño y ser incapaz de negar nada a tu colérica amada” (Prop. I, 9, 18-22).

⁹ “Cede, si se te enfrenta: cediendo resultarás vencedor. Representa solamente el papel que ella te ordene. Reprueba ella, reprueba tú; aprueba ella, aprueba tú. A lo que ella diga sí, di tú que sí; a lo que ella diga que no, di tú que no” (Ov. *Ars Amatoria* II, 195-201).

¹⁰ “Todo amor es grande, pero mayor todavía si la unión es legal: Venus en persona avienta esta antorcha para que perdure” (Prop. IV, 3, 49-50).

Los poetas crean la imagen de una mujer –la amada, la *puella* elegíaca, la domina– que poco tenía que ver con la matrona tradicional. En principio pertenecería a un estrato social más bajo que el poeta, siendo bien una cortesana o una liberta (aunque normalmente no se informa de su posición en la sociedad). Era concebida como un cuerpo bello a través del cual tiene todo su poder para someter a sus amantes: “ojalá hubiese caído yo cautivo de una dueña que fuese también dulce, puesto que había de serlo de una hermosa” (Ov. *Am.* 2. 17. 5-10). La belleza de estas mujeres es alabada por los poetas que será incluso comparada con la atribuida a grandes heroínas (Prop. II. 3. 30-33) y diosas (Prop. II. 2. 5-6). Estos prefieren una estética sencilla, contraponiéndola con la riqueza desmedida que no solo afecta a las mujeres que se vuelven codiciosas sino que repercute en toda Roma.¹¹ La belleza es la cualidad a través de la cual, la *puella* puede seducir y atraer a sus amantes, pero también la inteligencia fue una característica apreciada por los autores, como señala Propercio de su amada Cintia.

Los poetas las idealizaron y concedieron a sus amantes algunas características de las matronas. El *pudor* era característico solo de las personas pertenecientes a la alta sociedad que en las mujeres englobaba a las matronas. Por su parte, la *puella* pertenecía a los estratos sociales inferiores, ella no controlaba sus deseos a través del *pudor* y como el tipo de relaciones sexuales y amorosas que tenía no iban en contra de la ley, tampoco el *metus*¹² servía para controlar su lujuria.¹³ Sin embargo, los poetas han construido una identidad precisa para la *puella*, donde su pudor está en relación con el pacto firmado por ambos amantes: ella se comprometería a satisfacer a su amante, mientras que él tenía que serle fiel y darle presentes (Schniebs 2004, 227). Por ello cuando los poetas critican fuertemente a sus amadas, lo hacen porque estas han roto con el pacto que ambos habían constituido. Una vez rota la idealización con la *puella* se las describe como malvadas, desleales, libertinas, infieles y codiciosas. La codicia de tener amantes adinerados las vuelve lujuriosas e infieles.¹⁴ De ahí que finalmente los autores acaben concibiendo la *fides* de las matronas como lo deseable.

¹¹ Este hecho les hace idealizar otros tiempos y otros lugares; por ejemplo, la primera elegía del libro de Tibulo es una alabanza al campo y al amor donde resalta con gran pasión una vida en el campo y los peligros que supone la riqueza.

¹² “Es el sentimiento que se experimenta ante una coerción externa que, en el terreno de la regulación de conductas, está representada por las diversas instituciones encargadas de impedir o castigar los comportamientos condenables” (Schniebs 2004, 222)

¹³ “¿Vas a prostituir tus tradiciones dándolas a rumores maliciosos, y a ofrecer pruebas de tu propia falta?”. (Ov. *Am.* 3, 14, 10-15)

¹⁴ “Se alaban los poemas, pero se buscan los buenos regalos: con tal de que sea rico, hasta un bárbaro resultará grato. Estamos ahora en el siglo de oro de verdad: con oro se consiguen casi todos los honores, con oro se compra el amor” (Ov. *Ars Amatoria.* II, 6, 275-279).

Estas mujeres aparecen como personajes independientes que no parecen estar bajo el dominio de ningún hombre, e incluso son ellas las que dominan a sus amantes.¹⁵ Sin embargo, esta autonomía o supuesta “emancipación” de la mujer no lo es tanto si se recuerda que estos personajes narrativos femeninos han sido contruidos por los poetas que son los encargados de construir el mundo elegíaco creando las identidades de los personajes que actúan en el mismo.¹⁶ Estas identidades se establecieron a través de un ideario masculino, en palabras de Alicia Schniebs (2004, 221): “lo que la elegía latina corrobora, en definitiva, es que el *vir* y solo él está capacitado para funcionar como agente moral legítimo, esto es, para interpretar las actuaciones de sí mismo y de los otros y, a partir de allí, determinar identidades, diferencias, pertenencias y exclusiones”. No obstante la creación de estos personajes femeninos podría estar, en parte, fundamentada en la realidad que se estaba viviendo en Roma en esta época.

I.2.3. Los “vicios” de las mujeres en los *Epigramas* de Marcial y la *Sátira VI* de Juvenal.

Si la poesía elegíaca creó personajes femeninos que destacaron por ser lujuriosos, desleales, codiciosos, libertinos e infieles, las mujeres que son representadas en los *Epigramas* de Marcial y la *Sátira VI* de Juvenal presentan todos los vicios de las que eran acusadas en la sociedad romana coetánea a los autores. Juvenal menciona a Lesbia y Cintia, las amadas de Catulo y Propertio (7-8), conocidas por los engaños continuos a los poetas, un libertinaje que en la *Sátira VI* se contrapone, como ha señalado Rosario Cortés Tovar (2005, 147) con las mujeres de la Edad de Oro, cuando la *pudicitia* aún no había abandonado la tierra. La pérdida de la *pudicitia* y el *pudor*¹⁷ traerán consigo los vicios de las mujeres y su insaciabilidad sexual, que desembocarán en el adulterio, la prostitución, el aborto, la avaricia o las relaciones homoeróticas.

En las obras de Marcial y Juvenal destaca el transfondo misógino,¹⁸ sobre todo de manera perturbante en este último. La sátira VI fue definida por M^a Teresa Beltrán Noguera y Ángela Sánchez-Lafuente como una crítica “ácida, llena de sarcasmo pero que, al menos en apariencia, no intenta modificar nada” (2008, 226). Juvenal, en esta

¹⁵ Esta opinión la defiende Virginia Alfaro Bech (2009b, 43).

¹⁶ Se debe subrayar que en la creación de la identidad de la *puella* es importante tanto los trabajos de Wyke (1989; 2007) como el de Alicia Schniebs (2004).

¹⁷ Rosario Cortés Tovar, subraya, citando a F. Bellandi, que dicho autor distingue *pudicitia* de *pudor*, que se refiere asimismo a las normas de moral sexual, pero no se limita a ellas, ya que también ofende al *pudor* todo el que viola las normas inherentes a su estatus social (2005, 146).

¹⁸ Los textos de Rosario Cortés Tovar (2000; 2005) son de gran interés para ver un desarrollo de la misoginia en los textos literarios grecorromanos.

sátira, parece que no intenta moralizar,¹⁹ ya que ni siquiera las mujeres consideradas un modelo ideal en su época, como Cornelia, salen bien paradas en su obra (67-69). La misoginia en Juvenal se enlaza con la misogamia que se observa en toda la sátira, como un intento por parte del autor de argumentar en contra del matrimonio que Póstumo pretende contraer.²⁰ La misogamia será por tanto el argumento central en la obra, a través de la cual, el autor va exponiendo sus ideas sobre los comportamientos y actitudes de las mujeres.

En la parte central del texto, Juvenal establece el ideal de comportamiento de hombres y mujeres, que, según el autor, habría estado vigente en Roma en tiempos de Aníbal.²¹ Este comportamiento llevaba aparejada la tradicional separación de los roles de género; las mujeres se dedicaban a sus quehaceres tradicionales del cuidado de la casa y el trabajo de la lana, mientras que sus maridos servirían en la guerra (287-291). Igual que en el prólogo, también en esta parte del texto se relacionan estrechamente la castidad y la pobreza. El satírico relaciona la pérdida de la *pudicitia* a la larga paz y lujuria que los romanos han obtenido de sus conquistas en el Este y que ha terminado con la tradición moral romana (292-300). Juvenal destaca la importancia de la llegada de las riquezas a Roma como fuente de todos los males.²²

Sin embargo, no parece que este autor tenga solo recelos por el matrimonio, que era algo común en la época,²³ sino que la raíz de esa misogamia estará en la misoginia que desprende su texto. Juvenal considera que las mujeres de la época de Aníbal han logrado controlar su lujuria, permanecer castas, por la humildad. De esta manera, el escritor no da ninguna calificación positiva a ninguna mujer; todas tienen defectos, el mayor de ellos parece ser el adulterio. Marcial también señala la infidelidad como uno de los vicios frecuentes de las mujeres, y es significativo que este autor nos presenta a mujeres que normalmente son, como destaca Juan Luis Posadas (2010, 82), de una clase

¹⁹ No obstante otros autores, como Juan Luis Posadas (2010, 89) y Virginia Alfaro Bech (1995, 92), señalan que en general, las sátiras de Juvenal tenían un fin moralista: la vuelta a las virtudes de un pasado mitificado, el de la República.

²⁰ Póstumo es el destinatario principal de la sátira, no obstante Juvenal estaría haciendo alusión a todos los lectores masculinos.

²¹ Rosario Cortés Tovar divide esta sátira siguiendo la propuesta de W.S. Anderson, en el centro del poema (286-305) encontraríamos el *excursus* que dividía la sátira en dos partes (2005, 147).

²² “El asqueroso dinero fue el primero en importar modas extranjeras, las riquezas enervantes han quebrantado la tradición con su lujo indecente” (298-300).

²³ Tal y como destaca Rosario Cortés Tovar (2005, 146) “la misogamia debía ser un fenómeno muy extendido en Roma, porque encontramos ecos de ella incluso en documentos oficiales (...) De manera que la misogamia era un sentimiento general, aunque no llegara al extremo del rechazar la institución matrimonial, ya que, de hecho, los ciudadanos consideraban un deber cívico casarse”.

social humilde, muchas de ellas extranjeras.²⁴ El poeta les dará tanto características positivas como negativas, aunque estas últimas priman con respecto a las primeras. A diferencia de Marcial, Juvenal se centra en todas las clases sociales, pero destacan aquellas pertenecientes a una elevada posición, mujeres del rango senatorial e incluso emperatrices.

Ambos autores ven el adulterio como un peligro en el matrimonio. Juvenal destaca a Tacita, Ápula y Timele que suspiran por los atletas y actores (64-72), pero las infidelidades afectan también a los altas capas de la sociedad, como Epia (82-114), esposa de un senador, que se fuga con toda una escuela de gladiadores, dejando atrás a su marido, hijos y una hermana, para seguir a su amante. Otra larga narración es la que tiene como protagonista a Mesalina, esposa de Claudio, a quién el autor dedica agrias palabras resaltando su desmesurada insaciabilidad sexual que la llevan a ejercer como prostituta en el lupanar durante las noches mientras el emperador dormía (Juv. 115-132). Marcial también destaca algunos personajes femeninos que dejándose llevar por su lujuria, engañan a sus maridos con otros hombres, como Levina que abandona a su marido para irse con un joven (Mart. 1.62), o la mujer de Caridemo que tiene relaciones sexuales con un médico (Mart. 6.31), mientras que otras tienen el descaro de pedirles a sus esposos tener un amante, como relata Galo (Mart. 3.92). La fuerte crítica que ambos autores realizan a las infidelidades cometidas por las mujeres puede estar estrechamente relacionadas con los hijos ilegítimos, como destaca Marcial en el epigrama VI. 39: “Marula, Cinna, te ha hecho padre de siete hijos no libres”. Ambos autores indican que para evitar estas situaciones y no tener que recurrir al aborto, las mujeres utilizarían eunucos para satisfacer sus lujurias (Juv. 366-368; Mart. 6.67). Juvenal propone como una solución para evitar que las mujeres mantengan relaciones sexuales extramatrimoniales encerrarlas bajo llave (Juv. 346-48).

Aunque el adulterio parece ser el hecho que más preocupó a los autores, las mujeres son destacadas por otros comportamientos negativos y criminales: beber vino (Juv. 425-432; Mart. 1.87), intenciones de envenenamiento o el uso de filtros de amor (Juv. 610-625) y también el homoerotismo femenino (Mart. 1.90; 7. 67; 7.70). Juvenal igualmente hace críticas a las relaciones sexuales entre mujeres (quizás no de manera tan explícita como Marcial), pero relacionándolo con ciertos cultos públicos, como la

²⁴ En relación con los Epigramas de Marcial y las extranjeras, son significativos los trabajos de Juan Luis Posadas (2010) y José M^a Blázquez (2004).

Bona Dea, ya que sirven como un pretexto para realizar actos ilícitos y pervertidos (Juv. 306-313; 314-345).²⁵ Ambos escritores rechazan el matrimonio con mujeres ricas y codiciosas (Juv. 460; Mart. 10.41) estas mujeres que se interesan por las riquezas del marido/amante, o bien tienen las suyas propias, hacen que se inviertan los roles en el interior del matrimonio, presentándose la mujer como dominante, mientras que el hombre estaría bajo su yugo (Juv. 206-208). “¿Me preguntáis por que no quiero casarme con una mujer rica? No quiero entrar en el matrimonio como esposa de mi mujer. Que la matrona, Prisco, sea siempre inferior a su marido, de otra forma no puede haber igualdad entre ellos” (Mart. 8.12).

No obstante Marcial a diferencia de Juvenal, sí defiende un modelo ideal de mujer romana, el característico de la matrona: bella, casta, pudorosa, fiel y *univira*. Entre estas mujeres menciona a la britana Claudia Rufina (11.53), Sulpicia (10.35), la hija de Munacio Galo (10.33) o la esposa de Baso (12.97). Dos mujeres, modelos de virtud, son destacadas por el autor, al quitarse la vida tras la muerte del marido, como es el caso de Porcia (1.42) o suicidándose con él, como Arria (1.13).²⁶

En definitiva, tanto la poesía elegíaca como la sátira critican la bajera moral que se había empezado a difundir en Roma a finales de la República, así como el nuevo modelo de mujer aristócrata transgresora, dominante, “emancipada” y rica, que no dudó en ocupar los espacios masculinos cuando era necesario, y cuyas características vienen exageradas al extremo y generalizadas a todas las mujeres por parte de los autores aquí comentados. Si bien, Juvenal entiende a las mujeres como seres desinhibidos por naturaleza y que solo ante determinadas situaciones estas pueden ser controladas. Los autores elegíacos y Marcial contraponen el nuevo modelo de mujer, con aquel que finalmente vieron como lo ideal y deseable, una mujer cuya fidelidad y castidad fueran incuestionables. Los vicios que estos autores masculinos designan a las mujeres están estrechamente relacionados con la codicia, la riqueza y el desenfreno sexual. Las mujeres subvierten los géneros y son ellas quienes se adueñan de sus propios cuerpos y deseos. Si bien de manera exagerada, las narraciones de estos autores pudieron ser un reflejo de la sociedad de su tiempo.

²⁵ Los textos de Marcial y Juvenal relacionados con el homoerotismo femenino se explicarán más adelante.

²⁶ Cantarella (1991a, 254-256), explica brevemente quien fue esta esposa ejemplar.

CAPITULO II. ESPACIOS DE (HOMO)SOCIALIZACION: ENTRE LO DOMÉSTICO Y LO TRANSGRESOR

Las fuentes literarias romanas no solo idealizaron las figuras de la matrona y del *vir*, sino también los espacios a los que estarían asignados en función de su género como se muestra en el caso de las ciudades del Mediterráneo Antiguo (Martínez López 1995, 18). Sin embargo, esta ordenación espacial fue más una construcción ideal que real, en la que se refleja una lógica binaria que constituye una oposición entre la mujer/privado-doméstico y el hombre/público. Los autores grecorromanos insistieron en subrayar la posición de las mujeres dentro de la ciudad, otorgándoles algunos espacios que reflejaban sus funciones “naturales”, es decir, la procreación y la transmisión de los valores del *pater* a sus descendientes. Para ello, las mujeres debían estar en la *domus*, donde habrían de desempeñar sus funciones como buenas ciudadanas, mientras que los ciudadanos pertenecían al espacio “público”, donde tomaban la palabra y ejercían sus funciones civiles, asignándoles un espacio principal en el centro de la ciudad, en el foro.

Este modelo binario público/privado ha sido ampliamente criticado en los últimos estudios de género y espacio, como señala Monika Trümper (2012, 290), porque sería un reflejo de los conceptos ideales y no de una realidad que sería mucho más compleja y variada. Por ello, es mejor utilizar otra serie de términos tales como espacio doméstico, cívico o sagrado, o como señala la autora, definirlos en función de criterios como la propiedad, el control de acceso y la accesibilidad; no obstante, esta terminología tampoco está exenta de problemas, ya que muchos de los edificios fueron multifuncionales o bien su función cambió con el tiempo.

Este capítulo, por tanto, trata en primer lugar de reflejar los espacios relacionados con la identidad femenina: la *domus*, el templo y las prácticas religiosas, como lugares donde las mujeres desarrollaron, mantuvieron y perpetuaron su identidad. A la vez, también se reflexionó sobre si estos espacios generan una segregación de las mujeres, o actúan como un espacio funcional mixto donde la interseccionalidad de género, edad, estatus social o económico juegan un factor importante a la hora de calificar estos lugares y las prácticas que allí se realizaban. De igual modo, se pretenden subrayar los espacios de transgresión que los autores romanos utilizan para señalar los vicios de las mujeres, destacando el que se presenta como caso de estudio, que sería el homoerotismo femenino.

II.1. Lugares de identidad femenina. Entre la *domus* y el templo.

II.1.1. La *domus* romana: accesibilidad y multifuncionalidad

La *domus* (o el *oikos*, en el caso griego) se presenta como el principal espacio de sociabilidad femenina en el mundo grecorromano, donde las mujeres desarrollarían sus funciones principales como esposa, madre y ciudadana, y tendrían lugar las relaciones interpersonales, fundamentalmente, con las personas que formaban parte de la unidad doméstica. Una muy conocida inscripción sepulcral recrea el arquetipo de la matrona romana, donde se muestra la apropiada conducta de la mujer fallecida, puesto que cuidaba de la casa y realizaba la actividad tradicional femenina por excelencia: el trabajo de la lana. El homenaje que su marido dedica a su esposa señala tanto en las funciones que se esperan de una mujer como el espacio al que está adscrita.

Forastero, lo que tengo que decir es corto. Párate y lee esto.

Esta es la triste tumba de una hermosa mujer.

Sus padres la llamaban Claudia.

Amaba a su marido con todo su corazón.

Tuvo dos hijos, a uno de los cuales

lo dejó en la tierra, al otro lo dejó bajo la tierra.

Fue encantadora en su conversación y su conducta fue la apropiada.

Cuidó de su casa e hilaba lana. Puedes irte (CIL. 1211).

Claudia, por tanto, es venerada por haber desarrollado las diversas actividades consideradas “naturales” como esposa, madre y administradora del hogar, donde tendrían lugar sus principales actividades por las que se la honra. Sin embargo, la identificación de la mujer con la casa no quiere decir que estuviera segregada en ella. Aunque sin duda puede destacarse como un ideal, se mantuvo lejos de la realidad por diversos factores: sociales, culturales, cronológicos, económicos; lo que choca con la información de los autores grecolatinos. A pesar de que la historiografía tradicional resalta la segregación que sufrían las mujeres ya no solo en la casa, sino en ciertas partes de la misma, nuevos estudios acentúan la permeabilidad de los diferentes espacios dentro de la *domus* y fuera de la misma.

El estudio de la cultura material en estas recientes investigaciones que se centran en las unidades domésticas se presenta como determinante para realizar nuevas aportaciones sobre los usos de los diferentes espacios de la *domus*, dando lugar a una mayor profundización en los estudios de las relaciones intrapersonales entre los diferentes habitantes de la misma. Monika Trümper señala que, si bien los autores

grecorromanos reflejan una visión idealizada del uso y la percepción del espacio físico, “more attention should be paid to material culture when trying to reconstruct the real use of space, particularly by persons who remain largely invisible in text” (2012: 302). La utilización única de las fuentes literarias supone el riesgo de caer en una visión parcial y sesgada, ya que fueron escritas por hombres miembros de la élite, ofreciendo una visión limitada de la unidad doméstica masculina, resaltando la función de los varones pero transmitiendo una reducida información sobre el resto de habitantes de la casa y sus allegados (Nevett 2010, 19; Dickman 2011).

Estos nuevos estudios destacan la importancia de señalar las diferencias entre familia y unidad doméstica, que en muchas investigaciones tienden a utilizarse indistintamente, a pesar de que ambos términos no engloban el mismo significado. La unidad doméstica comprendería a todas las personas que comparten una misma residencia siendo o no familiares; mientras que la familia se entiende como un grupo de personas que tienen una relación de parentesco entre sí, bien por sangre o a través del matrimonio, sin tener necesariamente que estar confinada en la misma unidad doméstica (Nevett 2011, 23; 2010, 5; Huebner 2011, 76-77). La importancia del estudio de la composición de las unidades domésticas y sus procesos de formación podrían aportar mucha información sobre la vida familiar en estas sociedades, así como sobre las relaciones de poder y estratificación que se generan entre los diferentes miembros de la misma, teniendo en cuenta los factores de género, el estatus social, la pertenencia o no a la propia casa y la edad. Como señala Lisa Nevett (2010, 20), estas categorías hacen un corte transversal de manera que una persona cae en diversos grupos simultáneamente.

Sin embargo, la posición de estos grupos sociales varió dependiendo del espacio geográfico y temporal. A pesar del mantenimiento de la imagen de las mujeres grecorromanas en el ámbito doméstico, los diferentes momentos históricos y geográficos hicieron variar su posición dentro de la casa y la accesibilidad a otros espacios, tanto dentro del hogar como fuera del mismo. Mirón Pérez (2000, 105) señala la Atenas democrática de los siglos V y IV a.C. como una de las sociedades históricas donde fue muy clara la división sexual del espacio y los papeles asignados a cada género; en contraste desde finales de la República las romanas tuvieron una mayor flexibilidad de movimiento. La asignación de la mujer al interior de la *domus* no trae consigo que esta tenga el poder en el interior de la misma, sino que será el *dominus* el encargado de gobernar y representar a la unidad doméstica, mientras que las mujeres se encargarían de la administración de la misma y su perpetuación, la continuación de la

familia del *pater* y la transmisión de los valores romanos a sus descendientes, es decir la formación de “buenos” ciudadanos y ciudadanas ejemplares.

Sin duda, un problema fundamental para estudiar la composición de las unidades domésticas es la escasez de datos con los que se cuenta. Destaca la excepción de algunos pueblos y ciudades del Medio y Alto Egipto romano, analizados por Huebner (2011), que conservaron una extraordinaria documentación a través de listas de impuestos y censos, los cuales lograron sobrevivir debido a las condiciones climatológicas desérticas de esta región. Sin embargo, para el resto de las regiones del mundo grecorromano, se utiliza fundamentalmente el material epigráfico como fuente de información; no obstante, para esta autora habría que tener cuidado a la hora de tratar con la fuentes epigráficas, ya que no proporcionarían una base fiable para determinar la estructura de la familia real y la composición de la unidad doméstica (2011, 88). A pesar de ello, cálculos basados en las inscripciones funerarias del Imperio muestran en su mayoría que la *domus* acogió a dos generaciones de la familia. El núcleo familiar habría comprendido entre cuatro o cinco personas relacionadas por lazos de parentesco, sumando un círculo más amplio con las personas esclavas y sus familias, descendientes de proveniencia ilegítima, libertas o libertos que podrían vivir en la casa o en sus proximidades (Dickmann 2011, 56).

Sobre la configuración espacial de la *domus* es importante para saber si existe una jerarquía de los espacios relacionada con la accesibilidad de sus habitantes y las funciones que allí se realizaban. Lisa Nevett (2010, 5) argumenta cómo la arqueología estudia la unidad doméstica centrándose en la disposición física de las casas excavadas, intentando comprender cómo la disposición de las estancias, los objetos y la decoración pueden haber sido diseñados para soportar determinados tipos de relaciones sociales. Las casas patricias en el contexto geográfico de la Península Itálica fueron interpretadas, debido a la influencia de las fuentes literarias, como Vitruvio, como edificios importantes que ensalzaban la riqueza y el estatus social del *vir*, frente a sus amigos y clientes.

Aunque se debe tener en cuenta que existió una tipología muy variada de casas en la Antigua Roma, que dependió de diversos factores como la localización, las condiciones medioambientales, el periodo cronológico, sus funciones principales y por supuesto la condición social de sus habitantes, de aquellas que parece haber una mayor información son las casas de la élite romana, como las conservadas en Pompeya o Herculano. Estas casas, cuyos interiores domésticos están subdivididos en diversas

estancias, ponen de manifiesto el desconocimiento de cómo son categorizados estos espacios y en numerosas ocasiones pueden llevar, inconscientemente, a hacer suposiciones sobre su uso basado en nuestras propias experiencias culturales (Nevett 2010, 18). Esto quiere decir que el uso de salas especializadas, bien para determinadas actividades biológicas o sociales o bien para la asignación de espacios separados para los diferentes miembros de la familia es un fenómeno relativamente reciente de las sociedades “occidentales”. Mientras que en las sociedades grecorromanas, como en muchas otras sociedades, el espacio podría tender a ser multifuncional y sería utilizado por diferentes miembros de la unidad doméstica.

Como destaca Dickmann (2011, 54), las investigaciones más recientes, especialmente en *Regio I* en Pompeya, indican que la colección de objetos e instrumentos dan una información muy imprecisa acerca de la forma en la que se utilizan las habitaciones individuales. Tanto los hallazgos arqueológicos como los nombres de las salas sugieren que los ambientes domésticos no fueron clasificados de acuerdo a las actividades realizadas allí.²⁷ En el estudio de algunas de las *domus* de Pompeya también se centra Nevett (2010) con el objetivo de investigar la flexibilidad del espacio.²⁸ La autora analiza tres diferentes aspectos que indican los espacios multifuncionales o flexibles: la evidencia de dos o más actividades que tienen lugar en un solo espacio, el uso de diferentes espacios para una misma función, y la incompatibilidad de actividades sugeridas por la arquitectura y la decoración de una estancia, con los objetos que se encuentran en el misma.²⁹ Finalmente indica determinados patrones en los que destaca la *domus*, no como una casa monolítica, sino como un espacio vivido, multifuncional y flexible debido a determinadas actividades a pequeña escala doméstica, de las estaciones del año o los cambios entre las generaciones. Estas funciones no solo representarían al *dominus* sino que destacarían la importancia del resto de habitantes de la unidad doméstica.

Volviendo a la problemática de la noción de espacio privado, este será difícil de definir en el interior de la *domus*, ya que es espacio permeable donde lo “público” entra al interior de la casa. La privacidad sería muy distinta en función de los diferentes

²⁷ Dickmann (2011, 54) indica que los nombres que reciben las dependencias de las casas romanas tienen que ver con factores muy variados: el mobiliario (*triclinium*), las posturas que se adoptan (*cubiculum*) o funciones (*culina*, donde se preparaban los alimentos).

²⁸ Las *domus* que analiza en su investigación son: La Casa Ceii, la Casa VI. 16. 26 y la Casa del Menandro.

²⁹ Esta incompatibilidad puede provenir de nuestras propias concepciones culturales que nos llevan a ver una incompatibilidad entre la arquitectura y mobiliario móvil que los ocupantes de las casas probablemente no habrían percibido.

visitantes y huéspedes, donde se establecería una jerarquía que reflejaría el poder del *dominus* sobre el huésped, una escala jerárquica en función de la condición social del visitante. De esta manera, dependiendo del grado de accesibilidad de los espacios, el concepto de privacidad varía (Dickmann 2011, 54-55). Esto supone que, si bien el espacio ideal de la mujer sería la *domus*, no tendría por qué limitarlas a estar socialmente recluidas. La permeabilidad de la casa descompone el significado que actualmente entendemos por privado. La accesibilidad del espacio doméstico dependía de una gran cantidad de factores socioeconómicos y jurídico, mientras que la multifuncionalidad o flexibilidad de las estancias transmiten una forma de la *domus* fluida y variable, donde no solo el *dominus*, sino el resto de las personas que la habitaba formaban parte activa de la misma. La sociabilidad de las mujeres no parece haber estado restringida únicamente a habitaciones particulares de la casa, sino que el movimiento dentro del hogar formaría parte del dinamismo del día a día. La penetración de la “calle” en la casa, también se refleja en el sentido inverso, pues seguramente las mujeres también irrumpieron en el espacio público, aunque sea para ir a los templos y realizar las actividades religiosas que les estaban asignadas.

II.1.2. Los templos y las prácticas religiosas femeninas

El espacio “público” fue predominantemente masculino. El foro representaba el poder de los ciudadanos, poseedores de la palabra y el acto; un poder del que las mujeres quedaron relegadas y, puesto que su presencia en el centro de la ciudad no tendría esa función simbólica de poder, ello no implica que no estuvieran presentes. El espacio “público” al que podían acceder las mujeres debía subrayar la función de la *pietas* que las romanas debían mostrar. De tal manera que el espacio extramuros de la *domus* las invitaba al culto; es decir, frente al poder masculino que se situaba en el centro de la ciudad, las mujeres se vieron relegadas a los márgenes, tanto de manera simbólica como física. Los cultos de las divinidades relacionadas con las mujeres y lo femenino, sobre todo aquellos que conciernen a las matronas y la celebración de ritos matronales, tenían lugar en los límites de la ciudad o en la zona suburbana, como el culto a *Fortuna Muliebris*; no obstante, también hay algunos cultos de exclusividad femenina que se situarían en el interior del *pomerium*, como el de *Mater Matuta* que se encontraba en el *Foro Boarium* (Bailón García 2012, 107).

La religión pública romana situaba a las mujeres en un espacio marginal y subordinado respecto a los hombres, destacando los libres y ciudadanos. Sin embargo,

como señala John Scheid (2002, 122), no estaban excluidas de la vida religiosa activa, aunque sí de ciertas prácticas como la realización de sacrificios cruentos o la participación activa en la mayor parte de los cultos públicos y banquetes sacrificiales. Las limitaciones de las mujeres en las tareas religiosas públicas estaban relacionadas también con su carencia de poder político o pertenencia a las magistraturas. De este modo no podían llevar al Senado cuestiones religiosas, elegir a sacerdotes públicos o pertenecer a colegios sacerdotales (a excepción de algunos casos como las Vestales). La mayoría de los sacerdocios estaban ocupados por ciudadanos, quienes se encargarían de officiar las ceremonias, no solo de la religión pública, sino también del culto doméstico, que era presidido por el *pater familias*, relegando la función de la *mater familias* a una posición subordinada.

A pesar de que las mujeres estuvieron apartadas de la gran mayoría de los sacerdocios, existieron algunos femeninos –los más importantes estaban reservados a las mujeres libres patricias– entre ellas las Vestales, que pertenecerían al colegio pontifical, y también algunas sacerdotisas cuya función se adscribió a la de sus maridos, como la *flaminica Dialis*, o la *regina sacrorum*, esposa del *rex sacrorum*. Estas mujeres oficiaron junto con sus maridos, sin embargo, como señala Lora L. Holland (2012, 206-207), en los estudios modernos se tiende a invisibilizarlas, dándoles un rol auxiliar. Para la autora estos sacerdocios femeninos estuvieron bien definidos, con una posición y funciones claras. Se pueden señalar otros sacerdocios donde participaron las mujeres, de los que hay menos información, como la sacerdotisa pública de Ceres y la sacerdotisa de la *Magna Mater*, ambos desarrollados por mujeres pertenecientes a un rango social inferior. Las mujeres, en general, no podían officiar por todo el pueblo romano o por la familia, únicamente por sí mismas o por la población femenina. En este sentido tuvieron un rol muy importante en los cultos matronales entre los que destacan las fiestas dedicadas a *Fortuna Muliebris*, *Mater Matuta*, *Juno Lucina*, *Bona Dea* o *Pudicitia*.

Estos cultos solían tener diversas funciones que subrayaban el papel que jugarían las mujeres en la sociedad romana. Marta Bailón García (2012, 106) destaca la función de estos cultos, relacionados con los ciclos de vida femeninos, pero también con un carácter defensivo. Cabe destacar, en cuanto a la participación, que estos cultos tampoco estuvieron abiertos a todas las mujeres, sino que como destaca Lora L. Holland “their participation was regulated not only by their gender but also by their social status, sexual status, and marital status” (2012, 205). De esta manera, por ejemplo, *Fortuna Virgo* o *Virginalis* era la encargada de proteger la pubertad y virginidad de las jóvenes

antes del matrimonio, tras el cual pasará a estar bajo la tutela de *Fortuna Muliebris*. Sin embargo, gran parte de las mujeres de origen plebeyo tenían vetado este culto, por eso surgirá una imagen paralela a *Fortuna Muliebris* difundida entre las clases más bajas, *Fortuna Mammosa*. Este culto, junto con el de *Mater Matuta* estaba reservado únicamente a las matronas *univirae*, de hecho, en este último el acceso a las esclavas estaba prohibido, solo una era llevada al templo para luego ser expulsada violentamente. Es decir, son cultos femeninos exclusivos a los que solo se pueden acceder si se pertenece a las clases superiores de la sociedad.

El culto a *Mater Matuta*, celebrado en las fiestas de la *Matralia* en el mes de Junio, es uno de los cultos más antiguos donde se exaltaba la castidad y la maternidad (Cid López 2014, 4). Cabe destacar que su centro se situaba en el interior del *pomerium*, en el centro de la *urbs*. Frente a este, otro de los cultos matronales más importantes sería el ya comentado *Fortuna Muliebris*, cuyo culto surgió en circunstancias de extrema gravedad para la República, ante la traición de Coriolano, quien junto con el ejército volsco se dirigió a atacar la ciudad. Únicamente, gracias a la intervención de las matronas en el año 488 a.C. se pudo detener el ataque, exaltando la función de Volumnia y Veturia, esposa y madre del traidor. Veturia pronunciará un discurso en el que se vale de su condición de madre para influir en su hijo, pero defiende ante todo los intereses de Roma. La fundación del templo de *Fortuna Muliebris* se relaciona con esta leyenda, se construyó para conmemorar la acción de las mujeres romanas que había sido sancionada por los hombres. El templo se construyó fuera del *pomerium*, a 4 millas de Roma en la Vía Latina, donde se supone que estuvo el campamento de Coriolano. El culto a *Fortuna Muliebris* es doble, ya que por un lado recalca la función maternal de las mujeres, pero por otro también el de defensa.³⁰

En otra de las fiestas más importantes para las matronas, la *Matronalia*, en honor a *Juno Lucina*, también se recordaba otra leyenda con protagonistas femeninas. En este caso se recuerda el heroísmo de Hersilia y a las sabinas que mediaron entre sus maridos, que las habían raptado, y sus padres y hermanos sabinos, con el objetivo de terminar con la guerra. Como indica Rosa María Cid López (2007, 371), “para ello, no recurrieron a las armas, como sus parientes masculinos, sino a la exhibición de su posición maternal”. Es decir, al igual que en el caso de la leyenda de Coriolano, gracias

³⁰ Se puede destacar la importancia de algunas mujeres como benefactoras de la ciudad ejerciendo parte de su poder económico y social. Destaca la investigación de Cándida Martínez López, “*Amantissima civium suorum*: Matronazgo cívico en el Occidente Romano” (*Arenal* 18.2: 277-307), 2011.

a la posición maternal de las protagonistas se pudo lograr frenar el conflicto y es por lo que fueron reconocidas. *Juno Lucina* será una de las diosas más importantes para mujeres, vinculada al parto y la maternidad, función que toma gran importancia durante las fiestas de la *Matronalia*, el uno de marzo. La fiesta de la *Matronalia* se desarrollaba en dos espacios contrapuestos, el espacio doméstico, es decir en la *domus*, y el espacio “público”, el templo que se encontraba en la periferia, en el Aventino (Cid López 2014, 11). Otro espacio contrapuesto se puede observar también al ser una fiesta celebrada en el mes dedicado a Marte, donde se exaltaban las funciones masculinas de la guerra. De este modo, el sistema religioso reforzaba el modelo de sistema social, en el que los hombres y lo masculino se identificaba con la guerra, mientras que las mujeres y lo femenino con la maternidad y reproducción. Este sistema influyó también en los espacios, donde la función guerrera del hombre se proclamaba en la calle y la maternal femenina en la casa o en los templos, que a pesar de ser un espacio “público”, sería un recinto cerrado, oculto, donde el santuario de la diosa se situaría en la periferia.

El espacio doméstico como lugar de ritual se acentúa también en el caso de la *Bona Dea*, cuyos ritos tenían lugar en la *domus* de un magistrado romano y serían dirigidos por su esposa y las Vestales. John Scheid destaca que, aparte de los cultos que conciernen directamente a las mujeres romanas, como una cierta tarea subordinada, también tienen funciones públicas: “il existait des rites matronaux dont la célébration dépassait le groupe des femmes et concernait directement l'ensemble du peuple romain” (2003, 139). Entre estos ritos, el autor hace énfasis en la *Bona Dea* donde los sacrificios ofrecidos por las Vestales y matronas fueron *pro populo*, pero también señala otros ejemplos como el culto griego de Ceres o los ritos de suplicación. Sin embargo, el espacio en el que se realizaba la *Bona Dea* subraya la marginalización de las mujeres, en este caso a un espacio doméstico, interior, oculto y de noche.

En definitiva los cultos y prácticas rituales relacionadas con las mujeres en la Antigua Roma muestran la posición que estas ejercen en la sociedad, pero también del orden social, no solo en función del género sino también del estatus social o económico. Los cultos femeninos más importantes son aquellos matronales, restringidos para una parte de la sociedad. Estos cultos son localizados en los márgenes, excluidos de la comunidad cívica, del centro, así la mayor parte de los templos dedicados a las diosas se localizaron en la zona de frontera o fuera del *pomerium*, subrayando esa marginalización pero también su función defensiva, que quizás, como en el culto a *Fortuna Mulibris*, intentará alejar los peligros de la comunidad. Las mujeres en las

prácticas religiosas están, por tanto, entre la marginalización, ya que sus funciones fueron vistas como subordinadas a las de los hombres y que no pudieron participar de muchos de los cultos públicos ni ejercer puestos de poder, y la complementariedad, al destacar en algunos sacerdocios públicos donde se necesitaba la presencia tanto de un sacerdote como de una sacerdotisa.

Si hubo una cierta “reclusión” de las mujeres en la *domus*, esta solo podía haberse efectuado en los estratos más altos de la sociedad, las matronas que suelen representar el prototipo de romana perfecta e ideal y que destacaron en ciertos cultos matronales. Sin embargo, la mayoría de la población no pertenecía a ese estrato social y muchas mujeres tuvieron que trabajar fuera de la *domus* para poder mantener a sus familias. La actividad de estas mujeres en el espacio público no supuso una transgresión, en tanto que la función que realizaban allí no era la que se consideraba importante a nivel simbólico, que se suponía estaba solo reservada para el hombre.

II.2. Espacios de transgresión: La Hélade como espacio simbólico

Los escritores de la Antigua Roma no solo señalaron un espacio de identidad femenina entre lo ideal y lo real, sino que también describieron espacios de transgresión de dicha identidad. Como se destacó en el anterior capítulo, a finales de la época Republicana e inicios del Imperio, aparecen en los textos antiguos nuevos modelos de mujeres transgresoras, que hacen a los autores añorar los tiempos de sus antepasados. Los vicios de las mujeres, unidos a la pérdida de la *pudicitia*, desembocarán en su insaciabilidad sexual y todo lo que conlleva: adulterio, prostitución, aborto, avaricia y las relaciones homoeróticas. En estas últimas se centra el análisis realizado en esta investigación, considerando el homoerotismo femenino como una transgresión de la moral sexual romana. A través del estudio de diversas fuentes literarias y paraliterarias se puede observar que el tratamiento de las mujeres que mantienen relaciones erótico-sexuales con otras mujeres tiene una serie de características en las que sería de gran interés profundizar. En este sentido Judith Hallet (1997) proponía una aproximación al homoerotismo femenino a través del análisis de la literatura latina de élite de los periodos republicanos y de principios del Imperio, donde analiza tres características: la masculinización, la helenización y el anacronismo. La autora sostiene que estas técnicas implican la negativa de estos autores a aceptar el homoerotismo femenino como algo que pertenece al mundo romano y real.

Lo que se pretende analizar en este apartado estaría en relación con uno de los tres puntos que propone Judith Hallet: la helenización. No obstante, como señala Bernadette J. Brooten, el análisis de Hallet debería incluir también las fuentes paraliterarias para poder estudiar el contexto que se tiene del homoerotismo femenino en esta época romana. Esto no implica que comparta el análisis de Hallet sobre la literatura romana de élite, en la que hubo un rechazo de los autores romanos a las relaciones erótico sexuales entre mujeres, creando una imagen extraña, lejana e irreal de estas mujeres. Se presenta la Hélade como un espacio simbólico de transgresión, y el griego como una lengua a través de la cual se transmiten estos actos homoeróticos perversos; aunque trascenderán también las propias fronteras de Grecia, implicando a otras regiones del Mediterráneo como Egipto. Esta identificación cultural puede señalarse en los textos antiguos a través de varios recursos: la utilización del gentilicio para indicar la procedencia de algunas de las protagonistas, donde destacan lugares específicos de la Hélade, como Lesbos, Corinto o Samos; el espacio geográfico donde transcurre el hecho o la historia, como Creta; y las sutiles referencias y relaciones con otros lugares como Esparta o Tebas.

En este sentido, Joseph Roisman (2014) realiza una investigación sobre cómo la sexualidad abrió la puerta a percepciones y estereotipos de los “bárbaros” en el mundo grecorromano. En el presente caso del homoerotismo femenino, sería propiamente la sociedad romana la que señalaría los estereotipos del mundo griego. La relación de las prácticas homoeróticas, tanto masculinas como femeninas, con el mundo griego se refleja en los préstamos lingüísticos que la lengua latina toma del griego en numerosas facetas; por ejemplo científicas, artísticas, así como en diferentes aspectos de la vida y también en las relaciones erótico-sexuales. Desde finales de la República, la coexistencia del latín con el griego llevará, como explica Juan Francisco Martos Montiel (2014, 105), a un bilingüismo que dio lugar a la entrada de millares de helenismos. Como manifiesta este autor, citando a Adams, la sociedad romana utilizó términos sexuales de procedencia griega que “podían tener resonancias especiales para los hablantes latinos, debido a una tendencia romana a considerar ciertos ‘vicios’ como característicos de los griegos” (2014, 107).

Por tanto, la utilización de ciertas palabras griegas tendrían una connotación negativa en el mundo romano, pues serviría para definir prácticas no normativas que excederían la moral sexual romana. La utilización de vocablos griegos para explicar algunos tipos de prácticas implicaría que, o bien estas fueron consideradas de origen

griego, o bien se atribuían como algo negativo a la sociedad griega; aquellos romanos o romanas que las practicasen debían ser definidos a través de estas palabras (Martos Montiel 2014, 108). El homoerotismo fue uno de los “vicios” que los romanos asignaron a los griegos. El hombre pasivo en una relación homoerótica, a pesar de estar dentro de los cánones posibles de la sexualidad romana, fue criticado por numerosas fuentes literarias y sería designado con diferentes expresiones griegas: *paedico*, *pathicus*, *cinaedus*, *catamitus*, *malacus*, *androgynus*.

En el caso del homoerotismo femenino, la transgresión de esta práctica rompía absolutamente con el esquema sexual romano, en tanto que las mujeres solo podían ser por “naturaleza” pasivas, y serían designadas con la palabra *tribas*. Este fue el término utilizado con mayor frecuencia por los escritores grecolatinos de la época Imperial y el “que se consolidará como el término usual y prácticamente único para designar a la homosexual” (Martos Montiel 1996, 104). La traducción de este vocablo al español resulta complicado, porque implica considerar cómo se entendió su significado en la Antigüedad; no obstante, el término genérico lesbiana o tríbada podría ser una traducción útil, si bien bastante generalista para poder explicarla. *Tribas* es un préstamo lingüístico del griego τριβάς (*tribas*) derivado a su vez del verbo τριβην (*tribein*) que podría traducirse como frotar, restregar, o masturbar (Martos Montiel 2014, 14; Boehringer 2014, 156; Hallet 1997, 259). Bernadette J. Brooten (1996, 5) propone también que puede provenir de *tribakos* es decir “experimentado”, quizás en el sentido de bisexualidad, porque sería la experiencia tanto con mujeres como con hombres. Es destacable que el término original griego no aparezca utilizado en los textos para identificar a las mujeres que mantienen relaciones homoeróticas hasta el siglo II d.C. y en el contexto de la astrología con las obras de Ptolomeo (*Tertrabiblos* 3.15.8; 4.5.16) y Vecio Valente (111.7). Sin embargo, el préstamo lingüístico *tribas* ya había comenzado a utilizarse en el siglo anterior por Séneca (*Controversias* 1.2.23), Fedro (4.16.1) y Marcial (*Epigramas* 7.67.1; 7.70.1). A continuación se presenta un cuadro con todos los autores grecolatinos estudiados en la presente investigación y las palabras con las que designaron a las mujeres que tuvieron relaciones homoeróticas:³¹

³¹ La idea del cuadro se obtuvo de Sandra Boehringer (2007, 272) pero se adaptó al presente trabajo incluyendo las fuentes grecorromanas que serán utilizadas en el estudio y eliminando aquellas que no están presentes, a excepción de Tertuliano y Hermes Trimegistos porque emplean los términos latinos *fricatrix* y *fricatrix* que serán explicados posteriormente. Algunos autores no usaron ningún término para designar a estas mujeres, como fueron Ovidio, Lucio Anneo Séneca o Artemidoro de Daldis.

Siglo I d.C.	Ovidio Fedro Séneca el Viejo Lucio Anneo Séneca Marcial Juvenal	– <i>tribas</i> <i>tribas</i> – <i>tribas</i> –
Siglo II d.C.	Ptolomeo Pseudo- Luciano Luciano de Samosata Artemidoro de Daldis	τριβάς τριβακή ἑταιρίστρια (<i>hetairistria</i>) –
Siglo III d.C.	Tertuliano*	<i>fricrix</i>
Siglo IV d.C.	Hermes Trimegistos* Fírmico Materno	<i>fricatrix</i> <i>virago</i>

Otro de los problemas a la hora de definir la palabra *tribas* es la interpretación que los textos antiguos hacen de ella. Este término fue utilizado por los escritores para referirse tanto a ambas componentes de la pareja, como únicamente a aquella que sería la parte activa y masculina de la misma. Normalmente tendió a utilizarse en este último sentido; es decir, empleando *tribas* para la designación de la mujer activa de las relaciones homoeróticas. En latín existió también el calco semántico *fricrix*, aunque esta palabra no fue tan utilizada; su primera aparición sería, como indica Martos Montiel (2007, 17), a principios del siglo III por Tertuliano, pero tendría un significado ambiguo. Un siglo más tarde aparecerá en el *Corpus Hermeticum* de Hermes Trimegistos. Otro vocablo que tuvo un uso reducido fue *virago*, que se halla únicamente en un pasaje de *Mathesis* de Fírmico Materno. Como señala Brooten (1996, 134-35) este término “appears in Firmicus Maternus as a Latin equivalent to *tribas* in Ptolomy and Vettius Valens”; es decir, este autor lo que hace es traducir *tribas* en sus fuentes por *virago*, que sería una mujer masculina.³² No obstante, para Martos Montiel esta palabra no tendría en sí el sentido de “lesbiana”, ya que frente a otros términos que indican a los hombres pasivos en las relaciones homoeróticas como *cinaedos* y *gallo*, *viraginem* requiere del adjetivo *libidinosam* para expresar un sentido similar (2007, 18).

Finalmente ἑταιρίστρια sería otro término que aparece únicamente en dos obras: una de ellas situada en un tiempo y un contexto muy anterior al que se presenta en esta investigación, el *Banquete* de Platón, que utiliza esta palabra para designar a las mujeres que mantenían relaciones homoeróticas femeninas. La otra obra en la que aparece este término sería en el *Diálogo de Heteras* de Luciano de Samosata, su aparición va

³² Este término está más profundamente desarrollado en Brooten (1996, 132-137) donde explica la relación de Firmicus Maternus y el homoerotismo femenino.

estrechamente unida a la isla griega Lesbos. El adjetivo *λεσβια* (*lesbia*) en la Antigüedad tenía el sentido gentilicio, “de Lesbos”, y no el de “lesbiana” como actualmente se entiende. Como señala Juan Francisco Martos Montiel (1996, 49; 2007, 15-16), la primera vez que se utilizó el gentilicio *lesbia* para clasificar a las personas que mantenían relaciones homoeróticas femeninas fue en un texto que data del siglo IX-X, escrito por un filósofo bizantino llamado Aretas. La mala fama que tuvieron las mujeres de Lesbos en la Antigüedad se basaba principalmente en su promiscuidad. Eran conocidas especialmente por practicar el sexo oral (*lesbiázein*), aunque posteriormente esta fama incluyó el homoerotismo femenino, debido seguramente a la mala reputación de Safo.

Conocer cómo los autores grecorromanos posteriores a Safo presentaron su vida y obra puede ayudar a medir la sensibilidad con la que se trató el homoerotismo femenino a finales de la República y principios del Imperio. La obra de la poeta de Lesbos tuvo una gran apreciación e influencia durante toda la Antigüedad, hasta el punto de que Platón la consideró la décima musa. Sin embargo, en esta época también hubo preocupación por su vida erótico-sexual, que fue valorada por un gran número de autores en términos de desaprobación (Brooten 1996, 29). Hay que llegar al siglo I a.C. para encontrar textos que se refieran a las relaciones que Safo mantuvo con otras mujeres; sin embargo, ya en la Atenas clásica se escribieron al menos unas seis comedias con el título *Safo*, “pero ni en los escasos fragmentos conservados de estas ni en las referencias posteriores se haya ninguna alusión a su condición de homosexual” (Martos Montiel 1996, 33), aunque como destaca Bernadette J. Brooten (1996, 34) la convirtieron en el blanco de sus chistes obscenos. En el siglo I a.C., el poeta latino Horacio utiliza la enigmática expresión *mascula Sapho*, que en el siglo III d.C. será explicada por Porfirio, un comentarista de este autor, subrayando que Horacio había utilizado la palabra *mascula* porque corría el rumor de que Safo había sido lesbiana.

Ovidio escribió en varias ocasiones sobre Safo, aportando su grano de arena, extendiendo la mala fama de la poeta. El texto más famoso procederá de las *Heroides* XV en la titulada “Carta de Safo a Faón”; esta epístola, que trata el amor trágico de la poeta por Faón, también recoge alusiones a las antiguas amantes de Safo, a las cuales rechaza. En este fragmento, por tanto, se presenta al personaje de Safo, que fue amante tanto de mujeres como de hombres, factor por el que Lisa Auanger (2002, 218) destaca que “Ovid’s Sappho may have been bisexual, having at one time loved a woman, at another time, a man”. Al mismo tiempo, argumenta que el lenguaje de este texto, hace

una comparación de las relaciones de Safo con sus amantes, de manera equivalente a la pederastia griega. De hecho, Juan Francisco Martos Montiel señala que “algunas poesías de Safo iban dirigidas a mujeres en un lenguaje similar al usado por los *erastai* con sus *eromenoi*” (1996, 35).³³

La biografía más antigua sobre Safo apunta a las críticas que sufrió por su inmoralidad, por sus costumbres desordenadas y por amar a otras mujeres (Brooten 1996, 35). En la época romana fueron varios los autores que acusaron a Safo por sus prácticas sexuales, que en su cultura y época estaban consideradas como no normativas, subrayando su falta de *pudor* y su lascivia. Algunos autores la relacionaron con la prostitución, como Séneca, que informa de que Dídimo, un gramático del siglo I a.C., había escrito un tratado sobre si Safo había sido una prostituta. Referencias parecidas hay en Horacio, Ovidio, Marcial o Taciano. Aunque como señala Juan Francisco Martos Montiel, Claudio Eliano intenta suavizar estos ataques que sufre la poeta informando que en realidad existían dos Safos: una prostituta y otra poeta (1996, 36). Otros autores inciden también más en el carácter homoerótico de la poeta, Plutarco y Maximo de Tiro comparan a Safo con Sócrates, conocido por su preferencia por los hombres (Brooten 1996, 35).

Tanto la obra como la imagen de Safo de Lesbos fue influyente en la Antigüedad; si bien su poesía fue reconocida y apreciada, su activa vida social, heterodoxa en su momento, pudo haber creado parte de los estereotipos que asociaban a las mujeres de Lesbos con la promiscuidad o con prácticas sexuales disidentes como el homoerotismo femenino. El mundo de Safo estuvo ligado a otras figuras, temas y motivos que fueron normalmente asociados a ella, como musas, Afrodita, Eros o los ritos matrimoniales. Estos motivos han sido tratados en la investigación realizada por Lisa Auanger (2002) señalando que podían estar asociados a la homosociabilidad femenina y al homoerotismo en general, donde las fuentes irían más allá de los textos escritos, indicando también referencias iconográficas.³⁴ Esta imagen proyectada de Safo de

³³ Sobre Safo de Lesbos, su poesía y la relación con sus alumnas hay una bibliografía muy extensa. La comparación de las relaciones homoeróticas de Safo con las relaciones pederásticas son un tema muy discutido por las investigadoras e investigadores que tratan el tema. La tendencia a comparar continuamente ambos tipos de relación supone una invisibilización para unas realidades que no estaban tan socialmente aceptadas en la Grecia antigua y que a priori no parecían tener un objetivo claro, como tenía la pederastia masculina que era convertir al joven griego en ciudadano de la polis.

³⁴ Las fuentes iconográficas han tenido una gran importancia en los estudios del homoerotismo femenino en la Grecia Antigua, ya que nos acercan un poco más a una realidad desconocida, generando espacios de transgresión como fueron los banquetes y los baños. Sin embargo, en Roma, a pesar de que se ha comenzado a investigar como el ya citado trabajo de Auanger (2012), queda aún mucho por hacer y sin duda podrían abrirse nuevos caminos para la investigación.

Lesbos pudo ser una herramienta útil que extendió los estereotipos de la promiscuidad sexual de las mujeres de esta isla, asociándolas con determinadas prácticas sexuales e incluso quizás con el homoerotismo femenino. En el siglo VI a.C. un texto que Anacreonte, poeta griego nacido en Teos (Asia Menor), dedica a una joven de Lesbos podría referirse al homoerotismo entre cortesanas en el contexto del banquete:

Otra vez Eros rubio
me echa el balón, llamándome
a jugar con la niña
de las sandalias;
Pero ella, -que es de Lesbos-
mi cabeza –está cana-
desprecia, y mira a otra
con ojos ávidos.³⁵

Los dos últimos versos son los más controvertidos, por la interpretación de “a otra”. Hay varias opciones de interpretación de este texto; en primer lugar podría referirse a que la hetaira está mirando la cabeza de un hombre joven y que, por contraste, no esté cana como la del autor. Otra hipótesis es la que mantiene Eva Cantarella (1991b, 120) señalando que “a otra” puede referirse a otra muchacha, otra cortesana que participa en el banquete y a la que la joven mira con ojos ávidos. Esta teoría está fundamentada en la fama homosexual de las mujeres de Lesbos. Sin embargo, Bruno Gentili señala que para los griegos de la época de Anacreonte, la fama de las mujeres de Lesbos no era la homosexualidad sino la *fellatio*, como se indicó anteriormente; por lo que para este autor “a otra”, sería la cabellera (pública) negra de otro de los huéspedes (Gentili 1973, 127).³⁶

Este texto, como vemos, deja aún muchas dudas en su significado total. No obstante, Eva Cantarella lo utiliza como un apoyo para explicar cómo el homoerotismo femenino, podría tener lugar entre las hetairas en algunos espacios de transgresión en la Antigua Grecia, como pudieron ser los banquetes, donde el ambiente erótico y homoerótico podría dar lugar a relaciones sexuales entre estas mujeres. El *Satiricón* de Petronio (siglo I d.C.) relata cómo dos mujeres, en un banquete organizado por Trimalción, bebían vino y se besaban. El relato señala que una de ellas, Fortunata, esposa del anfitrión era una ex-prostituta. La condición social de estas mujeres que

³⁵ Traducción extraída de Cantarella (1991b, 118).

³⁶ Esta misma tesis es propuesta también por Dover (1985, 191-192).

bebían vino y que habían llevado una vida desenfadada y lujuriosa, una de ellas habiendo sido trabajadora sexual, hacía inducir al lector la posibilidad de que este tipo de mujeres pudieran tener relaciones sexuales entre personas de su mismo sexo. En la Antigua Grecia, por tanto, existía, según nos describen los autores de la época, una relación entre el homoerotismo femenino y las hetairas. En las *Cartas de meretrices*, Alcifrón, contemporáneo de Luciano, introduce al lector o la lectora a una fiesta donde solo participaban mujeres, en particular hetairas, mientras bebían vino en un ambiente erotizado. Dos mujeres entablaron una discusión sobre cuál de ellas tenía mejor trasero comenzando a competir con movimientos eróticos y sensuales.

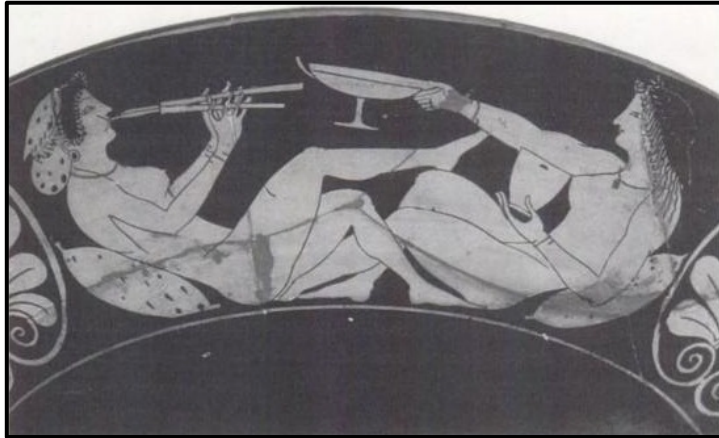
Por tanto, es comprensible que las cortesanas participantes en este tipo de banquetes, pudieran haber mantenido relaciones homoeróticas con sus compañeras, tanto como una vía de escape, porque no era un amor basado en un contrato, como por el ambiente homoerótico que se desarrollaba en dichos simposios. Además en las *Cartas de meretrices* de Alcifrón encontramos otro dato de gran interés, los banquetes en los que solo participaban mujeres y que pueden estar representados también en algunos vasos griegos. En algunas imágenes de estas cerámicas, se representan relaciones íntimas y cargadas de homoerotismo, como se observa en una hidria de figuras rojas procedente del museo de Múnich, el *Staatliche Antikensammlungen*, donde aparecen dos mujeres desnudas de cintura para arriba, reclinadas sobre unos cojines mientras parecen jugar al *kottabos*.



Hydria de figuras Rojas del Pintor Phintias. 510 a.C. Staatliche Antikensammlungen, Munich.

Otra imagen proveniente de una copa de figuras rojas de Oltos que actualmente está en del Museo Arqueológico Nacional de Madrid también destaca por representar un banquete en el que aparecen dos mujeres recostadas en el *triclinium* entrelazando sus

piernas, una de ellas toca el *aulos* mientras la otra sostiene una copa.³⁷



Copa de figuras rojas de Oltos. 520 a.C. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

Fue quizás a uno de estos banquetes de mujeres al que acudió Leena, una de las cortesanas que aparece en el *Dialogo de Heteras* de Luciano, que había sido contratada para tocar la cítara y que acabó manteniendo relaciones sexuales con la anfitriona, Megila y una amiga suya, Demonasa. Tras este primer encuentro, Leena se convirtió en la amante de Megila por regalos o dinero. La presentación que se hace de estos personajes se inicia con la indicación de su lugar de procedencia, que como veremos será reflejo de grandes estereotipos. Clonarion, una compañera de Leena le pregunta si son verdad los rumores, según los cuales Megila de Lesbos se ha enamorado de ella, a lo que la protagonista asiente. Megila es una mujer rica de Lesbos descrita por Leena como “terriblemente varonil”. Clonarion, que no acaba de entender a qué se refiere con esa expresión, a no ser que sea una “una hetera de mujeres (ἑταιρίστρια), pues dicen que en Lesbos hay tal tipo de mujeres, con aspecto de hombres, que no quieren tener experiencias con hombres, sino que se acercan a las mujeres como si fueran hombres” (Luciano *Dialogo de Heteras*. 5.2.1-4). También se hace referencia al gentilicio de Demonasa, la compañera de Megila, que es de Corinto y “de las mismas artes que Megila” (5.2.9-19). La pregunta sería plantearse a qué artes se refiere Leena cuando nos habla de Demonasa y sobre si hay una diferencia entre esta y Megila. Parece obvio que aquí se refiere al homoerotismo femenino; es decir el arte sería amar a otras mujeres, la descripción que hace de ambas es muy distinta la una de la otra como se verá posteriormente.

³⁷ Destaca la investigación de Nancy Sorkin Rabinowitz, “Excavating Women’s Homoeroticism in Ancient Greece: The Evidence from Attic Vase Painting” (*Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*), 1996. 106-167.

Describiendo a Megila como una mujer de Lesbos y a Demonasa como una mujer de Corinto, Luciano proporciona marcadores para guiar a su audiencia hacia el homoerotismo femenino. Ambos espacios geográficos llevan consigo implicaciones culturales que Luciano elegirá deliberadamente. Este hecho lleva a Shelley Haley a destacar que esta elección que realiza Luciano “reveals factors about Lucian’s audience, namely, the audience would have known the stereotypes about the sexual customs and attitudes of women from Lesbos and Corinth (...) Luciano could assume his audience had at least a passing familiarity with sexual relations between women, even if it were at the level of stereotype and popular fantasy” (2002, 296).

En un cierto punto de la obra, Megila decide mostrar su verdadera identidad como Megilo. Para definir la identidad del personaje se utilizan diferentes espacios geográficos que se caracterizan por tener comportamientos sexuales transgresores: Lesbos, Tebas y Esparta. Leena, ante la situación de incompreensión en la que se encontraba, intentó, a través de una serie de preguntas, saber quién era Megila/Megilo, comparándola con un travestido, un hermafrodito y finalmente con Tiresias el adivino de Tebas, que habiendo nacido mujer, se convirtió en un hombre. Cuando Megila toma la forma masculina de su nombre Megilo, Kate Gilhuly destaca cómo se alude al interlocutor espartano del mismo nombre que aparece en las *Leyes* de Platón. En esta obra de Platón aparece también la discusión sobre ciertas prácticas sexuales. La pederastia, práctica resaltada entre los espartanos y hecho por el cual utiliza a Megilos como interlocutor cuando se tratan cuestiones sobre el amor fuera del matrimonio, es entendida como parte del desarrollo histórico de una sociedad y creada por los primeros practicantes del placer llevada a cabo dentro de la institución del gimnasio. Platón no vio ninguna virtud en esta práctica en tanto que es necesario que uno de los hombres tome el lugar que le correspondería a la mujer. Se describe la heterosexualidad como lo natural que genera un equilibrio entre el placer y el producto. Platón hace un recorrido sobre la pederastia, identificando Esparta y Creta como las primeras comunidades que apoyaron la homosexualidad (Gilhuly 2006, 79-81). La imagen de Megila, por tanto, se va definiendo a través de la comparación con otras alteridades de diversos espacios geográficos.

Si Creta fue identificada como una de las primeras comunidades que apoyaron el homoerotismo, es en esta misma isla donde se desarrolla la historia de Ifis y Iante. Narrada por Ovidio en su libro IX de sus *Metamorfosis*, se integraría dentro del mundo mitológico. Ifis, como muestra la anterior protagonista, presenta un conflicto entre su

sexo biológico, identidad de género y orientación sexual. Si bien nació de sexo biológico hembra, nada más nacer su madre lo ocultó a todos diciendo que había nacido niño. Con los años fue prometida con Iante, una amiga suya. Ambas estaban enamoradas la una de la otra, pero Ifis veía su deseo como una monstruosidad, en tanto que Iante pensaba que era un hombre, cuando en realidad iba a casarse con una mujer. La importancia de esta ciudad en el contexto de la historia sirve para explicar un hecho poco común en una ciudad donde mitológicamente ya habían sucedido hechos poco comunes y que recordará en el propio texto Ifis: *Ne non tamen omnia Crete monstra ferat, taurum dilexit filia Solis* (Ovidio *Metamorfosis*. 735-736). Creta producía toda clase de monstruosidades, véase pues la relación de Pasífae, hija de Helios y esposa del rey Minos, con un toro, de la que nació el minotauro. Se presenta por tanto una historia que tiene lugar en un lapso espacio-temporal diferente al del autor.

Finalmente, Ifis consigue desposar a Iante gracias a la intervención de la diosa Isis, que lo transforma en un hombre. La intervención de esta diosa puede estar conectada, como sugiere Diane Pintabone (2002, 277), con los matrimonios femeninos asociados en el pensamiento Romano con Egipto, siendo un hecho conocido también por las lectoras y lectores de Ovidio, lo que explicaría la presencia de la diosa. Varias fuentes antiguas atestiguan el matrimonio entre mujeres en la antigüedad, destacando la región de Egipto: Clemente de Alejandría, el astrólogo Ptolomeo, Jamblico,³⁸ la Sifra o Luciano de Samosata.³⁹

Las imágenes culturales y estereotipos proyectados por los escritores antiguos sobre los diferentes lugares de la Hélade, pero también de otros territorios Egipto, se extienden también al conocimiento social de diversos personajes que los escritores utilizarían como un recurso retórico para aludir a un comportamiento o hecho específico. Este sería el caso de Filenis, relacionada con el homoerotismo femenino en tres textos: dos epigramas de Marcial (7.67; 7.70) y en los *Amores* de Pseudo-Luciano. Ambos autores utilizan la palabra *tribas* (Marcial) o *tribaké* (Pseudo-Luciano) y sus textos asignan a Filenis un rasgo muy masculino, como una caricatura despectiva. Marcial hace referencia a Filenis en dos de sus tres epigramas en los que el tema principal es el homoerotismo femenino. Ambos personajes, por tanto, harían referencia

³⁸ Martos Montiel (1990, 118-120) señala sus dudas al calificar al matrimonio que se narra en Jamblico como un enlace entre dos mujeres, ya que la traducción del texto sería muy forzada.

³⁹ Para el estudio del matrimonio entre mujeres en la Antigüedad destacar el trabajo de Alan Cameron (1998). También es importante la investigación de Bernadette Brooten (1996) donde da una gran importancia al estudio de los autores cristianos sobre el homoerotismo femenino en la Antigüedad, señalando a Clemente de Alejandría y la relación con los matrimonios entre mujeres (320-338).

a la misma Filenis que no solo es una tríbada, sino que es la “tríbada de las tríbadas”,⁴⁰ describiéndola, como indica Judith Hallet (1997, 262) en diversas actividades atléticas griegas y usando una serie de palabras helénicas como *harpasto* (jugar al balón), *haphe* (arena amarilla), *halteras* (pesas) o *palaestra* (palestra). El hecho de que ambos autores hablen de Filenis como una tríbada, caracterizada por sus actitudes y actividades masculinas, hacen suponer que son la misma Filenis.⁴¹ La utilización del nombre de este personaje como un recurso literario para aludir al homoerotismo femenino indica un conocimiento sobre su nombre y características, no solo a nivel literario, sino también social, ya que quienes lean el texto podrán descifrar el significado que implica la utilización de este nombre. Esta Filenis hará alusión seguramente a una famosa autora de un tratado o manual erótico de entre el siglo IV o II a.C., y quien, como señala Sandra Boehringer (2015, 374), sería particularmente conocida durante los siglos siguientes hasta el Imperio Romano.

En conclusión los autores grecorromanos refuerzan en sus obras los espacios ideales y transgresores que sustentan el orden social y simbólico. Los espacios ideales no respondieron al conjunto de la población, su identificación solo pertenecía a una pequeña parte de la sociedad romana, la aristocracia. Allí se desempeñaban las funciones ideales que debían cumplir tanto hombres como mujeres, los primeros situados en el foro, gobernaban la *urbs*, mientras que las mujeres en el interior de las casas se ocuparían de dar a luz a los futuros ciudadanos. Las mujeres en las *domus* no parecen haber estado segregadas en ciertas habitaciones, sino que los estudios actuales señalan la casa como un espacio flexible y multifuncional donde el flujo social podría haber ido cambiando dependiendo de múltiples factores como la hora, época del año, lugar geográfico, etc. La permeabilidad del espacio doméstico con la calle dependió de la accesibilidad, la entrada de personas foráneas a la casa dependía también del estatus socioeconómico y la relación que tuviera con los habitantes de la misma. Esto hace suponer que las mujeres no tuvieron que estar aisladas, sino que el contacto con otras personas de ambos sexos podría haber habitual. Este espacio no deja de ser, en parte, simbólico ya que no todas las mujeres pudieron permanecer en la casa. Muchas mujeres tuvieron que trabajar fuera del ámbito doméstico para poder mantener a su familia.

⁴⁰ Mart. Epigram. 7.70. *Ipsarum tribadum tribas, Philaeni,/recte, quam futuis, vocas amicam.*

⁴¹ Destacan los estudios de Sandra Boehringer (2007, 275-309; 2015a), quién ha estudiado en profundidad la figura de Filenis.

El otro espacio por excelencia reservado a las mujeres, fueron los templos. A pesar de que eran lugares extramuros de la casa, seguían siendo espacios interiores, de aislamiento y que indicaba una de las características de las matronas: la *pietas*. Gran parte de los templos dedicados a diosas y a los cultos femeninos se erigieron fuera del centro, en la zona suburbana y al exterior del *pomerium*, es decir, en los márgenes, lugar donde se situaban las mujeres en la religión pública romana, de la que pudieron participar pero con limitaciones.

Las fuentes antiguas no describen solo lo “ideal” sino también aquello que puede hacer peligrar el orden social romano, lo “transgresor”, las personas antagonistas de sus obras y los espacios en los que se sitúan. Los autores romanos tuvieron una tendencia a considerar las prácticas sexuales no normativas como algo ajeno a su cultura, la identificación de esta práctica con lo “no romano” muestra la visión que la sociedad romana tuvo sobre las personas extranjeras, en este caso sobre las griegas. La utilización del lenguaje del “Otro” como un recurso para identificar estos actos y nombrar a las personas que los realizan supone un alejamiento con la realidad de Roma. La relación del homoerotismo femenino con Grecia se refuerza con la utilización de gentilicios de Islas como Lesbos o Corinto, o referencias a otras ciudades como Esparta o Tebas, así como las relaciones con Safo o Filenis. Esta relación es más simbólica que real, a pesar de que en la Grecia Arcaica si parece que hubo, en determinados lugares, prácticas de homoerotismo femenino sancionadas por la sociedad; los autores grecorromanos pudieron haberlas utilizado para hablar de un hecho particular que les preocupaba quizás ante el aumento de poder económico y social que consiguieron las mujeres desde finales de la República.

III. 1. El origen de la tríbada: del mito a la ciencia

La *tribada* surge durante el Imperio Romano como una nueva identidad fuertemente criticada por la literatura masculina de esta época. Su aparición puede estar estrechamente relacionada con los nuevos modelos femeninos que se habían originado desde finales de la República, creando de esta manera un personaje, real o ficticio, que indique las consecuencias de esta mayor “libertad” de la que gozaban las mujeres. Es decir, a través de las tríbadas, los autores grecorromanos pudieron reflejar su preocupación por las conductas “desviadas” que habían comenzado a extenderse por la sociedad. El origen de estas mujeres transgresoras y las prácticas sexuales que mantenían fueron descritas por la mitología y las fuentes paraliterarias. Tanto el mito como la ciencia en la Antigüedad son utilizados para explicar la realidad, pero también para construir y mantener realidades de acuerdo con una ideología, doctrina o poder dominante.

III.1.1. La creación de las *tribades* y el error de Prometeo.

Son las Fábulas de Fedro (primera mitad del siglo I d.C.) la fuente en que aparece por primera vez el término *tribas*, concretamente en la número 4.16. En este texto, el autor intenta explicar el origen de las tríbadas como un error cometido por Prometeo, a partir de esta equivocación surgirían personas mal sexuadas, algo que tendría consecuencias tanto en su cuerpo como en su mente y, por ello, también en su comportamiento. En su relato de la creación de las *tribades*, Fedro las contrapone con los *molles mares* en primer lugar:

Otro preguntó qué disposición de la naturaleza había engendrado a las lesbianas (*tribadas*) y a los hombres afeminados (*molles mares*); el viejo lo explicó: ‘El mismo Prometeo, creador de un pueblo de arcilla que se rompe en cuanto tropieza con la Fortuna, había modelado por separado durante todo el día las partes naturales (*naturae partis*) que el pudor oculta con el vestido, para poder adaptarlas luego a sus cuerpos respectivos; entonces inesperadamente fue invitado a cenar por Líber; tras inundar allí sus venas de abundante néctar, regresó tarde a su casa tambaleándose. Así, con el cerebro embotado y confundido por su ebriedad, colocó sexo de mujer a cuerpos masculinos (*implicuit virginale generi masculo*) y miembros de varón a mujeres (*masculina membra applicuit feminis*). Por eso ahora el placer se disfruta con depravada (*pravo*) alegría’ (Phaedr., 4.16).

El anciano que se identifica con Esopo es el encargado de explicar la naturaleza de dos grupos sociales marginales relacionados con prácticas erótico-sexuales no normativas: las *tribades* y los *molles mares*. Fedro crea un paralelismo entre estos dos grupos en un mito en el que Prometeo creaba los genitales –en el texto llamados *naturae partis*– por separado, para después unirlos a sus cuerpos correspondientes. Sin embargo, la operación se trastocó cuando el titán, ebrio, colocó los genitales masculinos y femeninos en los cuerpos contrarios.

Si se entiende la organización sexual romana en términos de penetración a partir del binarismo activo/pasivo-a, estas nuevas mujeres creadas por Prometeo cumplirían una función activa en la relación, ya sea porque, como interpreta Hallet (1997, 257), disponían de un falo con el que ejecutar esta acción, o bien como una interpretación simbólica de las mujeres activas en la sociedad romana. Este mito puede tomarse asimismo como una forma de explicar la posición sexual pasiva de algunos hombres. Cabe destacar que tanto hombres como mujeres se encuentran representados en este texto en posiciones igualitarias, a pesar de que el homoerotismo masculino tenía cabida en las posibilidades sexuales romanas, mientras que el femenino se mantendría al margen de toda categorización, ya que no se comprendían las relaciones sexuales sin la existencia del falo. Por ello es reseñable que en este mito ambos se representen al mismo nivel, aunque de forma negativa. Sandra Boehringer (2007, 263) muestra cómo la utilización del adjetivo *pravus* implica tanto el punto de vista físico como moral, es decir, este adjetivo que en la traducción significa “depravada” se refiere al punto de vista moral de los actos, pero otro de sus significados sería “malformación, deforme o contrahecho”. De esta manera, el adjetivo indirectamente hace referencia al error cometido por Prometeo desde el punto de vista físico, que conlleva una actitud negativa: el cambio de los genitales comporta una inversión de la posición sexual del sujeto y, por tanto, de poder.

Judith P. Hallet (2002, 256) plantea cómo Fedro mediante este texto presenta una distanciamiento de la realidad romana a través de la helenización y el anacronismo, situando el mito en el pasado remoto de Grecia, donde además las mujeres serían portadoras de órganos sexuales masculinos, lo que potenciaría aún más la disociación entre las *tribadas* y el mundo contemporáneo del autor. Por ello, es significativa la creación del mito situándolo en un pasado lejano para explicar la formación de dos grupos de personas cuya representación tiene un carácter negativo, en tanto que invierten el orden social romano, representado en su sexualidad, pero también generan

la posibilidad de creación de cuerpos diversos y una fluidez entre el sexo y el género. En el texto se muestra la importancia simbólica que tienen los genitales en el imaginario social, ya que a través de ellos las *tribades* y *molles mares* dirijan su forma de actuar, de nuevo integrados en la dicotomía activo/pasivo.

III.1.2. Artemidoro: las relaciones sexuales en los *Oneirokritiká*

Si a través de los mitos se pretendía explicar y justificar la realidad, como un reflejo de la organización heteropatriarcal esclavista, en la misma medida el mundo de los sueños constituye, como indica María Amparo Pedregal (2014, 35), “parte de la realidad analizada, y a la vez, se inserta en el ámbito de la re/producción ideal –ideológica– de esa sociedad dada; y porque nadie vive, ni sueña, al margen de las superestructuras de re/presentación”. Si bien parece que a través de los sueños se puede lograr lo imposible, Artemidoro de Éfeso puso de manifiesto que los sueños también tienen sus consecuencias, siendo nefastos para aquellas personas que transgreden las normas sociales, y beneficiando a quienes las mantienen. La explicación que realiza de los sueños se sustentará en los poderes de opresión.

Artemidoro de Daldis escribirá en el siglo II d.C. un gran tratado de oniromántica, formado por cinco libros, a través del cual quería mantener para la posteridad los conocimientos sobre esta disciplina y enseñar a predecir los resultados de sueños alegóricos. Para poder interpretarlos se debían tener en consideración seis factores: naturaleza, ley, costumbre, ocupación, nombre y tiempo; de manera que si un sueño sigue estos elementos, será en su mayoría favorable; en el caso contrario, sería un sueño negativo y desfavorable (Brooten 2006, 178; Pedregal Rodríguez 2014, 38). El sistema que el autor utiliza para clasificar los sueños es un reflejo de las normas socioculturales vigentes en la época, como muestra a través de las personas protagonistas de su obra. Aunque la mayoría de los sujetos suelen ser varones libres, Artemidoro incluye también a protagonistas de sexos, edades, y estatus socioeconómicos y jurídicos diferentes de los ejemplos obtenidos de sus numerosos viajes por todo el Imperio Romano. El método empírico fue muy importante en su obra, pues según el autor la oniromancia no debía basarse solo en el estudio de los textos precedentes.

Los sueños sobre relaciones sexuales se categorizaron en tres tipos: natural (legal o convencional), ilegal o no convencional (*para nomos*), y contra natura (*para physin*). En la primera categoría se integran las relaciones sexuales entre el hombre y la

esposa, amante, trabajadora sexual, otras mujeres conocidas y no conocidas, y personas esclavas (tanto mujeres como hombres); este grupo también se constituye de las relaciones homoeróticas entre dos hombres (activos y pasivos) y la masturbación entre dos hombres. La segunda categoría se compone sobre todo del incesto –con el hijo o la hija, con la hermana o el hermano, o con la madre–, penetrar a un amigo y la felación. La categoría *para physin* incluye la masturbación de un hombre a sí mismo, besar su propio falo, practicarse una felación, las relaciones homoeróticas femeninas (tanto de manera activa como pasiva) y las relaciones sexuales con las divinidades, con personas muertas o con animales.

Entre todos los ejemplos que expone Artemidoro solo aparecen dos sueños femeninos, el primero es una relación heterosexual integrada en el primer grupo: “ser poseído por algún conocido resulta un presagio ventajoso para la mujer, según quien fuere el protagonista” (Artem., 1.78). Bernadette J. Brooten (1996, 179) señala que la utilización del verbo poseer (*peraino*) aparentemente significa penetrar, de esta manera asume que el hombre será activo, mientras que la mujer será pasiva. El otro sueño femenino es una relación homoerótica que estará integrada en la categorización *para physin*:

En el caso de que una mujer posea a una persona de su mismo sexo, compartirá sus propios secretos con su compañera. Y si a esta la desconoce, emprenderá insensatas iniciativas. Si ella es el elemento pasivo, se separará del marido o se quedará viuda. También recibirá las confidencias de su pareja en no menor medida. (Artem., 1.80)

De todos los casos vistos de homoerotismo en general, solo el femenino se presenta *contra natura*, mientras que el masculino se divide entre lo natural y legal, y lo no convencional. De nuevo Bernadette J. Brooten (1996, 182) subraya una interesante teoría sobre las relaciones sexuales y las jerarquías de poder, situando las que tienen lugar dentro del matrimonio en el centro de lo natural y legal, el resto implican una jerarquía social desigual, ya sean naturales o contra ley. Quizás por este hecho, las relaciones homoeróticas entre dos amigos se integran en la categoría *para nomos*, en tanto que al tener un mismo estatus, la idea de poder someter a un amigo sería establecer una jerarquía no existente entre ambos.

Las diferentes relaciones sexuales que se presentan para el hombre abarcan, además del género, otros factores como la edad, situación socioeconómica o estatus, que influyen en la descripción y en la connotación positiva o negativa de las relaciones y la jerarquía de poder que se establece entre ellas. En las relaciones homoeróticas

femeninas estas clasificaciones no existen, únicamente se habla de “mujeres” en general, lo que hace evidente la escasa importancia que se le prestaba a la mujer en la sociedad antigua. El hecho de que la alusión a las mujeres como tal les asignase a todas la misma condición conlleva entonces que no se produjera una jerarquía entre ellas. Sin embargo, las realidades que acompañan al homoerotismo femenino en la categorización *contra natura* son muy dispares, excediendo incluso lo humano. Las relaciones sexuales que tenían lugar entre dos mujeres se contraponían con las que mantenían dos amigos en que estos, como hombres, tenían la opción de penetrar, ya que tenían el elemento imprescindible para que se diera tal relación sexual, el falo, del cual la mujer carece. A pesar de esto, Artemidoro explica esta interacción en términos de penetración activo/pasivo. Deborah Kamen (2012, 26) vincula el verbo *peraino* que se había traducido por penetrar, con el sustantivo *peras* (fin), según la autora “does not refer to a specific sexual act, but must to be instead mean something like ‘bring to fulfillment’ (i.e., bring to orgasm)”. Es decir que una mujer tenga un orgasmo con otra sin la penetración y, por tanto, tal y como considera esta autora, “innatural” significaría “culturalmente ininteligible”. La consideración del homoerotismo femenino como *contra natura* se refleja también en la astrología, donde autores como Claudio Ptolomeo o Fírmico Materno plasmarían su visión moralista en los resultados de sus observaciones astrológicas.

III.1.3. La ciencia astrológica

La ciencia astrológica se preocupó de la etiología del homoerotismo femenino, proporcionando diversas explicaciones que se fundamentaban en la interpretación del movimiento de los astros y los planetas, así como de su influencia en ciertos comportamientos erótico-sexuales de las personas. La astrología contiene gran cantidad de referencias a las relaciones sexuales no normativas, entre ellas el homoerotismo femenino, aunque en numerosas ocasiones se presenta como una contraposición al masculino. La astrología refleja y ayuda a mantener los valores heteropatriarcales romanos, las normas de género y la conducta sexual normativa. En la actualidad esta ciencia se integra dentro de las prácticas mánticas, pero en la Antigüedad fue considerada como la parte práctica de la astronomía, ejerciendo una gran influencia en la religión y en otras disciplinas como la filosofía o la medicina.

En concreto, una de las funciones principales de la astrología fue entender los comportamientos humanos y hacer predicciones sobre estos a través de la observación

del cielo y la configuración de los planetas y los astros. Los astrólogos grecorromanos conocían cinco planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) y dos luminarias (Luna y Sol), tenían una visión del universo redondo y geocéntrico. Las nociones teóricas de la astrología son muy complejas y varían dependiendo del astrólogo.⁴²

Claudio Ptolomeo fue uno de los astrónomos y astrólogos más importantes de la Antigüedad. En su obra *Tetrabiblos*, del siglo II d.C., menciona el homoerotismo femenino en el Libro III,15, donde trata las “enfermedades del alma”. En este apartado, el autor distingue entre las enfermedades de la parte intelectual del alma y las de la llamada sensitiva, en esta última se incluyen el homoerotismo femenino y masculino. Cristóbal Macías Villalobos (2006, 235) indica que en este texto los astros que se deben tener en cuenta son Venus, Marte y las luminarias (Sol y Luna).

Si las luminarias transitan solas en los signos zodiacales masculinos, los hombres exceden de virilidad, mientras que las mujeres desviarán su naturaleza y conseguirán comportamientos masculinos y más enérgicos. Si Marte y Venus, uno de ellos solo o ambos, están en posiciones masculinas. . . [L]as mujeres, por su parte, disolutas en las relaciones contra natura (*para physin*) provocarán con la mirada y serán las llamadas tribadas –τριβάδες– (Ptol., *Tetr.*, 3.15.8)⁴³.

En el III. 15. 9 estas *tribades* “tendrán relaciones con mujeres asumiendo la parte del hombre”, si Venus está en posición masculina estas mantendrán su comportamiento oculto, pero si, por el contrario, es Marte el que está dicha situación, no conocerán inhibiciones y lo harán público teniendo como esposa a la mujer con quien tienen relaciones. Incluso siendo una práctica no normativa, la manifestación en público de una relación erótico-sexual y/o afectiva entre dos mujeres tenía una connotación más negativa, en tanto que las protagonistas de las relaciones no se mostrarían avergonzadas de sus actividades.

Lo interesante de estos textos de Ptolomeo es la contraposición constante en las relaciones activo-a/pasivo-a, ya que cuando las luminarias o los planetas están en posiciones masculinas, los hombres destacan por sus relaciones heterosexuales y normativas, donde incluso exceden la virilidad cometiendo adulterio y realizando prácticas sexuales perversas, que sin embargo son vistas como relaciones sexuales naturales porque serán el sujeto activo de la relación y por tanto mantienen el rol sexual asignado a su género. Por el contrario, las mujeres que aquí se presentan son las tribadas que tienen relaciones *contra natura* con comportamientos masculinos, incluso

⁴² Para una descripción sobre algunas nociones teóricas básicas sobre la astrología antigua consultar el texto de Cristóbal Macías Villalobos (2006).

⁴³ Traducción propia del Italiano.

asumiendo la parte del hombre en la relación sexual con una mujer, es decir, tomando el rol activo. En contraste, si las luminarias o los planetas están en posiciones femeninas, lo anterior se invierte y los hombres pasan a tener relaciones *contra natura*, siendo afeminados, pasivos en relaciones con otros hombres y ejerciendo la prostitución, mientras que las mujeres tendrán relaciones heterosexuales. De esta manera, como subraya Bernadette J. Brooten (1996, 128), para Ptolomeo la actividad y pasividad son más importantes que la masculinidad o feminidad biológica.

Otro autor, Julio Fírmico Materno compuso en el 334 d.C. *Mathesis*, donde presta una gran atención a las conductas sexuales transgresoras, con una visión más moralista incluso que la de Ptolomeo. En varias partes de su obra, se presentan las relaciones erótico-sexuales entre mujeres siempre desde un punto de vista negativo y normalmente en contraposición, al igual que había hecho Ptolomeo, con los afeminados *cinaedi*, que ejercen la posición sexual que correspondería al género femenino, es decir la pasividad. En el libro III, 6, 15 se señala a algunas mujeres que “se unirán, impuras e impúdicas, por placer con otras mujeres”, pero también hay otras que “imitarán siempre los actos de los hombres” (III, 6, 20). Es en este texto cuando aparece el término *viragines* como mujeres masculinas, un término muy significativo y que podría ser un sinónimo de *tribas*. En el libro VII. 25 se pueden señalar varios pasajes que hacen referencia al homoerotismo femenino, pero en este caso con unas características específicas, ya que en algunas ocasiones las mujeres con comportamientos viriles se relacionan con la esterilidad (VII. 25. 4-5) o se presentan conjuntamente con la prostitución (VII. 25. 7. 9. 11).

La crítica al homoerotismo, y en particular al femenino, está muy presente en estos textos cuyas obras perpetuaron la visión patriarcal de la sociedad, sancionando las relaciones heterosexuales, y situando en los márgenes las conductas sexuales no normativas, como las relaciones erótico-sexuales entre mujeres. Estas fueron consideradas *contra natura* y pudieron ser imaginadas como una “caricaturesca reproducción de las relaciones heterosexuales” (Cantarella 1991b, 220), lo que reflejaría esa jerarquía actividad/pasividad desde la perspectiva falocéntrica, o bien como ininteligibles ante la falta del falo, lo que hará que la protagonista del próximo texto analizado, Ifis, conciba su deseo como algo monstruoso.

III.2. Entre cuerpo y mente: las contradicciones del género

Si el origen del homoerotismo femenino iba ligado a una transgresión del comportamiento social y sexual, como subraya la fábula de Fedro y la *ciencia* astrológica, además de su concepción como una enfermedad sensitiva del alma y como un hecho innatural, la literatura grecorromana creará también modelos que, si bien parecen subvertir los roles de género, en realidad perpetúan una jerarquía social a través de la creación de personajes no normativos. Dos de estos personajes son Ifis y Megila, creados por Ovidio y Luciano, respectivamente, en los que se plasma la construcción sociocultural del género y su influencia en el sexo biológico, pero también la importancia de la organización sexual romana, donde se conciben las relaciones homoeróticas femeninas como algo incomprensible, inconcebible para una sociedad falocéntrica en la que el falo, símbolo de virilidad, debía estar presente en todas las relaciones sexuales: “sin el falo no hay sexo”.

Los dos textos analizados han sido tratados con profundidad en los últimos años por varias autoras con investigaciones muy innovadoras,⁴⁴ ya que examinan los textos a través de la teoría feminista, *queer* y pomosexual,⁴⁵ que intentan romper con las diferencias binarias jerárquicas impuestas en la sociedad: hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, etc. También integran nuevos conceptos, como el de performatividad aportado por Judith Butler para describir el género como la repetición reiterada de actos coercitivos y a través de los cuales se valida el sistema patriarcal y el propio género. En palabras de Judith Butler (2002, 64-65): “Performatividad es reiterar o repetir las normas mediante las cuales nos constituimos: no se trata de una fabricación radical de un sujeto sexuado genéricamente. Es una repetición obligatoria de normas anteriores que constituyen al sujeto, normas que no se pueden descartar por voluntad propia”. Este concepto sirve para analizar la perpetuidad de género en estas obras y destacar aquello que es sancionado o no por la sociedad a través de la descripción de Ovidio y Luciano.

⁴⁴ Diane T. Pintabone (2002), Shelley Haley (2002), Kate Gilhuly (2006), Sandra Boehringuer (2007; 2015b), Deborah Kamen (2012) y Ruby Blondell (20014).

⁴⁵ La intención de Shelley Haley (2002) es aplicar la “theory of ‘pomosexuality’” en el texto *Dialogo de Cortesanas* de Luciano que se analizará. La autora define esta teoría “like poststructuralist and postcolonial feminist theory, unpacks binary oppositions and problematizes the supposedly universal subject of queer discourses. It makes its central focus the instability of identity and the gap of dis-identification” (Haley 2002, 288).

III.2.1. Ifis y la performatividad de género⁴⁶

Ifis es la protagonista de una de las historias que narra Publio Ovidio Nasón en el Libro IX de las *Metamorfosis*, una historia que se integra dentro del mundo mitológico y que Deborah Karmen indica como “the sole mythological account of female same-sex desire, not only in Ovid but in all of classical literature” (Karmen 2012, 21). Esta indicación de la autora, sin embargo, tiene que ser matizada, ya que hay algunas otras historias adscritas a lo mitológico que podrían hacer alusión al homoerotismo femenino, como se observa en esta misma obra de Ovidio, en el Libro IV, donde narra la historia de la transformación de Júpiter en Diana con el objetivo de poder acercarse a Calisto (Sandra Boehringer 2014, 155; 2007, 223-232); otra referencia mitológica será compuesta por el fabulista Fedro, quien narra, como fue anteriormente explicado, el origen de las *tribades* a través del error de Prometeo. Es cierto que quizás la historia de Ifis y Iante sea la única que relate una relación homoerótica femenina más explícita, suscitando, de esta manera, una gran cantidad de investigaciones que durante los últimos diez años se centraron en comprender los conceptos que Ovidio y/o la sociedad romana tenían sobre el género y la sexualidad (Karmen 2012, 22).

Ovidio narra la historia de Ifis (Ov. *Met.*, IX. 666-798), un personaje que parece debatirse entre su sexo biológico, su género y su deseo sexual, un conflicto que desembocará en la intervención de un elemento externo, en este caso la diosa Isis, para transformar su cuerpo y poder normativizar su relación con Iante.⁴⁷

La historia se sitúa geográficamente en Creta: Ligdo, el padre de Ifis, era de condición libre pero humilde, por ello cuando Teletusa, su mujer, quedó embarazada, Ligdo tomó la decisión de quedarse con el bebé si era varón o de matarlo si era mujer. Esa noche a Teletusa se le presentó la diosa Isis en sueños y le indicó que abandonase aquello que le había encargado su marido, criando aquello que alumbrara, independientemente del sexo. Cuando la mujer dio a luz a una niña ordenó que la criaran afirmando que era un niño; solo la nodriza sabía del engaño, así Ligdo, creyendo que era niño, lo llamó como a su abuelo: Ifis, un nombre que era común para los dos sexos. Cuando Ifis cumplió 13 años, su padre decidió que era hora de que desposara a una mujer y la prometió con Iante, de la misma edad que Ifis. Ambas habían sido

⁴⁶ Este epígrafe se desarrolló inicialmente en un trabajo final para la materia Teoría Feminista del Master Erasmus Mundus en Estudios de Mujeres y de Género (GEMMA) con el título: *Las Metamorfosis* de Ovidio a través de la teoría *queer*: la historia de Ifis.

⁴⁷ Ver anexo I. Se han incluido en el anexo el texto de Ovidio y el que se analizará posteriormente de Luciano, debido a la importancia que tienen en el análisis de este trabajo y por su extensión.

compañeras de juegos y de enseñanza en la escuela, ahora estaban comprometidas y también enamoradas, se deseaban pasionalmente. Iante esperaba con ansias el matrimonio, creyendo que Ifis era un hombre. Sin embargo, Ifis tenía una gran angustia, a pesar del amor que sentía por Iante, al final se conocería el engaño, comprometiéndose en una relación que no sabía cómo consumir ya que ambas eran del mismo sexo; un día antes de la boda, madre e hija se dirigen al altar a suplicar ayuda a la diosa Isis. Finalmente, la protagonista se transforma en un muchacho y al día siguiente puede desposar a Iante.

Personajes y performatividad

Ovidio en las *Metamorfosis* describe la jerarquía que sustenta el orden social y simbólico romano a través de las relaciones de poder entre la naturaleza, los dioses, los seres humanos y los animales, en las cuales se integrarán las protagonistas de esta narración. Diane Pintabone (2002) estudia la forma en la que Ovidio describe el homoerotismo femenino, subraya la importancia de señalar cómo desde la creación del mundo (*Ov. Met.*, I.) se genera una jerarquía de poderes en la que los dioses estarán por encima de los humanos y estos sobre el resto de criaturas, y donde la mujer se encontraría en una posición de inferioridad respecto al hombre. La relación de poderes que se ejercen influye en las consecuencias que sufren los personajes de las *Metamorfosis*, que dependiendo de sus comportamientos pueden ser castigados o premiados, por tanto, se pretende mantener el orden social, sancionado por el autor, y en el que la construcción de género estaba basada en una serie de normas socioculturales que “operan exigiendo la encarnación de ciertos ideales de feminidad y masculinidad, que van casi siempre ligados a la idealización de la unión heterosexual” (Butler 2002, 65). De esta manera, y como se vio anteriormente, el pensamiento romano concebía al hombre como garante del acto y la palabra, mientras que la mujer debía ser fiel y sumisa, permanecer en la pasividad y dar a luz a los futuros ciudadanos romanos a través del matrimonio y las relaciones heterosexuales.

La mayoría de los personajes del texto analizado actúan de manera que cumplen con las normas de su género: Ligdo es el hombre que toma la palabra y lo que él dice se debe convertir en una acción, que es realizada no por la voluntad que posee el sujeto, sino por el poder que la tradición romana concede al sujeto masculino, el *pater familias*, como fuente de autoridad que puede decidir incluso sobre la vida o la muerte de sus descendientes. Teletusa se aproxima al ideal normativo de género al que, como las demás personas, nunca podrá llegar plenamente. Ovidio la destaca como buena madre y

esposa, un modelo de matrona romana, donde la *pietas* juega un factor muy importante en la historia, señalando su devoción hacia los dioses y en especial a la diosa Isis. Su comportamiento es pasivo ante la decisión que toma su marido, no actúa intentando desobedecerle, únicamente la aparición de la diosa Isis implica un cambio de conducta, no procedente de la propia Teletusa sino del poder que representa una divinidad que jerárquicamente es superior a Ligdo, y por tanto a quien debe obedecer. Esta acción no conlleva una sanción social porque la diosa es jerárquicamente superior a la autoridad del marido y, por tanto, es a ella a quien debe obedecer. Iante es otro personaje que, a pesar de que apenas aparecen en el texto, sigue las normas de su género ya que no actúa ante el deseo que siente por Ifis, sino que espera impaciente al matrimonio para poder estar con ella y consumir su relación.

Finalmente se llega a la protagonista, Ifis, que se nos presenta en una encrucijada entre su sexo biológico, su género y su deseo sexual. Ifis nació de sexo biológico femenino, fue criada como a un niño, ama a otra chica y no ve una solución viable a su boda. Desde incluso antes de su nacimiento, el destino de Ifis, dependiendo de su sexo, ya estaba claro: si nacía de sexo biológico femenino estaría destinada a la muerte. Esta decisión de su padre, Ligdo, hace pensar que el sexo biológico se ve influido por las normas socioculturales de la época, es decir, un cuerpo en sí no existe, sino que tiene que adquirir un género para poder volverse inteligible (Durán Almarza 2013, 227), y esa obtención del género viene prefigurada incluso antes del nacimiento del propio ser. Un cuerpo es leído nada más nacer, lo que implica que inicie un proceso de construcción a través de diversos mecanismos, los cuales configura el poder dominante para establecer los géneros. En este sentido “la distinción entre sexo y género no existe como tal, puesto que la configuración sexual de los cuerpos se halla siempre medida por los valores socio-culturales en los que se inscriben dichos cuerpos” (Durán Almarza 2013, 227).

A pesar de haber nacido de sexo biológico femenino, la madre protege a Ifis siguiendo los consejos de la diosa, criándola como si fuera un niño según los estándares de masculinidad de la época. Aunque fue educada como un hombre, Ovidio siempre la presenta tratándola en femenino, incluso cuando le da la palabra a la propia protagonista, ella misma se trata en femenino. No se puede asegurar la identidad de género de este personaje, dado que está inventado por el autor y solo habla a través de él, no tiene testimonio propio. En el relato, el conflicto no parece surgir hasta que Ifis es prometida con Iante, a partir de este momento la protagonista comienza a cuestionar su cuerpo y su deseo, ante la posibilidad de mantener relaciones sexuales con otra mujer,

Iante, de la que estaba enamorada y quien no sabía de su engaño. El comportamiento de Ifis está basado en los estándares sexuales romanos que diferencian entre activo/penetrador y pasiva-o/penetrada-o. La posibilidad de que las mujeres pudieran mantener relaciones sexuales con otras mujeres no tenía cabida en este esquema, basado en el falo como elemento organizador sexual e imprescindible en la relación.

No obstante, fue criada como un hombre, su comportamiento sigue los esquemas reservados para la mujer romana, es decir, se presenta como una persona de actitud pasiva que no actúa frente al deseo que siente por Iante. A su vez, dado que Ifis no entendía el sexo sin la penetración y sin el elemento activo que pudiera realizarlo, en el relato no expresa una preferencia, en el caso de que pudiera poseerlo, respecto a si sería ella la “penetradora” o sería Iante:

Aunque confluye aquí la inventiva del mundo entero, aunque Dédalo regresara aquí volando con sus alas de cera, ¿qué va a hacer? ¿Me va a convertir de doncella en muchacho con su ingeniosa técnica? ¿Te va a transformar a ti, Iante? ¿Por qué, Ifis, no fortaleces tu alma y te recuperas a ti misma, y arrojas esos ardores necios y desprovistos de razón? Mira lo que has nacido, a menos que te engañes también a ti misma, y aspira a lo que te es lícito, y ama lo que debes amar siendo hembra. (Ovidio *Metamorfosis.*, IX. 741-748)

Ifis subraya que al tener un sexo biológico femenino “natural”, ella estaría en posición pasiva y receptora, lo cual es otro de los motivos por los que esta cumple con el comportamiento esperado de las mujeres. Parece pues, como señala Diane Pintabone (2002, 276), que Ovidio sugiere que Ifis nació como hembra, tiene atribuido un género masculino, pero su identificación y sus actos son propios del género femenino. Este comportamiento, que el autor considera legítimo, hace que finalmente Ifis y su madre puedan solucionar la situación un día antes de la boda, ante la intervención de Isis convirtiendo a Ifis en un hombre a todos los efectos. La descripción que realiza Ovidio de la “metamorfosis” de Ifis es sobre todo física, externa, visual:

Conforme camina la madre, va Ifis a su lado acompañándola con pasos mayores de lo que acostumbraba, y no subsiste la blancura de su rostro, y sus fuerzas van aumentando, y su misma fisionomía es más enérgica, y más corta la longitud de sus cabellos, ahora en desorden, y dispone de mayor robustez que la que tenía siendo mujer. ¡Porque tú, que hace un momento eras mujer, eres un muchacho! (Ovidio *Metamorfosis.*, IX. 786-791)

La transformación física de Ifis subraya la importancia del cuerpo como un elemento que genera un primer contacto para situarnos según los cánones normativos. Esto da lugar a una pregunta: ¿Cómo sería leído el cuerpo de Ifis antes de la

transformación? “El atavío era de niño; el rostro, tal, que lo mismo se atribuía a una niña que a un niño, ambos resultaban hermosos” (712-713). Se interpela a su vestimenta para configurar la construcción de género masculino de Ifis, mientras que tanto su nombre –que como se describió anteriormente era común tanto para hombres como para mujeres– como su rostro era fluidos entre los géneros, sin una expresión que caracterizara su masculinidad, como la definición de una persona prepúber. Por ello la transformación de Ifis podría reflejar el paso de la infancia/ adolescencia a la vida adulta, configurando los cánones normativos en su cuerpo una vez transformado, adquiriendo la imagen de un hombre modelo ideal. El discurso de Ovidio con respecto a Ifis cambia posicionando al recién constituido muchacho en una actitud activa frente a su esposa: “el joven Ifis entre en posesión de su Iante (*portiturque sua puer Iphis Ianthe*)”.

Ovidio, en sus *Metamorfosis* presenta personajes que mantienen o transgreden estas relaciones de poder; el caso de Ifis se puede confrontar con la historia anterior, que describe la relación pasional y amorosa que sentía Biblys por su hermano Cauno (Ov. *Met.*, IX. 454-665), que llevará a la protagonista a enloquecer y finalmente a ser consumida por las lágrimas, transformándose en una fuente. Biblys lleva su deseo pasional de incesto, que Deborah Kamen (2012) indica como natural pero no convencional según propone Ovidio, a sus más altas consecuencias, porque no se opone a ese deseo, si no que actúa para conseguirlo, es decir, su comportamiento es contrario al que se esperaría de una mujer, pues rompe los cánones de pasividad y se deja llevar por la pasión.

La historia de Ifis se introduce a través de la unión de ambos acontecimientos: “La fama del inaudito prodigio (*monstrum*) habría invadido quizás las ciudades de Creta, si Creta no hubiese sufrido poco hacía un portentoso (*miraculum*) más cercano con la transformación de Ifis” (666-668). Sin embargo, los términos para referirse a ambos sucesos son diferentes: en el primero, refiriéndose a Biblys utiliza la palabra *monstrum*, que a pesar de sus múltiples significados, quizás ilustraría más un prodigio con una visión negativa; como destaca Diane Pintabone (2002, 271) podría ser traducido como “monstruosidad”. Mientras que la transformación de Ifis se define como *miraculum*, como un prodigio, realzando la figura positiva de la protagonista. La condena de Biblys se entiende como un castigo a su conducta no normativa, no tanto por el deseo de cometer incesto, sino por actuar a favor de ese deseo y comparar su situación con las relaciones de incesto que tienen las divinidades. Por el contrario, Ifis no se deja llevar

por sus pasiones, a pesar de que desea yacer con Iante y ve su deseo como algo no natural. El conflicto de Ifis no está relacionado tanto con su género como con su deseo sexual.

El conflicto del deseo homoerótico

Ifis se observa a sí misma a través de su sexo como “naturalmente” femenina y, por ello, percibe su deseo por Iante como una desviación de la norma. A ella la naturaleza no le ha concedido ser un hombre y por tanto no debe amar a una mujer. Ifis concibe ese sentimiento como algo que no es correcto, que prolonga su sufrimiento ante la sensación de sentir la soledad de un ansia que nadie conoce salvo ella: “¿Qué fin me espera a mí, que estoy poseída de un ansia que nadie ha conocido, de un ansia monstruosa (*prodigiosa*) y cuyo objeto es un amor (*Venus*) inaudito?” (726-728). El deseo la aparta de la norma, la margina y la convierte en la Otra, donde ni siquiera en el reino animal tenía presencia.⁴⁸ Tiende por tanto a naturalizar las relaciones heterosexuales, que no son más que una creación sociocultural que se mantiene a través de la estabilidad de las normas de género. Butler opina que a través de la relación entre identificación y deseo se genera la relación entre género y sexualidad. Tal y como explican Carlos Hernández Fonseca y María Luisa Quintero Soto (2009, 54), “el discurso heterosexual exige como requisito que deseo e identificación se excluyan mutuamente: quien se identifica con un determinado género debe desear a una persona de un género distinto”.

Esta naturalización de la heterosexualidad y la creencia por parte de Ifis de que su deseo sexual no debería estar enfocado hacia una mujer sino hacia un hombre, hace que sienta su deseo como una aberración, como un ansia monstruosa (*prodigiosa*), una enfermedad (*malum*). Cuando se rompen las relaciones de continuidad entre sexo biológico, género, los rasgos de personalidad, las prácticas sexuales y de deseo, que transmiten las normas heteropatriarcales, se manifiesta una manera de poner en cuestión el binarismo y el sistema preconcebido. Al aparecer, a este género alterado “los poderes reguladores . . . pueden rápidamente explotar[lo]⁴⁹ con el fin de reforzar las razones fundamentales para la continuidad de su propio celo regulador” (Butler 2006, 83-84). En este sentido, los poderes se adaptan a los nuevos cambios para encaminarlos y crear de nuevo modelos que sirvan para la sociedad; pero también cuando el género es

⁴⁸ “Ni la vaca se siente inflamada por el amor de una vaca, ni las yeguas por el de las yeguas; inflama el carnero a las ovejas, tras el ciervo va su hembra. También las aves se aparean así, y entre todos los animales no hay ninguna hembra que sea arrebatada por la pasión hacia una hembra” (730-735).

⁴⁹ Originalmente no aparece en el texto, pero se ha incluido para que la frase cobre sentido en el contexto.

incomprensible para la sociedad, esta hace una crítica para reafirmar la “norma”, buscando excluir a esa persona que se separa del resto: al Otro, la Otra, la diferente.

Esta crítica no es realizada únicamente desde fuera, sino que internamente surge un conflicto, como le sucede a la propia Ifis. Ella es la primera que se autocuestiona, que juzga sus sentimientos y sus deseos, porque sabe que está rompiendo la norma ya que al tener genitales sexuales femeninos no debería desear a una mujer: “mira lo que has nacido, a menos que te engañes también a ti misma, y aspira a lo que te es lícito, y ama lo que debes amar siendo hembra” (*Ov. Met.*, 745-750). Este conflicto que se desata en Ifis la lleva a compararse con el otro hecho “extraordinario” que había sucedido en Creta, la historia de Pasífae: mujer del rey Minos que deseaba sexualmente a un toro y para poder satisfacer su deseo se disfraza de vaca, finalmente se queda embarazada del toro, dando a luz al minotauro. Ifis aprueba, en cierta manera, la relación de Pasífae con el toro considerándola más “natural” que la suya, porque Pasífae buscaba a un macho del que pudo disfrutar sexualmente.

La protagonista no cuestiona el matrimonio entre dos mujeres (Pintabone 2002, 267), sino que el problema surge ante la idea de que dos mujeres, pasivas y receptoras según las convenciones romanas, no puedan mantener relaciones sexuales entre ellas. El falocentrismo imperante hace concebir a Ifis la imposibilidad de las relaciones sexuales entre ella e Iante, porque faltaría el elemento sexual transcendente que será tanto dador de placer como receptor del mismo: “[y] he aquí que es inminente el ansiado momento, se aproxima el día de mis nupcias y Iante va a ser mía enseguida... y no la tendré: pasaré sed en medio de las aguas” (759-761). Esta imposibilidad es lo que indica Deborah Kamen (2012, 26) al relacionar en la obra de Ovidio el concepto de “innatural” con “culturalmente ininteligible (o imposible)”, la autora pudo categorizar el sexo sin penetración a través de esta obra, a pesar de ser ininteligible, como innatural y no convencional.

En conclusión, Ovidio nos muestra una realidad que es aparentemente transgresora porque representa una relación erótica entre dos mujeres, aunque no lo es tanto si se piensa que una de ellas, Iante, no sabía que Ifis había nacido hembra, y que finalmente la relación homoerótica pasa a ser heterosexual ante la transformación de Ifis. Tras un análisis en profundidad del texto nos damos cuenta de que esa transgresión inicial no existe como tal, ya que el autor admite esta relación únicamente porque ambas mujeres cumplen con lo que la sociedad romana esperaba de ellas. Incluso Ifis, que de cara a la sociedad era un hombre, respeta ante todo su sexo femenino como el eje de su

identidad “natural” –inteligible– y se cuestiona constantemente el deseo que siente por Iante como algo erróneo y aberrante. No obstante, como Diane Pintabone (2002, 270-271) expresa “she may be wrong in thinking that her love for Ianthe is not ‘what is right’ . . . ; after all, the gods do not change her love, they change her sex”. Será gracias a su comportamiento normativo que logra la posibilidad de poder transformarse en un hombre y, por tanto, de ascender en la jerarquía social, además de mantener así la norma, ya que el destino final será el matrimonio heterosexual.

III.2.2. La autodefinition de Megila

Si Ifis se transforma en un hombre gracias a la ayuda de los dioses y su metamorfosis se convierte en el premio por continuar y, en definitiva, avalar el mantenimiento de la heteronormatividad, sin duda otro personaje interesante, aunque más desestabilizador, sería Megila. Este personaje se encuentra en la obra de Luciano de Samosata, quien en el Diálogo 5 de su obra *Diálogos de Heteras* narra una relación homoerótica entre tres personas: la cortesana Leena, la corintia Demonasa y la lesbiana Megila, cuya identidad de género parece cambiar a mitad de la narración. Luciano escribe esta obra entre los años 160 y 170 d.C., generando un nuevo tipo de diálogo combinando el diálogo socrático con la comedia. Sitúa esta obra en la época helenística pero, sin embargo, reflejaría el ambiente de la Atenas del siglo III a.C. El autor se centra en la representación de una de las clases sociales marginadas en la Grecia Clásica, las trabajadoras sexuales y el comercio sexual, destacando un subgrupo de estos personajes subalternos: las *hetairas*.

En el quinto diálogo de la obra,⁵⁰ la cortesana Clonarion pregunta a su compañera Leena si es cierto que tiene una relación homoerótica con Megila, una mujer rica de Lesbos: “Oímos cosas nuevas de ti, Leena, . . . que Megila de Lesbos, la rica lesbiana, está enamorada de ti como si fuese un hombre y que vivís juntas, y no sé qué os hacéis una a la otra”. Leena lo admite, pero se avergüenza porque piensa que es un acto antinatural. Al igual que sucede en la obra de Ovidio, la protagonista realiza una autocrítica, no tanto por sus deseos sino por su comportamiento, porque sabe que las acciones que está cometiendo con Megila no encajan dentro de la sociedad, no son “naturales”. Su autocrítica forma parte del control que el sistema de poder ejerce, consistente en vigilar los actos de los elementos desestabilizadores. El autor presenta a esta mujer como la única de las tres protagonistas que mantiene ciertos aspectos normativos y una actitud

⁵⁰ Ver anexo 2.

pasiva. Leena, tan solo tras las insistencias de Megila y Demonasa, y ante las lujosas tentaciones que le ofrecían estas mujeres, acepta tener relaciones con la anfitriona y su compañera. El sentimiento de vergüenza que experimenta Leena al contar a su compañera Clonarion que es cierto que mantiene una relación con Megila refuerza la idea del respeto del comportamiento normativo de la protagonista. Al autocuestionarse, juzga sus experiencias y deseos porque sabe que está rompiendo la norma manteniendo relaciones sexuales con otras mujeres.

Los dos personajes que transgreden de una manera más visible el sistema heteropatriarcal dominante son Megila y Demonasa. Ambas mujeres parecen tener una independencia económica y personal que resulta bastante inusual. La descripción que realiza Luciano de ellas tiene una fuerte connotación cultural, que refuerza el carácter de las protagonistas a través de su gentilicio o lugar de procedencia, Lesbos y Corinto; como se vio anteriormente estos territorios estuvieron relacionados con comportamientos y prácticas sexuales libidinosas.

Leena, en su diálogo con Clonarion, describe a Megila como “terriblemente varonil” (*andriké*), ante lo que esta responde: “No entiendo bien lo que dices, a no ser que sea ‘una hetera de mujeres’ (*hetairistria*), pues dicen que en Lesbos hay tal tipo de mujeres, con aspecto de hombres, que no quieren tener experiencias con hombres, sino que se acercan a las mujeres como si fueran hombres”. A partir de la descripción que realiza Leena, Clonarion solo piensa en la posibilidad de que sea una *hetairistria*. Este término aparece por primera vez –y casi únicamente– en el *Banquete* de Platón, donde Aristófanes explica el mito de los tres sexos: masculino, femenino y andrógino. Zeus, para castigar la insolencia de estos tres seres, los cortó en dos mitades, por lo que desde entonces los que provenían de un andrógino buscan a un ser de distinto sexo, masculino o femenino, y los que eran de sexo masculino y femenino, buscan a su par homónimo. El término *hetairistria* es difícil de explicar. Ruby Blondell y Sandra Boehringer indican que Aristófanes no usó esta palabra con todas las mujeres sino con un subgrupo de mujeres que desean a otras, cuya atracción es excepcionalmente fuerte (2014, 240-241; Boehringer 2015b, 263-264; 2007, 111-113).

Ante las insistencias de Clonarion, Leena narra cómo Megila, la anfitriona de la fiesta, la había contratado para tocar la cítara⁵¹ y, tras acabar, la invitó a pasar la noche

⁵¹ Para profundizar sobre las mujeres danzarinas, músicas y cantantes destaca la publicación de Eleonora Rocconi (2006): “Women Players in Ancient Greece: The context of Symposia and the Socio-Cultural position of *psaltria* and *aulêtrides* in the Classical World”. *Music Archaeology in Contexts. Archaeological Semantics, Historical Implications, Socio-Cultural Connotations. Papers from the 4th Symposium of the International Study*

con ella y Demonasa, quienes la besaban “como los hombres”. Leena era el objeto de deseo de las acciones cometidas por la anfitriona y su amiga. En un momento dado Megila desvela su “verdadera” identidad: “se quitó la peluca de la cabeza . . . y se mostró pelada al cero, rapada como los atletas muy varoniles”. Este acto parece representar el paso de la feminidad a la masculinidad, “so great is the symbolic weight of the cultural code that this simple modification of a body part *completely* transforms a person’s appearance” (Boehringuer 2015b, 266). Al igual que sucede en el relato de Ifis, el físico es el primer elemento visual a través del cual la persona cambia, no solo en apariencia, sino que también cambia su género; de esta forma la persona puede ajustarse a los modelos normativos de “mujer” u “hombre”.

La *lesbia*, para el asombro de la cortesana, se presenta entonces como Megilo, explicando que hace tiempo que está casado (*gegameka*) con Demonasa, y que esta es su mujer (*gyné*). Es en este momento cuando se abre un segundo diálogo dentro del primero, en el que Leena juega la parte “socrática” del interrogador, ya que realiza una serie de explicaciones hipotéticas para resolver el misterio de Megila (Blondell y Boehringer 2014, 246). De manera que se suceden una serie de preguntas y respuestas sobre la identidad de Megila: en primer lugar, Leena le pregunta si había hecho como Aquiles ocultándose entre las doncellas y tenía la “virilidad de los hombres” (*to andreion*) para hacer a Demonasa lo que hacen los hombres. Es decir, si Megila era de sexo biológico masculino pero se travestía para convivir con las mujeres y tendría un falo a través del cual poder tener relaciones sexuales con Demonasa. Pretende por tanto saber sobre el cuerpo de Megila pero también sobre su comportamiento. Megila contesta negativamente a la primera, no tiene órganos genitales masculinos, pero esto no le impide tener relaciones sexuales “de una manera especial, mucho más agradable”; es decir responde afirmativamente a la segunda pregunta.

Tras la respuesta desconcertante para Leena, esta busca la manera de hallar una explicación, preguntándole primero si era un hermafrodito, para poder asociar que no sea un hombre pero que sí pueda tener relaciones sexuales; de nuevo Megila responde negativamente. Finalmente, Leena solo tiene otra posibilidad en su mente, la intervención de los dioses, como le sucedió al adivino Tiresias, y, en el texto que se ha analizado previamente, a Ifis. La respuesta de Megilo es de gran interés: “No, Leena . . .

Group on Music Archaeology at Monastery Michaelstein. 19-26 September, 2004. Eds. Ellen Hickmann, Adje A. Both, Ricardo Eichmann. *Studien zur Musikarchäologie V. Orient- Archäologie Band 20*, Verlag Marie Leidorf GmbH-Rahden/Westf, 335-344

nací igual que todas vosotras, pero mi pensamiento (*gnome*), mi deseo (*epizymia*) y todo lo demás lo tengo de hombre”. En este diálogo vemos una contraposición de la definición de lo que sería “ser un hombre”. Para Leena el componente físico sería innegable, un hombre debe tener el órgano sexual masculino con el cual poder mantener relaciones sexuales con una mujer, entendiendo estas según los esquemas activo/pasivo de la Antigüedad, –el elemento fálico se convierte en el centro de la obra–. Sin embargo, para Megila es su mente y su pensamiento los que la hacen un hombre.

La masculinización del cuerpo de Megila es señalada por muchas investigadoras e investigadores que ponen de manifiesto el intento de entender en qué posición está este personaje y cuál es su identidad. Kenneth J. Dover (2008, 272) indica que es “una mujer homosexual muy viril” mientras que Eva Cantarella (1991b, 125) argumenta que “[e]n realidad, la de Megila es la descripción, más que una homosexual, de una ‘travestida’”. Más actual, Shelley Haley (2002, 295) propone que en la descripción que hace Leena de Megila podía haber una correspondencia con el “transgenderism”, mientras que Sandra Boehringer (2014, 159), en una perspectiva muy innovadora, expresa que estos personajes (no solo Megila) no eran ni hombres ni mujeres, sino solamente “*allokotos* [no natural] gender. . ., like the new genre invented by Lucian”. Hace, por tanto, una comparación literaria entre el nuevo género inventado por Luciano en este diálogo con el género de estos tres personajes, que no se podían definir como masculinos ni femeninos.

La identidad de Megila se construye a través de la comparación con diversos personajes de realidades geográficas significantes, entre ellos puede destacarse Esparta, ya que se pueden encontrar varias referencias a este lugar a lo largo del texto. Para empezar ha de señalarse la conexión con el diálogo platónico de las *Leyes*, donde Megilo de Esparta hace de interlocutor en las cuestiones referentes a las relaciones extramatrimoniales, haciendo también una referencia al homoerotismo espartano.⁵² A nivel físico, la descripción de Megila, con la cabeza rapada, que parece asemejarla a un atleta varonil, puede reflejar de nuevo el mundo espartano, donde el deporte era fundamental, tanto en la educación de las mujeres como en la de los hombres. Asimismo, se puede aludir también al matrimonio entre ambas mujeres como un anacronismo conectando el homoerotismo femenino con la Esparta Arcaica, donde parece haber constancia de la celebración de ceremonias de tipo matrimonial entre

⁵² La relación de Platón con este diálogo es explicada de una manera muy detallada en las autoras Ruby Blondell y Sandra Boehringer (2014; Boehringer 2015) y Kate Gilhuly (2006).

algunas mujeres.⁵³

El matrimonio entre Megila y Demonasa no parece tener una gran relevancia en la narración ni impresionar a Leena, solamente por el hecho de que Megila utilizará la palabra *γεγάμηκα* (*gegámeka*) para describir que está casada con Demonasa. Para Alan Cameron (1998, 142- 143), esta palabra tiene un significado activo en los roles sexuales; en este sentido, sirve para indicar, según el autor, que jugaría el rol masculino en las relaciones sexuales con Demonasa, subrayando el rol activo de Megila, tanto en el orden sexual como social, y el papel pasivo de Demonasa. Lo primero que pregunta Leena a Megila cuando se autoidentifica como hombre es si “también tiene la virilidad propia de los hombres y hace a Demonasa lo que los hombres hacen con las mujeres”. Megila niega poseerla, pero subraya que tampoco le hace falta, puesto que tiene “algo a cambio de la virilidad”; sin embargo, al final del diálogo no se hace explícito qué es lo que Megila tenía, ni cómo mantuvieron relaciones estas mujeres porque, como dice finalmente Leena a su amiga Clonarion, son “cosas vergonzosas”.

La imposibilidad de Leena para imaginarse las relaciones sexuales entre mujeres sin el falo hace recordar de nuevo a la anterior protagonista, Ifis. En contraste, Megila tiene un sustituto- “tengo algo a cambio de la virilidad” (ἔγω γὰρ τι ἀντὶ τοῦ ἀνδρείου)-. Eso que Megila tiene y que puede dar placer a sus amantes podría ser un dildo, de los cuales se tiene constancia en las fuentes iconográficas, o también, como indica Martos Montiel (1996, 112), podría ser un clítoris más desarrollado de lo común. En ambos casos la idea de que Megila tenga “algo” con lo que pueda penetrar a su amante se corresponde con la visión machista heteropatriarcal que relaciona el placer con el falo. Luciano no nos describe qué es ese sustituto del falo, por lo que podría considerarse a nivel abstracto o simbólico, como indica Kate Gilhuly relacionándolo con el “falo lesbiano” que formula Judith Butler (Gilhuly 2006, 282). Gilhuly destaca igualmente un texto de Artemidoro, donde describe también el falo a nivel simbólico; en definitiva, como elemento de poder y fuerza de los hombres. Por ello, la visión negativa de Megila, proviene de que tiene un sustituto del falo y, por tanto, de su simbolismo, lo que hace no solo que Leena sienta vergüenza, sino también que Luciano no describa qué es, se autocensure. También cabe la posibilidad de que los lectores supieran de antemano qué es ese “algo” que se utiliza en las relaciones entre mujeres y por ello no hace falta que

⁵³ El homoerotismo femenino viene testimoniado por autores como Plutarco o Ateneo. Sobre el homoerotismo en Esparta es interesante la publicación de Bruno Gentili (1976): “Il Partenio di Alcmane e l’amore homoerotico femminile nei tiasi spartani”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n° 22, 59-67.

sea indicado por el autor, es decir, está en el imaginario de la sociedad.

Aunque aparece escuetamente en el texto, Demonasa es un personaje muy interesante de analizar porque, a pesar de que mantiene relaciones erótico-sexuales con otras mujeres, Luciano no la masculiniza físicamente. Como indica Judith P. Hallet (2012), la masculinización era otra de las características que los romanos relacionan con el homoerotismo femenino; esta autora no estudia el caso de Luciano, puesto que únicamente se centra en las fuentes latinas. Eva Cantarella defiende la idea de que “las mujeres homosexuales pierden las características naturales de su sexo, son una especie de caricatura de los varones y aparecen como fenómenos de la naturaleza, que revela a primera vista su monstruosidad” (1991b, 126-127). Sin embargo, parece que la conclusión de Cantarella no se sostiene en el caso de Demonasa, quizás porque esta es pasiva ante Megila. Es presentada como su mujer, y durante todo el diálogo tiene una función secundaria y de menor importancia, su voz no se deja oír. Parece, por tanto, que es la mujer que tiene la función activa/penetradora en las relaciones homoeróticas, aquella que será masculinizada por el autor. No obstante, si prestamos atención al caso de Megila, Luciano está planteando un diálogo que va más allá de la relación homoerótica: es un diálogo que subvierte la jerarquía de poderes, donde se presenta un personaje cuyo sexo biológico e identidad de género no coinciden, y, por extensión, su masculinización no tendría por qué recaer en su función activa en la relación homoerótica, sino en la creación de un género disidente, que subraya los límites del sistema binario. En este sentido, podría identificarse a Megila como una persona trans*.⁵⁴ El principal problema de este personaje, sin embargo, es saber cómo era leído por la sociedad grecorromana: si Luciano representaba a las mujeres que tenían relaciones homoeróticas femeninas con características similares a las de Megila, o si en realidad está representando a una persona cuya identidad de género no coincidía con su sexo.

En definitiva, tanto si el autor de los *Diálogos de Heteras* está representando a Megila como una persona trans* o a una mujer activa en las relaciones homoeróticas femeninas, de lo que queda constancia en el texto es de la visión negativa que el autor refleja de ello, convirtiendo a Megila en un monstruo cómico a los ojos de Leena. La transgresión sociocultural de este personaje desafiando los poderes del patriarcado refuerza su situación de diferencia con respecto al resto: ella es la Otra, la diferente, de

⁵⁴ Utilizo el término Trans* para señalar un concepto fluido, que no genere un binarismo, que transgreda.

quien hay que sentir vergüenza.

III.3. Cuerpos disidentes y/o cuerpos inventados

Las protagonistas que forman parte de los dos textos analizados anteriormente están transgrediendo el género, pudiendo estar relacionadas más claramente con identidades *queer* o *trans**. Los autores relatan las historias de realidades que están más allá de los cuerpos inteligibles, cuerpos que se transforman para adaptarse a la norma, para poder ser leídos, por cuyo proceso debe pasar la lectora o el lector. En estos textos se ha presentado a mujeres masculinizadas, bien por mantener relaciones homoeróticas o por estar constituyendo otra realidad diferente. La representación literaria de las tribadas parece haber estado bajo el *leitmotiv* de la masculinización, cuyas protagonistas serán tratadas de manera despectiva conformando su cuerpo de acuerdo a su comportamiento, configurándose entre lo cómico y lo monstruoso.

III.3.1. La masculinización de las *tribades* en la literatura romana

Judith Hallet (1997) señala la masculinización como una de las características que los escritores romanos relacionan con las tribadas, configurándose como otra forma en que los autores disociaban el homoerotismo femenino de su realidad. Esta masculinización, que implica tanto los actos como el cuerpo, es la característica más llamativa que aparece en todos los textos literarios y paraliterarios, como se ha podido comprobar en la astrología o la interpretación de los sueños de Artemidoro. Las mujeres representadas en estas obras exhiben en diversas ocasiones un exceso de los comportamientos viriles.

Hay que tener en cuenta que los romanos, al igual que los griegos, pensaban que las mujeres eran por naturaleza peligrosas, incapaces de controlarse por sí solas (Eva Cantarella 1991b, 212-213). Esta falta de control es la que relacionan los escritores grecorromanos con el homoerotismo femenino, presentando a mujeres antagonistas de las matronas; destacan por ser lujuriosas e impúdicas, se emborrachan, realizan banquetes, eran impías e interpretan la parte activa de la relación sexual. Las fuentes literarias explican las relaciones erótico-sexuales entre mujeres siguiendo los cánones heterosexuales u homoeróticos masculinos –donde hay una persona activa y otra pasiva–, es decir donde una componente debía penetrar a la otra. Esto implica la necesidad de un “elemento” con el que realizar esta función y que es nombrado sutilmente por los autores, pero nunca claramente definido.

Siguiendo con la cuestión de quiénes eran las tribadas, si bien parece que en la mayoría de los textos antiguos se hace referencia a la mujer activa/penetradora en la relación homoerótica, un texto en particular integra a ambas componentes bajo el sustantivo *tribades*. Séneca el Viejo (54-39 d.C.) escribió un manual de oratoria judicial, *Controversias*, donde expone un caso en el que el marido encontró a su esposa manteniendo relaciones sexuales con otra mujer, aunque él pensó que era un hombre, y finalmente las mató. Del texto se pueden extraer dos cuestiones, como ya indicó Juan Francisco Martos Montiel (1996, 105-106): En primer lugar, la consideración legal que tenían las relaciones homoeróticas, es decir, si esta relación podía ser tratada como un adulterio. En la legislación romana no parecen haber tenido importancia las relaciones entre mujeres, a nivel jurídico no se cuestiona si esto es un adulterio, ya que para que se diera tal circunstancia se requería la posibilidad de darse un embarazo en tal relación, que es el peligro principal que la ley intenta evitar. Otro ejemplo que relaciona el homoerotismo femenino con el adulterio sería el epigrama 1.90 de Marcial, donde Basa, que era considerada por el autor como una Lucrecia, es en realidad una mujer que tiene relaciones sexuales con otras mujeres: “has inventado un prodigio digno del enigma de Tebas: que donde no hay un hombre, haya un adulterio”. El adulterio, por tanto, en estos casos podría presentarse como una forma más social que legal. Se debe tener en cuenta que Séneca destaca situaciones que suelen ser muy controvertidas y excepcionales, en tanto que este texto se integra dentro de la discusión sobre una trabajadora sexual que aspiraba a ser sacerdotisa y, tras esta, el episodio de una vestal no casta que fue arrojada desde la roca Tarpeya.

La segunda cuestión se introduce en el texto a través de la frase indecorosa de Híbreas: “examiné primero al hombre, por si era natural o artificial” (*Contr.* 1.2.23). De esta manera, parece que el marido, una vez asesinó a su mujer y al amante, fue a comprobar si era verdaderamente un hombre, quizás como destaca Martos Montiel (1996, 107), observando si el falo era de verdad o era un *olisbos*. Es decir, un *dildo*, con el cual mantener relaciones sexuales con penetración con otra mujer. Esta teoría es bastante plausible, ya que hay varios textos que señalan el uso de “determinados elementos” con lo que las mujeres podían penetrar a otras mujeres, e incluso a hombres.

Lucio Anneo Séneca, hijo del anterior, describe en el Libro 15 de su obra *Espistolas morales a Lucilio* cómo las mujeres habían igualado a los hombres en libertinaje y, por tanto, también en sus enfermedades corporales. Hace toda una

enumeración de los comportamientos masculinos que habían integrado algunas mujeres en sus vidas:

No menos que ellos pasan las noches en vela, no menos se entregan a la bebida y rivalizan con los varones en la palestra y en el vino puro; igualmente arrojan por la boca los alimentos que han ingerido violentando el estómago y devuelven en el vómito todo sorbo de vino; igualmente chupan el hielo para aliviar al estómago ardiente. Ni siquiera ceden a los hombres en cuanto al placer sexual: destinadas por naturaleza a la pasividad del acto han discurrido (¡los dioses y las diosas las maldigan!) una forma tan perversa de desvergüenza que son ellas las que penetran a los hombres (*viros*). (Sen. *Ep.* 15.95.21)

A pesar de que aquí no hay una presencia del homoerotismo femenino, se manifiesta claramente la organización ideológica sexual romana a través de su transgresión y la fuerte crítica que realiza el autor. De esta manera, determina que las mujeres deberían ser por “naturaleza” pasivas, pero muestra la idea de que a través de algo que han discurrido, ahora ellas pueden penetrar a los hombres. Séneca “el Joven” indica un acto sexual que es incluso más transgresor que el homoerotismo femenino, ya que sería subvertir los roles de tal manera que una mujer pueda penetrar a un hombre es decir, someterlo. Un texto muy similar es el epigrama 7.67 de Marcial donde una mujer, Filenis, se comporta como los hombres, realizando actividades físicas, comiendo y emborrachándose como ellos, además de sodomizar a muchachos y tener relaciones sexuales con mujeres jóvenes:

La lesbia (*tribas*) Filenis practica la sodomía con muchachos (*pueros*) y más violenta que un marido en erección se cepilla once muchachas (*puellat*) en un solo día. También, arremangándose el vestido, juega al balón y se pone amarilla con el polvo que usan los atletas y hace girar con brazo ágil pesas que sobrepasan las fuerzas de los sodomitas y embarrada con el polvo de la palestra se hace golpear por los azotes de un entrenador cubierto de aceite: no come, ni se tiende sin haber vomitado antes siete sextarios de vino puro, a los que cree que puede volver cuando ya ha comido dieciséis panes para atletas. Después de todo esto, cuando se entrega al placer sexual, no se la chupa a los hombres –esto le parece poco viril–, sino que devora con ansia los sexos de las muchachas. Que los dioses te den, Filenis, la mentalidad que te corresponde a ti que consideras viril chupar un coño. (Mart. *Epigr.* 7.67)

La representación que Marcial hace de Filenis es aberrante. Aquí se muestra perfectamente cómo una mujer que excede los límites, no sabe controlar sus pasiones y ansias, transformando su cuerpo convirtiéndola en la imagen cómica de un atleta. Es un texto que tiene una gran cantidad de curiosas referencias. En los primeros versos se describe cómo Filenis mantiene relaciones sexuales de penetración con personas de

ambos sexos; a diferencia del texto anterior, donde las mujeres penetraban a los hombres (*viros*), aquí Filenis penetra tanto a los muchachos (*pueros*) como a las muchachas (*puellat*). El contexto griego que emana de este epigrama puede hacer referencia al homoerotismo masculino helénico, donde el *erastes* (hombre adulto) tenía relaciones erótico-sexuales y afectivas con el *eromenos* (joven), mientras que la relación con las *puellae* puede apuntar a las relaciones homoeróticas femeninas de la Grecia Arcaica.

Marcial ridiculiza a la protagonista de su texto, ya que mientras Filenis cree que sus acciones son viriles, el autor las exagera creando un efecto contrario, que sostiene de manera clara en los últimos versos, cuando la mujer rechaza la felación, pero no rechaza realizar sexo oral a muchachas. El *cunnilingus* en la Roma Antigua poco tenía de viril. Holt N. Parker indica que este poema no es sobre “lesbianism” sino una burla a la categoría de la mujer activa, exponiendo a Filenis con un comportamiento masculino que rehúsa ser penetrada (también oralmente) y pretende ser únicamente activa. Pero como señala este autor “it is clear from the Roman sources that cunnilingus is viewed as a man being used by a woman and corresponds to a man being used vaginally. The passive man is ‘fucked’ by a woman” (1997, 51). Filenis, por tanto, realizando sexo oral a otras mujeres se convierte en pasiva y será, efectivamente, penetrada.

Una mujer muy diferente a Filenis, integrada también en los epigramas de Marcial, fue Basa, considerada por el poeta como una matrona ideal a la que no se le conocían amantes y solo estaba rodeada de mujeres. La realidad de esta protagonista es que sus amantes no eran hombres sino que tenía relaciones homoeróticas: “Basa, haces la función de un violador (*fututor eras*). Te atreves a mezclar entre sí coños idénticos y tu clítoris monstruoso (*prodigiosa Venus*) realiza fraudulentamente el papel de marido. Has inventado un prodigio digno del enigma de Tebas: que donde no hay un hombre, haya un adulterio” (Mart. *Epigr.* 1.90). El verbo utilizado *fututor*, que ya había aparecido en el anterior epigrama, indica, como destaca Holt N. Parker (1997, 49), la acción activa de penetración vaginal que realizará la protagonista a través de la *prodigiosa Venus*, traducido como monstruoso clítoris.

III.3.2. El conflicto de la mujer activa en la sociedad

Todos estos textos tienen en común la representación de una mujer transgresora, activa en las relaciones sexuales que ha perdido todo sentido de feminidad, actuando a través de un comportamiento caracterizado por ser masculino y que se reflejará en la

transformación de su cuerpo, mostrando a mujeres atletas, andróginas y que son capaces de penetrar a personas de ambos sexos. Esta capacidad de penetración subversiva es criticada por los escritores, quienes no informan detalladamente de cómo era llevada a cabo. Juan Francisco Martos Montiel sostiene que “desde muy pronto debió asociarse con la homosexualidad femenina el uso de instrumentos fállicos no solo para la autoestimulación, sino también para la práctica del coito artificial” (1996, 90). Estos instrumentos fállicos serían los *ólisboi*, o *dildos*, a los que Pseudo- Luciano podría estar aludiendo en su obra *Amores*: ¡Que se sometan al artificio de lascivos instrumentos, misteriosa monstruosidad estéril, y se acueste mujer con mujer como si fuera un hombre! (Ps. Luc. *Am.*, 28).⁵⁵

Otra posibilidad es que las tríbadas tuvieran relaciones génito-genitales –lo que en la actualidad se denomina como tribadismo–, como se pudo observar en el epigrama 1.90 de Marcial, donde Basa parece haber tenido este tipo de relación, pero a la que se incluiría la penetración a través de su clítoris “monstruoso”. Se alude quizás de esta manera a un clítoris categorizado como más grande de lo común (megaloclítoris), y del que se tiene constancia en algunos textos médicos antiguos, donde se describen mujeres con estas características a quienes se les practicaba la clitoridectomía. Como destaca Bernadette J. Brooten (1996, 163): “Sorano’s description of clitoridectomy clearly indicates that an ‘overly large’ clítoris was of medical concern not because the women were complaining of pain or of any type of dysfunctionality, but rather because of his concern about maintaining social structures”. En definitiva la violencia médica contra el cuerpo de las mujeres con el objetivo de normativizar ese cuerpo disidente y que sea posible seguir perpetuando el discurso dominante.⁵⁶

La posibilidad de que ciertas mujeres puedan ser activas sexualmente supone un problema para el orden social jerárquico romano, lo subvierte dando a la mujer la posibilidad de someter tanto a hombres como a mujeres no solo físicamente sino a través del poder. El falo va más allá de su dimensión física, es también una fuente de significado y de construcción de autoridad. Como Artemidoro de Daldis (Artem., 1.45) subraya, el miembro viril es el principio de generación, imprescindible en la relación sexual, simboliza y representa la fuerza y la hombría corporal, es *logos* y cultura, riquezas y posesiones, pobreza y servidumbre, dignidad. Es el conjunto de elementos

⁵⁵ La traducción de este texto fue extraída de Juan Francisco Martos Montiel (1996, 113).

⁵⁶ Bernadette J. Brooten (1996, 143-173) dedica un capítulo a los tratamientos médicos y el homoerotismo femenino. De igual manera este tema es tratado por Juan Francisco Martos Montiel (1996, 121-129) y Sandra Boehringer (2007, 333-348)

físicos y simbólicos que determinan las relaciones de poder; el falo junto con la impenetrabilidad, define al hombre libre y ciudadano, el *vir*. Mientras que las mujeres serán definidas por su carencia de falo, pasivas y sometidas al miembro viril. La posibilidad de sustituir el falo a través del *ólisbos* o un clítoris más desarrollado, implica la capacidad de hacer tambalear esa jerarquía, resquebrajarla y en definitiva romperla. No obstante, se debe recordar que las fuentes analizadas son androcéntricas y misóginas, donde los autores han podido plasmar sus fantasías masculinas en las cuales la concepción del sexo sin penetración era incomprensible.

En conclusión, la representación de estas trébedas en las obras literarias y paraliterarias grecolatinas desvelan un rechazo rotundo a estas mujeres y las prácticas que realizan, consideradas antinaturales en tanto que ininteligibles, subrayando la masculinización a través de la cual son configuradas, presentándose como cuerpos que están más allá del género, de la norma, mutantes y transgresores pero que vienen configurados a través de las ácidas palabras de los escritores quienes intentan ridiculizarlas describiendo grotescamente los actos que realizan. La correlación que hay entre el comportamiento activo sexualmente y la masculinización conforman la idea de que las trébedas serán aquellas mujeres activas de las que escriben los autores, en tanto que las pasivas de la relación homoerótica siguen performando su género. Las trébedas, ya sean una creación perversa de los autores o un reflejo de determinadas personas de la sociedad romana, transgreden los géneros, subvirtiendo los órdenes sociales, por lo que son categorizadas con desmesura como una antagonista de la matrona ideal romana. Juvenal lo reflejará a la perfección en dos pasajes de su *Sátira VI* donde ni el altar de *Pudicitia* (Ivv., 6. 306-313), ni la fiesta de la *Bona Dea* (Ivv., 6. 314-345) son respetados por las mujeres que cometen todo tipo de perversiones, incluyendo las relaciones homoeróticas. Las descripciones tan viscerales que realizan los escritores puede reflejar el “miedo” de estos ante la cierta autonomía que consiguieron las mujeres desde finales de la República, mostrando como esto conllevaría a la creación de verdaderos “monstruos”.

CONCLUSIONES

La literatura grecorromana creó realidades tanto ideales como transgresoras con el objetivo de perpetuar el sistema patriarcal esclavista. La idealización de la matrona y del *vir* refleja únicamente una parte de la sociedad, aquella que tiene buenos recursos económicos y políticos, es decir la aristocracia romana. La mujer debía ser casta, fiel y pudorosa, su labor social sería la re/producción de los futuros ciudadanos y su educación siendo las transmisoras fundamentales de la organización social romana y, por tanto, del patriarcado. Los escritores antiguos reforzaron esta imagen a través de varios prototipos –algunos mitológicos y otros históricos– ensalzando la figura de la matrona sumisa cuya sexualidad estaría enfocada a la maternidad.

Los textos literarios no solo transmitieron los modelos que hombres y mujeres debían seguir, sino también su lugar correspondiente en la *urbs*: el *vir* gobernaría la ciudad desde el foro, ocupando el espacio “público” que simbolizaría el poder y la razón, el *logos*; los espacios femeninos fundamentales serían la *domus* y los templos, relacionados con el “interior”, con lo “privado”, en definitiva con lo que está en los márgenes de la sociedad. Las matronas en el espacio doméstico no estuvieron segregadas en determinadas habitaciones, sino que el flujo social varió dependiendo de algunos factores como la hora del día, época del año o lugar geográfico, es decir, era multifuncional y flexible. Tampoco fueron aisladas de la sociedad sino que la permeabilidad del espacio doméstico con la calle dependió de la accesibilidad, la entrada de personas foráneas a la casa dependía del estatus socioeconómico y su relación con los miembros de la unidad doméstica. La *domus* no deja de ser un lugar simbólico ya que muchas mujeres accedieron al espacio “público” para determinadas actividades, incluyendo el trabajo para sustentar a sus familias.

El otro espacio femenino por excelencia fueron los templos, que acentuarían una de las características de la matrona ideal, la *pietas*. Las prácticas religiosas y los templos femeninos reforzaban la función social de las mujeres por excelencia: la maternidad. Sin embargo, no todas las mujeres pudieron tener acceso a determinados cultos femeninos, algunos estaban reservados únicamente para las matronas, y de manera especial para las *univirae*. La marginalización del culto femenino se reflejó en la situación de los templos, muchos de ellos en la zona suburbana y exterior del *pomerium*.

La representación ideal de los modelos femeninos y masculinos también tuvo su reflejo en la organización sexual romana, que diferenció entre la dicotomía activo/pasiva-o en términos de penetración. Según la concepción romana del sexo, el

falo era un elemento imprescindible, de tal manera que las relaciones erótico-sexuales sin este eran incomprensibles y estaban fuera de la norma. Por tanto, se determina al cuerpo masculino como actor principal de la relación sexual, él podía ocupar ambas posiciones en la relación, de manera preferente sería el activo, que viene determinado por toda una serie de simbología relacionada con el falo, donde penetrar refleja el poder sobre la persona pasiva. El cuerpo impenetrable del *vir* se exhibe como el modelo ideal para los hombres, aunque esto dependía de sus características socioeconómicas y jurídicas. La mujer, al carecer del falo, es presentada únicamente como pasiva, esto la despoja de todo poder simbólico y real.

El modelo ideal de la matrona se contrapone con los nuevos modelos de mujeres que aparecieron a finales de la República. Las mujeres transgresoras que describen los autores romanos coinciden con la consolidación del Imperio, el aumento de riqueza y la helenización, reflejando un cambio de la vida sociocultural de Roma. A partir del siglo II a.C. proliferarán los discursos morales asociando la mala conducta de la sexualidad femenina con el desorden social y político, como transmitirá la poesía elegíaca y la sátira analizada en este trabajo. Los “vicios” con los que estos autores masculinos caracterizan a las mujeres están estrechamente relacionados con la codicia, la riqueza y el desenfreno sexual. Uno de estos, fue el objeto de estudio de esta investigación, el homoerotismo femenino. El espacio y el cuerpo se presentarán como características determinantes para observar de qué manera los autores grecorromanos percibieron las relaciones erótico-sexuales entre mujeres.

El espacio fue un elemento de configuración de la identidad pero también de la alteridad. La literatura latina consideró ciertos tipos de prácticas sexuales no normativas como algo ajeno a su cultura, el griego fue la lengua a través de la cual se transmitieron dichas prácticas, con la introducción de una gran cantidad de helenismos para nombrar este tipo de relaciones y definir a los sujetos que las practicaban. La identificación del homoerotismo femenino con Grecia se observa en casi todas las fuentes analizadas mediante diferentes formas: la utilización en griego o el préstamo lingüístico *tribás* para hacer referencia a las mujeres que tenía relaciones homoeróticas, la introducción de gentilicios como Lesbos o Corinto, referencias a determinados lugares como Esparta, Tebas o Creta, así como las relaciones con personajes conocidos en el imaginario social como fueron Safo o Filenis. El caso de Safo es excepcional, en tanto que es la única fuente literaria femenina de la Antigüedad que se relaciona con el homoerotismo

femenino. A pesar de que su poesía fue admirada, su vida social fue duramente criticada por los autores romanos relacionándola con la prostitución y con la depravación sexual.

A través de Safo se pudo crear un estereotipo sobre las mujeres de Lesbos que las relacionaba con las prácticas sexuales no normativas y libidinosas. De la misma manera, los escritores podrían estar haciendo referencia a la Grecia Arcaica donde las relaciones erótico-sexuales entre mujeres estuvieron sancionadas por la sociedad de Lesbos y Esparta. Estos autores señalaron ciertos espacios de transgresión, los banquetes; así como los personajes principales que mantendrían relaciones entre mujeres: las *hetairas*. En Grecia se manifiesta una estrecha relación entre el homoerotismo femenino y la prostitución. La utilización de helenismos y las referencias geográficas griegas supusieron un alejamiento con la realidad romana, identificando el homoerotismo femenino con la “Otra”.

Las fuentes literarias y paraliterarias desvelan un profundo rechazo tanto por este tipo de relaciones consideradas *contra natura*, como por las mujeres que las practican, destacando aquellas que subvertían los roles sociales y sexuales manteniendo comportamientos masculinos y siendo sexualmente activas, es decir, las tribadas. A pesar de que Séneca el Viejo categorizó a ambas participantes bajo este sustantivo, el resto de autores las relacionan con el sujeto activo de la relación, el transgresor que subvierte la norma. A través de estos autores se puede ver la configuración de género y su relación con la normatividad sexual, que para las mujeres sería la heterosexualidad con el objetivo de la procreación. La posibilidad de que dos mujeres pudieran tener relaciones sexuales era inimaginable, el cuestionamiento de estas prácticas por parte de los autores y de los propios personajes de las obras como fueron Ifis o Leena, refleja la actuación del sistema de poder marginalizando el deseo sexual disidente.

La masculinización del cuerpo de las tribadas estaría relacionado con el intento de moldear el género para adaptarlo a la función activa, que era principalmente masculina, es decir, el comportamiento transgresor de estas mujeres llevó a los autores a transformar su cuerpo para ridiculizarlo y alejarlo de la realidad; también pudieron ser un reflejo de determinadas personas de la sociedad romana que los autores representaron a modo de caricatura. La pretensión de estas mujeres al ser activas en la relación sexual utilizando elementos fálicos significa robar a los hombres la prerrogativa de dar placer y someter, en definitiva obtener un poder que estaba reservado únicamente al género masculino.

Los autores pudieron representar en estas mujeres sus miedos ante el poder económico y social que estas habían logrado desde finales de la República, creando una figura masculinizada que transgrediera los géneros, pero cuya finalidad sería perpetuar el sistema patriarcal. No obstante, las diversas tipologías de fuentes antiguas sí que permiten señalar la constancia de relaciones homoeróticas femeninas que incluso pudieron haber tenido cierto tipo de estabilidad, como las continuas referencias al “matrimonio” femenino en el contexto Egipcio, o la información procedente de la astrología intentando explicar el origen de las mujeres “masculinas”. Sin duda se puede señalar la existencia en el imaginario social del homoerotismo femenino y de la tríbada como una mujer masculinizada, que participa de los roles que habían caracterizado al hombre, transformando su cuerpo y convirtiéndose/convirtiéndola en lo marginal, lo abyecto, lo monstruoso.

TEXTOS GRECOLATINOS

- Artemidoro, *La interpretación de los sueños* (trad. y notas de E. RUIZ GARCÍA). Ed. Gredos, Madrid, 1989.
- Claudio Ptolomeo, *Le previsioni astrolgiche (Tetrabiblos)* (trad. y notas de S. FERABOLI). Ed. Mondadori, 1999.
- Décimo Junio Juvenal, *Sátiras* (trad. y notas de B. SEGURA RAMOS). Ed. Alma Mater, Madrid, 1996.
- Fedro, *Fábulas/Fedro. Fábulas/Aviano. Fábulas de Rómulo* (trad. y notas de A. CASCÓN DORADO). Ed. Gredos, Madrid, 2005.
- Fírmico Materno, *Mathesis Livres III-V/ VI-VIII* (trad. y notas de P. MONAT). Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1994.
- Luciano de Samosata, “Diálogos de Heteras”. En *Obras Volumen VI* (trad. y notas de M. GARCÍA VALDÉS). Ed. Alma Mater, Madrid, 2004.
- Lucio Annero Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*. Vol. II (trad. y notas de I. ROCA MELIÁ). Ed. Gredos, Madrid, 1999.
- Marco Valerio Marcial, *Epigramas completos* (trad. y notas de D. ESTEFANÍA). Ed. Cátedra, Madrid, 1991.
- Publio Ovidio Nasón, *Arte de amar. Remedios contra el amor. Cosméticos para el rostro femenino* (trad. y notas de E. MONTERO CATELLE). Ed. Akal, Barcelona, 1987.
- *Metamorfosis* Vol. I (trad. y notas de A. RUIZ DE ELVIRA). Ed. Alma Mater, Madrid, 1990.
 - *Amores. Arte de amar* (trad. y notas de J. A. GONZÁLEZ IGLESIAS). Ed. Cátedra, Madrid, 2004.
- Séneca (el Viejo), *Controversias*. (trad. y notas de I. J. ADIEGO LAJARA, A. R. PERMANYER y E. ARTIGAS ÁLVAREZ). Ed. Gredos, Madrid, 2005.
- Sexto Propercio, *Elegías* (trad. y notas de A. CUATRECASAS). Ed. Lumen, Barcelona, 1990.
- Tibulo, *Elegías* (trad. y notas de H. F. BAUZÁ). Ed. Alma Mater, Madrid, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro Bech, Virginia. 1995. “La mujer en Juvenal: sátira VI”. En *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*. Coord. María Dolores Verdejo Sánchez. Málaga: Atenea. 89-108.

- 2009a. “Los adornos de la *puella* como medio de comunicación en Tibulo y Propercio”. *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos* 29 (2): 35-52.
 - 2009b. “La conversión de Propercio”. *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)* 26: 41-57.
- Auanger, Lisa. 2002. “Glimpses through a Window: An Approach to Roman Female Homoeroticism through Art Historical and Literary Evidence”. En *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Eds. Nancy Sorkin Rabinowitz y Lisa Auanger. USA: University of Texas Press. 211-256.
- Baeza Angulo, Eulogio y Valentina Buono. 2013a. “La solitudine domestica delle matrone elegiache”. *Ágora: estudios clásicos en debate* 15: 33-50.
- 2013b. “Contaminaciones entre la *matrona* ideal y la *puella* elegíaca”. *Emerita: revista de lingüística y filología clásica* 81 (2): 263-293.
- Bailón García, Marta. 2012. “El papel social y religioso de la mujer romana. *Fortuna muliebris* como forma de integración en los cultos oficiales”. *HABIS* 43: 101-118
- Beltrán Noguer, M^aTeresa, Ángela Sánchez-Lafuente Andrés. 2008. “La sátira sexta de Juvenal o el tópico de la misoginia”. *Myrtia* 23: 225-243.
- Blázquez, José M^a. 2004. “Mujeres extranjeras en Roma en la poesía de Marcial”. *Gerión* VIII: 57-66.
- 2006. “Conductas sexuales y grupos sociales marginados en la poesía de Marcial y Juvenal”. En *Minorías y sectas en el mundo romano*. Eds. Gonzalo Bravo Castañeda y Raúl González Salinero. 55-72.
- Blondell, Ruby y Sandra Boehringer. 2014. “Revenge of the *Hetairistria*: The Reception of Plato’s *Symposium* in Lucian’s Fifth *Dialogue of the Courtesans*”. *Aretusa* 47: 231-264.
- Boehringer, Sandra. 2007. *L’homosexualité féminine dan l’Antiquité grecque et romaine*. Paris: Les belle lettres.
- 2014. “Female Homoeroticism”. En *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Ed. Thomas K. Hubbard. Chichester: Wiley-Blackwell. 150- 163.
 - 2015a. “What is named by the name “Philaenis”? Gender, gunction and authority of an autonomastic figure”. En *Sex in Antiquity. Exploring gender and sexuality in the Ancient World*. Eds. Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz y James Robson. Londres: Routledge. 374-392.

- 2015b. "Sex, Lies, and (Video)trap: The Illusion of Sexual Identity in Lucian's *Dialogues of the Courtesans* 5". En *Ancient Sex, New Essays*. Eds. Ruby Blondell y Kirk Ormand K. Columbus, Ohio: Ohio State University Press. 253-284.
- Brooten, Bernadette J. 1996. *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, Judith. 1998. "Actos performativos y constitución del género". *Debate feminista* 18: 296-314.
- 2002. "Críticamente subversiva". En *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Ed. Rafael M. Mérida Jiménez. Barcelona: Icaria. 55-79.
 - 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
 - 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Calame, Claude. 2002. *Eros en la antigua Grecia*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Cameron, Alan. 1998. "Love (and Marriage) Between Women". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39: 137-156.
- Cantarella, Eva. 1991a. *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- 1991b (1988). *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal.
- Cenerini, Francesca. 2012. "Sessualità e imperium: la trasgressione femminile alla fine dell'età Repubblicana". *Lectora* 18: 99-111.
- Cid López, Rosa María. 2001. "La educación de la niña romana: de puella a matrona docta". En *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*. Coord. Rosa Francia Somalo y Virginia Alfaro Bech. Málaga: Atenea. 19-44.
- 2005. "Clodia imaginada por Cicerón. La construcción de la biografía de una libertina". En *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Eds. Marta González González y Amparo Pedregal. Oviedo: Colección alterativas (KRK). 161-184.
 - 2006. "Prototipos femeninos en la Roma Antigua: matronas y libertinas". En *Mujeres en movimiento: historia y literatura*. Coord. Rosa María Sierra del Molino. 27-56.
 - 2007. "Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto a 'Juno Lucina' y la fiesta de 'Matronalia'". *Studia histórica*.

- Historia Antigua* 25: 357-372.
- 2010. “Mujeres y actividades políticas en la República. Las matronas rebeldes y sus antecesoras en la Roma Antigua”. En *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*. Ed. Almudena Domínguez Arranz. Madrid: Sílex. 125-153.
 - 2014. “Los santuarios urbanos y la religión de las matronas. El Templo de Fortuna Muliebris en la Roma republicana”. En *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Eds. Julio Mangas Mnajarrés y Miguel Angel Novillo López. Madrid: Monografía del ICCA (Instituto de Ciencias de la Antigüedad). 9-29.
- Clarke, John R. 1991. *The Houses of Roman Italy. 100 B.C. – A.D. 250: ritual, space and decoration*. Berkeley: University of California Press.
- Cortés Tovar, Rosario. 2000. “Misoginia y literatura: la tradición greco-romana”. En *Feminismo: del pasado al presente*. Coord. María Teresa López de la Vieja de la Torre. Salamanca: Universidad de Salamanca. 15-34.
- 2005. “Indignación satírica contra las mujeres romanas y sus pasiones: la misoginia en Juvenal”. En *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo*. Coords. Marta González González y María Amparo Pedregal Rodríguez. Oviedo: KRK Ediciones. 139-160.
- Dickmann, Jens- Arne. 2011. “Space and Social Relations in the Roman West”. En *A Companion to families in the Greek and Roman Worlds*. Eds. Beryl Rawson. Chichester: Wiley-Blackwell. 53-72.
- Dixon, Suzanne. 2001. *Reading Roman Women*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Dover, Kenneth J. 2008 (1978). *Homosexualidad Griega*. Barcelona: El Cobre.
- Durán Almarza, Emilia María. 2013. “Performatividad e identidades *queer*”. En *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Eds. M^a Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco. Barcelona: Icaria.
- Foucault, Michel. 2006 (1987). *Historia de la sexualidad. V.3. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- Gentili, Bruno. 1973. “La ragazza di Lesbos”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 16: 124-128.
- Gilhuly Kate. 2006. “The Phallic Lesbian. Philosophy, Comedy, and Social Inversion in Lucian’s *Dialogues of the Courtesans*”. En *Prostitutes and Courtesans in the*

- Ancient World*. Eds. Faraone A. Christopher y Laura K. McClure. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 274-291.
- Haley, Shelley P. 2002. "Lucian's 'Leaena and Clonarium': Voyeurism or a Challenge to Assumptions?". En *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Eds. Nancy Sorkin Rabinowitz y Lisa Auanger. USA: University of Texas Press. 286-303
- Hallet, Judith P. 1997. "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature". En *Roman Sexualities*. Eds. Judith P. Hallet y Marilyn B. Skinner. Princeton: Princeton University Press.
- 2012. "Women in Augustan Rome". En *A Companion to women in the Ancient World*. Eds. Sharon L. James y Sheila Dillon. Chichester: Wiley-Blackwell. 372-384.
- Halperin, David M. 1990. *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love*. New York: Routledge.
- Hernández Fonseca, Carlos y María Luisa Quintero Soto. 2009. "La Teoría *Queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas". *Sociológica (México)* 24 (69): 43-60.
- Holland, Lora.L. 2012. "Women and Roman Religion". En *A companion to women in the Ancient World*. Eds. Sharon L. James y Sheila Dillon. Chichester: Wiley-Blackwell. 204-215.
- Huebner, Sabine R. 2011. "Household Composition in the Ancient Mediterranean. What Do We Really Know?". En *A Companion to families in the Greek and Roman Worlds*. Eds. Beryl Rawson. Chichester: Wiley-Blackwell. 73-91.
- Kamen, Deborah. 2012. "Naturalized Desires and the Metamorphosis of Iphis". *Helios* 39: 21-36.
- Keith, Alison. 2012. "Women in Augustan Literature". En *A Companion to women in the Ancient World*. Eds. Sharon L. James y Sheila Dillon. Chichester: Wiley-Blackwell. 385-399.
- Keuls, Eva C. 1993. *The reign of the phallus: sexual politics in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Luque, Jesús, M^a Dolores Rincón, y Isabel Velázquez, eds. 2010. *Dulces carmenae. Poética y poesía latinas*. España: Universidad de Granada.
- Macías Villalobos, Cristóbal. 2006. "La homosexualidad y las conductas sexuales pervertidas desde la perspectiva de la antropología antigua". *Minerva* 19: 215-246.

- Martínez López, Cándida. 1995. "Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas". En *Las mujeres en las sociedades mediterráneas*. Eds. Pilar Ballarín y Cándida Martínez. Granada: Universidad de Granada. 14-29.
- Martos Montiel, Juan Francisco. 1996. *Desde Lesbos con Amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Madrid: Ediciones clásicas.
- 2001. "Homosexualidad femenina en Grecia y Roma". *Orientaciones: revista de homosexualidades*. 2: 37-54. Consultada el 7 de diciembre de 2014. <http://www.fundaciontriangulo.org/publicaciones/orientaciones>
 - 2007. "Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma". En *Erotica antiqua: sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*. Coord. Sabino Perea Yébenes. Madrid: Signifer Libros. 11-62.
 - 2014. "La influencia griega en el léxico erótico latino". *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 16: 105-136
- Mirón Pérez, María Dolores. 2000. "El gobierno de la casa en Atenas Clásica. Género y poder en el *Oikos*". *Stud. Hist., Hª antig.* 18: 103-117.
- 2002. "Dentro/fuera: Espacios de sociabilidad femenina en Grecia Antigua". En *Scripta Antica. In honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*. Eds. Santos Crespo Ortiz de Zárate y Ángeles Alonso Ávila. Valladolid. 135- 146.
- Nevett, Lisa. 2010. *Domestic Space in Classical Antiquity*. Cambridge University Press.
- 2011. "Family and Household, Ancient History and Archeology: A Case Study from Roman Egypt". En *A Companion to families in the Greek and Roman Worlds*. Eds. Beryl Rawson. Chichester: Wiley-Blackwell. 15-31.
- Otón Sobrino, Enrique. 1978. "La lírica latina con especial mención de la poesía elegíaca". *Estudios clásicos* 22 (81-82): 283-297.
- Parker, Holt N. 1997. "The teratogenic grid". En *Roman Sexualities*. Eds. Judith P. Hallet y Marilyn B. Skinner. Princenton: Princenton University Press. 47-65.
- Pedregal Rodríguez, María Amparo. 2014. "La mujer de sus sueños. Figuras de los femenino en los *Oneirokritiká* de Artemidoro de Daldis". *Asparkia* 25: 33-47.
- Pérez Miranda, Iván. 2007. "Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito". *Foro de Educación* 9: 267-278.
- 2009. "Mito, género y *paideía*. Reflexiones desde la Historia Antigua". *Foro de Educación* 11: 241-247.

- 2013. “Mito, género y sexualidad”. En *En torno a la Educación Social. Estudios, reflexiones y experiencias*. Ed. José Luis Hernández Huerta. Salamanca: Antema. 97-105.
- Pintabone, Diane T. 2002. “Ovid’s Iphis and Ianthe: When Girls Won’t Be Girls”. En *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Eds. Nancy Sorkin Rabinowitz y Lisa Auanger. USA: University of Texas Press. 256-285
- Pomeroy, Sarah B. 1987. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal
- Posadas, Juan Luis. 2010. “Extranjeras en la Roma de Marcial y Juvenal”. *Stud. Hist.* 28: 75-94.
- Rodríguez Herrera, Gregorio, y María Dolores García de Paso Carrasco. 2005. “La consideración de la mujer en *marginalia* a las *Elegías* de Propertio”. *Faventia: Revista de filología clásica* 27 (1): 63-72.
- Rodríguez Montero, Ramón P. 2012. “Hilvanando “atributos” femeninos en la Antigua Roma”. En *Fundamenta Iuris. Terminología, principios e interpretatio*. Ed. Pedro Resina Sola. Consultada el 14 de abril de 2016 <https://books.google.es/books?id=IuDlK98X1vYC&printsec=frontcover&dq=Fundamenta+iuris&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjD6LGC3YzMAhVCXBoKHeyEAuYQ6AEIIDA#v=onepage&q=Fundamenta%20iuris&f=false>
- Roisman, Joseph. 2014. “Greek and Roman Ethnosexuality”. En *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Ed. Thomas K. Hubbard. Chichester: Wiley-Blackwell. 398-416.
- Rubin, Gayle. 1989. “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En Vance C. S. *Placer y peligro*. Madrid: Talasa.
- Scheid, J. 1991a. “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En *Historia de las mujeres. La Antigüedad*. Eds. G. Duby y M. Perrot. Vol. 1. Madrid: Taurus. 121-161.
- 1991b. *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.
 - 2003. “Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément”. En *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*. Eds. R. Frei-Stolba, A. Bielman y O. Bianchi. Bern: Peter Lang. 137-151.
 - 2009. *Rito e religione dei Romani*. Bergamo: Sestante Edizioni.

- Schniebs, Alicia. 2004. "Construyendo a la *puella*: el *ego* elegíaco como agente moral". *Habis* 35: 219-232.
- Sorkin Rabinowitz, Nancy, y Lisa Auanger, eds. 2002. *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. USA: University of Texas Press.
- Trümper, Monika. 2012. "Gender and Space, "Public" and "Private"". En *A Companion to Women in the Ancient World*. Eds. Sharon L. James y Sheila Dillon. Chichester: Wiley-Blackwell. 288-303.
- Verdejo Sánchez, María Dolores. 1995. "La mujer en Marcial". En *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*. Coord. María Dolores Verdejo Sánchez. Málaga: Atenea. 109-126.
- Walters, Jonathan. 1997. "Invading the roman body: manliness and impenetrability in Roman thought". En *Roman sexualities*. Eds. Judith P. Hallet y Marilyn B. Skinner. Princeton (New Jersey): Princeton University Press. 29-46.
- Wyke, Maria. 1989. "Mistress and Metaphor in Augustan Elegy". *Helios* 16 (1): 25-47.
- 2007. *The Roman Mistress*. USA: Oxford University Press.

1. Publio Ovidio Nasón. *Metamorfosis. Libro IX. 666-798.*

La fama del inaudito prodigio habría invadido quizá las ciudades de Creta, si Creta no hubiese sufrido poco hacía un portento más cercano con la transformación de Ifis. En efecto, la tierra de Festo, inmediata al reino de Cnosos, había dado nacimiento a un hombre oscuro llamado Ligdo, de condición libre pero humilde, y los bienes de que disponía no eran intachables. El cual se dirigió a los oídos de su esposa, que estaba encinta, y cuando ya se acercaba el momento del parto, haciéndole estas advertencias: “Dos cosas hay que yo solicitaría de la divinidad: que te veas libre de esto con el menor dolor, y que des a luz un varón. La otra condición es más gravosa, y la fortuna le niega las fuerzas. Yo rechazo este presagio; de manera que si llega a suceder que de tu parto sea alumbrada una hembra (a disgusto te lo encargo; perdóname, afecto paternal), désele muerte”. Así habló, y un torrente de lágrimas bañó los rostros tanto de quien hacía el encargo como de aquélla a quien se le hacía. Pero aún así Teletusa importuna constantemente a su marido con inútiles súplicas de que no le estreche así las esperanzas. La decisión de Ligdo es firme. Y ya venía ella llevando y sosteniendo un vientre cargado de un peso ya llegado a sazón, cuando en mitad de la noche y en forma de visión de sueño se alzó la Ináquide (Isis), o así se lo pareció a Teletusa, delante de su lecho y acompañada por el cortejo de sus misterios. En la frente tenía los cuernos de luna con espigas rubias de fulgurante oro, y también el ornamento real; con ella estaba el ladrador Anubis, la santa Bubastis, Apis salpicado de diferentes colores, y también el que reprime la voz y ordena silencio con el dedo; también se encontraban allí los sistros y el nunca suficientemente buscado Osiris, y la extranjera serpiente llena de somníferos venenos. Entonces pareció como si Teletusa fuese despertada de su sueño y estuviese hablando claramente, y la diosa le habló así: “Oh Teletusa, que formas parte de las que me son fieles, abandona tus penosas preocupaciones y desatiende el encargo de tu marido. Y no dudes, cuando Lucina te exonere haciendo dar a luz, en criar lo que alumbres, sea lo que sea. Yo soy la diosa del socorro, y otorgo mi ayuda cuando se me invoca; y no te lamentarás de haber venerado a una divinidad ingrata”. Así le aconsejó, y se alejó de la alcoba.

Alegre se levanta del lecho la cretense, y alzando a los astros sus manos inocentes reza porque su sueño se realice. Cuando aumentaron los dolores, y la carga se expulsó a sí misma saliendo a los aires, y nació una hembra sin que el padre se enterara, la madre

ordenó que la criaran afirmando falsamente que era un niños. Fue creído el aserto, y sólo la nodriza estaba enterada del engaño. El padre cumple sus votos y le pone el nombre del abuelo: Ifis e había llamado el abuelo. La madre se alegró del nombre porque era común a los dos sexos, y con su uso nadie podría quejarse de fraude. Así empezó la superchería, que siguió estando oculta bajo la piadosa falsedad. El atavío era de niños; el rostro, tal, que lo mismo si se atribuía a una niña que a un niños, ambos resultaban hermosos. Y ya un tercer año había sucedido al décimo cuando tu padre, Ifis, te otorga como prometida a la rubia Iante, que era la muchacha más admirada entre las de Festo por el don de la belleza, y nacida de Telestes el del Dicte. La misma edad tenían ambas, la misma belleza, y de los mismos maestros recibieron la primera enseñanza o rudimentos propios de su edad. Así se originó el que el amor tocase el inexperto corazón de ambas y produjese en las dos igual herida, pero las esperanzas eran dispares: Iante cuenta con el matrimonio y con el momento de la realización de la alianza, y cree que será su marido la que ella cree ser un hombre; Ifis ama a aquella de quien no espera poder gozar, y esto mismo acrecienta sus ardores, y se abrasa, doncella, por una doncella, y, conteniendo apenas las lágrimas, dice: “¿Qué fin me espera a mí, que estoy poseída de un ansia que nadie ha conocido, de un ansia monstruosa y cuyo objeto es un amor inaudito? Si los dioses quisieron salvarme, debieron salvarme; si no, y sí por el contrario perderme, que me hubieran dado al menos una enfermedad natural y corriente. Ni la vaca se siente inflamada por el amor de una vaca, ni las yeguas por el de las yeguas; inflama el carnero a las ovejas, tras el ciervo va su hembra. También las aves se aparean así, y entre todos los animales no hay ninguna hembra que sea arrebatada por la pasión hacia una hembra. Quisiera no serlo yo. Sin embargo, y para que Creta no se vea privada de producir toda clase de monstruosidades, la hija del Sol (Pasifae) amó a un toro, pero en todo caso era una hembra que amaba a un macho. Mi amor, si he de decir verdad es más frenético que aquél. Ella, por lo menos, fue tras de la esperanza de los placeres del amor; ella, por lo menos, y gracias a la falaz apariencia de vaca, recibió al bovino semental, y tuvo así un galán a quien engañar. Aunque confluya aquí la inventiva del mundo entero, aunque Dédalo regresara aquí volando con sus alas de cera, ¿qué va a hacer? ¿Me va a convertir de doncella en muchacho con su ingeniosa técnica? ¿Te va a transformar a ti, Iante? ¿Por qué, Ifis, no fortaleces tu alma y te recuperas a ti misma, y arrojas esos ardores necios y desprovistos de razón? Mira lo que has nacido, a menos que te engañes también a ti misma, y aspira a lo que te es lícito, y ama lo que debes amar siendo hembra. La esperanza es lo que puede provocar el amor,

y la esperanza lo que puede alimentarlo. Y a ti la realidad te priva de la esperanza. No es una guardia lo que te aparta del anhelado abrazo, ni la vigilancia de un marido prevenido, ni la dureza de un padre, no es ella quien rehúsa entregarse a tus solicitudes, y sin embargo no te será posible llegar a poseerla, ni podrías ser feliz aunque todo te fuera favorable, aunque en ello se esforzaran los dioses y los hombres. Incluso en este momento, de los anhelos que tengo formulados sólo hay una parte que no sea una realidad, y los dioses, propicios para mí, me han dado cuanto han podido; y lo que yo quiero lo quiere mi padre, lo quiere ella y también mi futuro suegro. Pero no lo quiere la naturaleza, más poderosa que todos ellos, y que es la única que me perjudica. Y he aquí que es inminente el ansiado momento, se aproxima el día de mis nupcias y Iante va a ser mía enseguida... y no la tendré: pasaré sed en medio de las aguas. Oh Juno que patrocinas a las novias y oh Himeneo, ¿para qué venís a esta ceremonia en la que no hay novio que tome esposa y en la que ambas somos novias?”

Con estas palabras interrumpió su monólogo. Tampoco la otra joven se abraza con más moderación, y reza, Himeneo, para que vengas con presteza. Lo que ella pide lo teme Teletusa, y unas veces aplaza la fecha, otras gana tiempo fingiéndose enferma, y con frecuencia pretexta presagios y visiones. Pero ya había agotado todas las posibilidades de invención, era inminente el aplazado momento de la solemnidad nupcial, y sólo un día faltaba. Entonces la madre quita a su hija de la cabeza, y a sí misma, la redecilla, y con los cabellos sueltos y abrazando el altar dijo: “Isis, que habitas los campos paretonios y mareóticos, y también Faro y el Nilo distribuido en siete canales: socórrenos, te lo suplico, y libranos de nuestro temor. A ti, diosa, te vi yo en otro tiempo, y vi estos símbolos tuyos, y todos los reconocí, el ruido de los sistros y el cortejo y las antorchas, y tomé buena nota de tus órdenes en mi alma que no las he olvidado. Si ella ve la luz, si yo no he sufrido castigo, todo eso tú lo planeaste y a ti te lo debo; compadécete de las dos y préstame tu auxilio”. Las lágrimas siguieron a sus palabras. Pareció que la diosa movía su altar (y lo movió), y templaron las puertas del templo, resplandecieron los cuernos que semejaban la luna, y repiqueteó el sonoro sistro. Salió del templo la madre no sin inquietud todavía, pero sí confortada por el favorable presagio. Conforme caminaba la madre, va Isis a su lado acompañándola con pasos mayores de los que acostumbraba, y no subsiste la blancura de su rostro, y sus fuerzas van aumentando, y su misma fisonomía es más enérgica, y más corta la longitud de sus cabellos, ahora en desorden, y dispone de mayor robustez que la que tenía siendo mujer. ¡Porque tú, que hace un momento eras mujer, eres un muchacho! ¡Ofreced

presentes a los templos y regocijaos con confianza exenta de temor! Ofrecen presentes a los templos y añaden una inscripción; la inscripción contenía una breve fórmula: “Siendo un muchacho ha entregado Ifis los dones que prometió cuando era mujer”. El siguiente día había iluminado con sus rayos el ancho mundo, cuando Venus y Juno y el Himeneo se reúnen para celebrar las antorchas de la unión nupcial, y el joven Ifis entra en posesión de su Iante.

2. Luciano de Samosata. *Diálogo de Heteras 5.*

CLONARIÓN Y LEENA

CLONARIÓN.- Oímos cosas nuevas acerca de ti, Leena, ...que Megila de Lesbos, la rica lesbia, está enamorada de ti como si fuese un hombre y que vivís juntas, y no sé qué os hacéis una a la otra. ¿En qué consiste? ¿Has enrojecido? ¡Ea!, dime si esto es verdad.

LEENA.- Es verdad, Clonarion, y yo estoy avergonzada, porque es algo antinatural.

CLON.- Por Afrodita, ¿de qué se trata? O ¿qué quiere la mujer? ¿Y qué hacéis, cuando estáis juntas? ¿Lo ves? No me quieres, pues de otro modo no me ocultarías tales secretos.

LEEN.- Te quiero más que a cualquier otra, pero ella es terriblemente varonil.

CLON.- No entiendo bien lo que dices, a no ser que sea “una hetera de mujeres”, pues dicen que en Lesbos hay tal tipo de mujeres, con aspecto de hombres, que no quieren tener experiencias con hombres, sino que se acercan a las mujeres como si fueran hombres.

LEEN.- Es algo así.

CLON.- Entonces, Leena, explícamelo con detalle, cómo se insinuó la primera vez, cómo te dejaste tú también convencer y lo que vino después de eso.

LEEN.- Ella y Demonasa, la corintia, rica como ella y de las mismas artes que Megila habían organizado juntas una fiesta, y me contrataron a mí para que les tocara la cítara. Cuando terminé de tocar y era ya una hora intempestiva y había que acostarse, y ellas estaban aún borrachas, me dijo Megila: ¡Ea, Leena! ya es una buena hora de acostarse, duerme aquí con nosotras, en medio de las dos.

CLON.- ¿Dormías? ¿Y qué pasó luego?.

LEEN.- Me besaban al principio como los hombres, no solo ajustando sus labios a los míos, sino entreabriendo la boca, y me abrazaban y me apretaban los pechos.

Demonasa también me daba mordiscos a la vez que me colmaba de besos. Yo no podía interpretar lo que era aquello. Después de un tiempo, Megila que ya estaba un poco caliente, se quitó la peluca de la cabeza –llevaba una muy bien imitada y perfectamente ajustada-, y se mostró pelada al cero, rapada como los atletas muy varoniles. Y yo al verla me quedé turbada. Pero ella me dice: ¿Has visto alguna vez, Leena, a un jovencito tan hermoso? Yo no veo aquí, Megila, a ningún jovencito, le dije. No me tomes por mujer, dijo, pues yo me llamo Megilo y ya hace tiempo que me casé con Demonasa, esta presente, y ella es mi mujer. En esto, Clonarión, me eché a reír y dije: ¿Entonces tú, Megilo, nos has estado ocultando que eras un hombre, igual que dicen que Aquiles se ocultaba entre las doncellas, y tienes la virilidad propia de hombres y haces a Demonasa lo que los hombres hacen? No la tengo, Leena, dijo, ni la necesito en absoluto; verás que yo hago el amor de una manera especial, mucho más agradable. ¿Entonces no serás un Hermafrodito, dije yo, de los que se dice que hay muchos, que tienen ambos sexos? Porque yo, Clonarión, todavía ignoraba el tema. No, me dijo, soy un hombre completo. Oí contar, dijo yo, a la flautista beocia Ismenodora que relataba historias tradicionales de su país, que en Tebas alguien se convirtió de mujer en hombre y que éste había llegado a ser un magnífico adivino, Tiresias se llamaba, creo. ¿Acaso a ti te ha ocurrido algo semejante?

No, Leena, dijo ella, sino que nací igual que todas vosotras, pero mi pensamiento, mi deseo y todo lo demás lo tengo de hombre.

¿Y te basta con el deseo, dije yo? Dame una oportunidad, Leena, si no te fías de mi, me dijo, y te darás cuenta de que no me falta nada de lo que tienen los hombres, pues tengo algo a cambio de la virilidad. Pero dame una oportunidad y lo verás.

Se la dí, Clonarión, porque ella me lo suplicó mucho y me regaló un collar de los de mucho precio y vestidos de los muy finos. Luego yo la abracé como a un hombre y ella actuaba y me besaba y jadeaba y me parecía que sentía un placer de una manera exagerada.

CLON.- ¿Y qué hacía, Leena o de qué manera? Dime esto sobre todo.

LEEN.- No me preguntes con tanto detalle, pues son cosas vergonzosas; así que, por Afrodita, no te lo podría decir.