

LAS ESCLAVAS SAGRADAS DE AFRODITA*

ADOLFO J. DOMÍNGUEZ MONEDERO
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En este artículo analizo los principales testimonios que conocemos sobre la práctica de la prostitución sagrada en Grecia. Me centro, sobre todo, en los casos de Corinto, Náucratis, Gravisca y Pyrgi, Hímera y Locris Epicefiria, intentando presentar, en cada caso, las principales informaciones de que disponemos. Los casos más significativos son Corinto y Locris, donde creo que hay suficientes indicios como para asegurar que esta práctica existió y, en ambas ciudades, el culto a Afrodita y su ritual anexo de la prostitución sagrada desempeñó ocasionalmente un importante papel como elemento de protección y defensa de la polis en ocasiones de peligro. Eso mostraría, en mi opinión, la fuerte integración de tales prácticas en la vida de las *poleis* en las que tales ritos se desarrollaron.

ABSTRACT

I analyze in this paper the main evidence for the practice of the sacred prostitution in Greece. I deal mainly with the cases of Corinth, Naucratis, Gravisca and Pyrgi, Himera and Locris Epyzephyrian trying to show, in each case, the main information we know. The most significant cases are Corinth and Locris, where I think that we can certify the existence of such a ritual; in both cities the cult of Aphrodite and its linked ritual of sacred prostitution played occasionally an important role as an element of protection and defense of the polis in moments of peril. In my opinion, it would show the strong integration of such rituals in the life of those *poleis*, which accepted them.

1. LA PROSTITUCIÓN SAGRADA EN CORINTO.

En el mundo griego prehelenístico, la existencia de esclavos sagrados no está demasiado bien atestiguada y, aunque no totalmente desconocida, no parece haber gozado de amplio desarrollo. Sin embargo, dentro de esta relativa escasez de informaciones referentes a estos servidores de los dioses, un papel relevante parecen haberlo desempeñado las prostitutas sagradas que, al servicio de la diosa Afrodita, satisfacían una doble necesidad: por una parte la de aquéllos que, llegando a su

* Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación BHA2001-0157, subvencionado por la Dirección General de Investigación del MCYT.

recinto sagrado, hallaban allí alivio a su abstinencia durante sus largos viajes y, por otro lado, la de las autoridades civiles o religiosas que se embolsaban las cantidades que esas personas percibían por los servicios prestados.

De entre los diferentes centros griegos o, al menos, visitados o frecuentados por los griegos, en donde tenemos constancia de la práctica de esa actividad, el más destacable e importante parece haber sido la ciudad de Corinto. Las informaciones relativas a la práctica de esa actividad en la ciudad, así como la dependencia servil de sus practicantes, queda puesta de manifiesto en varios testimonios de desigual importancia y de diferentes épocas, que si bien han sido tradicionalmente aducidos como prueba de la existencia de tal práctica en la ciudad del Istmo, son hoy objeto ocasional de análisis hipercríticos que tratan de negar su realidad¹.

Veamos alguno de esos testimonios. Uno de los más antiguos, ocasionalmente vinculado con el tema que aquí nos ocupa, lo hallamos en la noticia que transmiten algunos autores, entre ellos Aristóteles, en su Constitución de Corinto, relativa a las medidas que tomó el tirano Periandro cuando se hizo con el poder en la ciudad; entre esas medidas, que no discutiremos aquí en su conjunto, destaca la de arrojar al mar a las prostitutas². Esta medida ha sido interpretada en el sentido de que el tirano intentó suprimir su actividad, posiblemente para incrementar los ingresos de las prostitutas que realizaban su trabajo en el recinto de Afrodita, lo que posiblemente también le reportaba ganancias al propio tirano, aunque tampoco pueden descartarse por completo los componentes morales del asunto³ e, incluso, las posibles connotaciones expiatorias, representadas en el *katapontismos* de esas prostitutas, cuya relación con rituales de purificación cívica ha sido subrayada por diversos autores⁴.

Igualmente, hay un texto mucho más explícito, que se debe a Píndaro, en el que también se menciona este fenómeno; se trata de un fragmento

¹ Puede verse, entre los más recientes, V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le pantheon archaïque et classique*. (Kernos, Suppl. 4). Atenas-Lieja, 1994, p. 104-127.

² Τὰς δὲ προαγωγὰς πάσας κατεπόντισε: Arist., Frag. 611.20 Rose.

³ J.B. Salmon, *Wealthy Corinth: a History of the City to 338 B.C.* Oxford, 1984, p. 202-203: «He may not literally have had all madams thrown into the sea as Heracleides reports; but presumably he did try to suppress their activity. He may merely have been concerned that Aphrodite's (and, indirectly, presumably his own) business should not suffer from competition; but it is just as likely that he tried to remove what he took to be a blot on the moral landscape without thought for the goddess»; cf también p. 398-399.

⁴ Sobre este tipo de rituales expiatorios, *vid.* J. Bremmer, «Scapegoats rituals in ancient Greece». *HSPH*, 87, 1983, p. 299-320; además, M. Gras, *Trafics tyrrhéniens archaïques*. Paris, 1985, p.441-442; D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Londres, 1991, p. 160-163.

del poeta en el que celebra la dedicatoria de cien de estas prostitutas a Afrodita por parte de un tal Jenofonte de Corinto, hacia el 464 a.C. (Frag. 122 Snell). Todo el poema se desliza en más o menos sutiles referencias al oficio que estas jóvenes van a desempeñar bajo la protección y supervisión directa de Afrodita, y en algunos puntos se recalca su carácter servil o dependiente, como en el primero de los versos conservados, en el que se las llama ἀμφίπολοι, mientras que más adelante (v. 15) se las considera «mujeres públicas» (ξυναί γυναῖκες) y, al final, Píndaro ofrece lo que parece ser la dedicatoria realizada por el propio Jenofonte:

«¡Oh señora de Chipre!, acá; a tu santuario te ha traído un grupo de cien doncellas, cual dádiva fecunda Jenofonte gozoso de sus cumplidos votos⁵» (Píndaro, frag. 122 Snell; trad. A. Ortega).

Ya Ateneo, que es quien nos transmite los fragmentos de Píndaro, recuerda que el tal Jenofonte había prometido hacerle entrega de cortesanas a la diosa Afrodita en caso de obtener la victoria en los Juegos Olímpicos⁶; efectivamente, Jenofonte, miembro de una poderosa familia corintia ganó esos juegos y el propio Píndaro que cantarí su peculiar dedicatoria se encargaría de celebrar su doble victoria en el estadio así como en el pentatlón mediante la Olímpica XIII.

Para este autor la actitud de Jenofonte se explica por el hecho de que eso era ya una costumbre, un νόμος, en Corinto. Es el propio Ateneo quien nos transmite, sobre la base de los testimonios de Teopompo (*FGrHist* 115 F 285) y de Timeo (*FGrHist* 566 F 10) un hecho ocurrido durante las Guerras Médicas, cuando «las prostitutas corintias rogaron por la salvación de los griegos llegando hasta el templo de Afrodita»⁷ (Athen., *Deipn.* XIII, 573 d). Esta acción, εὐχή, tanto una dedicación como una invocación, traducible por el latino *votum* , tuvo como resultado el reconocimiento de la *polis* corintia, como sigue relatando igualmente Ateneo:

«Por ello, cuando los corintios dedicaron una placa a la diosa, que todavía hoy se conserva, pusieron por escrito el nombre de cada una de las prostitutas que entonces hicieron la súplica y luego estuvieron presentes durante la celebración de los sacrificios, y Simónides también dedicó [un] epigrama»⁸ (Athen., *Deipn.*, XIII, 573 d).

⁵ ὦ Κύπρου δέσποινα, τὸν δεῦτ' ἐξ ἄλσος / φορβάδων κορᾶν ἀγέλαν ἑκατόγγυι- / ον Ξενοφῶν τελέαις / ἐπάγαγ' εὐχλωαῖς λανθείς.

⁶ Περὶ τὴν θεὸν Ξενοφῶν ὁ Κορίνθιος ἐξῶν εἰς Ὀλυμπίαν ἐπὶ τὸν ἀγῶνα καὶ αὐτὸς ἀπάξειν ἐπαίρας εὐξάτο τῇ θεῷ νικῆσας; Ath., *Deipn.*, XIII, 573 e.

⁷ Αἱ Κορίνθιοι ἐπαῖραι εὐξάντο ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων σωτηρίας εἰς τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἔλθοῦσαι νεών.

⁸ Διὸ καὶ Σιμωνίδης ἀναθέντων τῶν Κορινθίων πίνακα τῇ θεῷ τὸν ἔτι καὶ ὕν διαμένοντα καὶ τὰς ἐπαίρας ἴδια γραψάντων τὰς τότε ποιησαμένας τὴν ἱκετείαν καὶ ὕστερον παρούσας συνέθηκε τὸδε τὸ ἐπίγραμμα.

Es problemático, sin embargo, puesto que los textos no son especialmente claros, si estamos aquí ante las prostitutas que dependían del templo de Afrodita o, por el contrario, de las prostitutas de la ciudad en general. La cuestión en sí no es fácil de dilucidar, puesto que Plutarco da también una visión notablemente diferente, ya que para él fueron las mujeres corintias las que elevaron una plegaria a la diosa Afrodita para que infundiese a sus maridos el deseo irrefrenable de luchar contra los bárbaros y, según este mismo autor, el epigrama de Simónides se habría colocado en las estatuas de bronce que se erigieron en dicho templo (Plu., *De Herod. malign.*, 39). El esolío a Píndaro *Ol.* 13, que menciona expresamente a Teopompo, así como el epigrama de Píndaro, habla también de las mujeres corintias y del deseo de forzar a sus maridos a luchar contra los persas, aunque sin embargo no menciona las estatuas sino tan sólo el epigrama inscrito de Simónides, que se encontraría según se entraba al templo a mano izquierda (*Schol. Pind., Ol.* 13,v32b)⁹.

Es probable que Teopompo haya sido quien mencionase las súplicas de las mujeres corintias, mientras que Timeo posiblemente atribuyó la misma a las prostitutas de la ciudad; Ateneo, al hablar de la dedicación de Jenofonte está, obviamente, pensando en las prostitutas, puesto que el contexto de su dedicatoria no deja lugar a dudas. No obstante, y aunque sea problemático saber con certeza cuál de los dos autores lleva la razón, no podemos perder de vista que es pocos años después cuando tenemos atestiguada la ofrenda de Jenofonte. Por consiguiente, y a partir de las referencias que conservamos sobre las súplicas realizadas a Afrodita durante las guerras médicas, podemos aceptar que las prostitutas de Afrodita realizaron actos de petición pública de apoyo a la diosa a cuyo servicio estaban.

Que las prostitutas corintias durante el silo IV tenían consideración servil lo muestra un pasaje del comediógrafo Alexis (mediados del s. IV a.C.) que en una de sus comedias asegura que «a Afrodita le dedicaba la ciudad una fiesta para las prostitutas, que era distinta de la que existe para las libres; durante esos días, es costumbre que se celebren fiestas y es la norma que en ellas las heteras se emborrachen con vino junto a nosotros»¹⁰ (Alexis, *Frag.* 253 Kock). Ya sean las libres a que se refiere

⁹ Vid. una discusión mucho más completa sobre estos testimonios en Pirenne-Delforge, op. cit. nota 1, p. 105-113; esta autora concluye, sin embarro, con una opinión negativa sobre la consideración de tal tipo de prostitución como vinculada al culto de Afrodita.

¹⁰ 'Ἀφροδίσι' ἦγε ταῖς ἐπαίραις ἢ πόλις· ἕτερα δὲ χωρὶς ἐστὶ ταῖς ἐλευθέραις. Ταῖς ἡμέραις ταύταις δὲ κομάζειν ἔθος ἔστιν, νόμος τε τὰς ἐπαίρας ἐνθάδε μεθύειν μεθ' ἡμῶν.. No entraré aquí en la polémica sobre las diferencias que pueden existir entre los dos principales tipos de prostitutas, *heteras* y *pornai*, ya que no afecta, en general, al presente discurso. Un estudio reciente que ha abordado tal cuestión, con la bibliografía precedente, es el de L. Kurke, «Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece». *ClAnt*, 16, 1997, p. 106-150.

Alexis prostitutas libres o, como parece más probable, mujeres libres, queda claro el carácter servil de esas heteras que celebran anualmente unas fiestas especiales en honor a Afrodita en las que, como correspondería claramente a su condición de esclavas, no tendrían ningún reparo en emborracharse públicamente.

Sobre el origen oriental de esta práctica de la prostitución sagrada no hay apenas ni que insistir, pues son bien conocidos los ejemplos de la misma en el Próximo Oriente, tanto en el ámbito fenicio¹¹ como en otros entornos distintos, como la costumbre babilónica semejante que describe Heródoto (1, 199), señalando también la existencia de la misma en algunos lugares de Chipre¹². Por ende, en la propia Corinto hay algunos indicios que apuntan al culto de Astarté¹³ y Williams ha sugerido que fueron los Baquíadas quienes introdujeron el culto a Afrodita Urania, tomándolo directamente del mundo fenicio¹⁴ aun cuando son testimonios que presentan algunos problemas de interpretación¹⁵.

No parece demasiado necesario insistir en el momento en el que tanto el culto de Afrodita como este particular ritual de la prostitución sagrada se introdujeron en Corinto, puesto que poco puede aclararse al

¹¹ E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'Univers Phénicien et Punique*. (Studia Phoenicia, 14). Lovaina, 1995, p. 486-489, con bibliografía previa; vid. también G. Markoe, *Phoenicians*, Londres, 2000, p. 120.

¹² Sobre la presencia del ritual en Chipre resulta interesante el testimonio de Justino, XVIII, 5, 4, claramente vinculado al mundo fenicio. Aunque es posible que la visión herodotea sobre la prostitución sagrada en Babilonia se haya visto influida por sus propios prejuicios helénicos es quizá excesiva la afirmación de G. Rubio «¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo». *Gerión*, 17, 1999, p. 144 según el cual «la llamada prostitución sagrada del oriente antiguo probablemente nunca existió como tal, sino que fue creada como un constructo propagandístico en el antiguo Israel y en las narraciones legendarias griegas y patrísticas». Hay que resaltar que en otras informaciones herodoteas como, por ejemplo, la relativa a los matrimonios en la misma Babilonia (I, 196), aunque no correspondan a la práctica que los textos babilonios atestiguan, tampoco encuentran un paralelo directo en Grecia y sólo a través de muy alambicadas argumentaciones se puede sostener el prejuicio helenizante del autor de Halicarnaso; vid. en esta línea de argumentación R.A. McNeal, *The brides of Babylon: Herodotus, I, 196*. *Historia*, 37, 1988, p. 54-71. Un panorama general sobre el *logos* babilonio de Heródoto, en R. Rollinger, *Herodots Babylonischen Logos. Eine kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeitsdiskussion an Hand ausgewählter Beispiele: Historische Parallelüberlieferung-Argumentationen- Archäologischer Befundkonsequenzen für eine Geschichte Babylons in persischer Zeit*. Innsbruck, 1993.

¹³ Estudiados por C.K. Williams II, «Corinth and the cult of Aphrodite». *Corinthiaca. Studies in honor of Darrell A. Amyx*. Columbia, 1986, p. 13-14.

¹⁴ Williams II, op. cit. nota 13, p. 20. Sobre las clarísimas relaciones entre el culto a Afrodita Urania y la Astarté fenicia en Atenas, así como acerca del origen fenicio de su culto, vid. R. Parker, *Athenian Religion: A History*. Oxford, 1996, p. 160-161; 196-197; cf. también C. Bonnet, «Astarté d'une rive á l'autre de la Méditerranée». *El Mundo Púnico. Historia, Sociedad y Cultura*. Murcia, 1994, p. 151-152. Su culto estaría ya introducido en Atenas, al menos, hacia el 500 a.C.

¹⁵ Pirenne-Delforge, op. cit. nota 1, p. 121-124.

respecto, más allá de considerar como probable que tal ritual ya existía, al menos, en la época del tirano Periandro¹⁶. Tampoco se ha podido localizar, dentro de la ciudad, el lugar en el que pudo haberse ejercido esta práctica ritual, habiendo quedado descartado, prácticamente, el Acrocorinto¹⁷.

Tenemos que esperar hasta la época de Estrabón para poder disponer de informaciones mucho más precisas sobre el carácter de esta costumbre y, sobre todo, sobre el estatus de sus servidoras sagradas. En efecto, Estrabón (VIII, 6, 20) asegura que se trata de hieródulas, esclavas del santuario, en un pasaje de gran interés:

«El santuario de Afrodita llegó a tener tanta riqueza que llegó a disponer de más de mil hieródulas que servían como prostitutas; eran entregadas como ofrenda a la diosa tanto por hombres como por mujeres. Y a causa de ellas, sin duda, la ciudad se llenó de gente y se enriqueció. En efecto, los navieros se arruinaban con facilidad y por ello dice el proverbio: 'no todos los hombres pueden navegar hasta Corinto'»¹⁸ (Str., VIII, 6, 21).

El proverbio que Estrabón retoma aquí tuvo bastante fama, como muestra su recogida por los diversos Paremiógrafos, que lo explican, generalmente, del mismo modo: «Corinto tenía muchas prostitutas que cobraban tributo a los que llegaban allí» (CPG, I, p. 289; II, p. 591); la fama de la ciudad a este respecto es recogida en otros relatos, como muestra Estrabón cuando se refiere a Comana Póntica y asegura que también en esta ciudad había un gran número de prostitutas, de las que la mayor parte estaban consagradas a la diosa Ma; por ello, «esta ciudad en cierto modo es una pequeña Corinto: allí, en efecto, debido a la multitud de prostitutas, que estaban consagradas a Afrodita, muchos eran los que habían acudido a vivir y a celebrar fiestas en el lugar»¹⁹ (Str., XII, 3, 35).

¹⁶ Salmon, op. cit. nota 3, p. 398-399.

¹⁷ Williams II, op. cit. nota 13, p. 12-24; *vid.*, sin embargo, una opinión contraria en V. Pirenne-Delforge, «Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémós à Athenes» AC, 57. 1988, p. 149.

¹⁸ Τὸ τε τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὔτε πολῦσιον ὑπῆρξεν ὥστε πελλίους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐκέκτητο ἑταίρας, ἅς ἀνετίθεσαν τῇ θεῷ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. Καὶ διὰ ταύτας οἷν πολυωχλεῖτο ἡ πόλις καὶ ἐπολυτίζετο· οἱ γὰρ ναύκληροι ραδίως ἐξαιηλίσκοντο, καὶ διὰ τοῦτο ἡ παροιμία φήσιν οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς. O, como traduce Horacio el proverbio, «*non cuivis homini contingit adire Corinthum*» (Hor., *Epist.*, I, 17, 36). No queda claro, en el relato de Estrabón, a qué fecha corresponde esta noticia; sin embargo, se encuentra inserta tras la historia de Demarato, que huye a Etruria tras la caída de los Baquíadas, la cual a su vez se sitúa tras narrar la toma del poder por Cípselo. ¿Podría haber tomado Estrabón todas esas noticias de una misma fuente y, por consiguiente, tratarse de una noticia arcaica?

¹⁹ Καὶ πλῆθος γυναικῶν τῶν ἐργαζομένων ἀπὸ τοῦ σώματος, ὧν αἱ πλείους εἰσὶν ἱεραί. Τρόπον γὰρ δὴ τινα μικρὰ Κόρινθός ἐστιν ἡ πόλις· καὶ γὰρ ἐκεῖ διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἑταιρῶν,

Todas estas informaciones, pues, coinciden en señalar la existencia en la ciudad de Corinto de una serie de prostitutas, sin duda de carácter servil, que dependían del santuario de Afrodita; seguramente ofrenda de los y las fieles de la diosa en cumplimiento de determinados votos²⁰. Disponían de festivales propios y, sin duda, habían desempeñado un papel que se consideró relevante durante las Guerras Médicas al haber solicitado a la diosa, y conseguido, la salvación de la ciudad durante el conflicto. Quizá a partir ya de un momento tardío (s. III a.C.) a estas personas, tal vez por asimilación con otros tipos de personas dependientes de los templos y santuarios, se las llama hieródulas, que es como las conoce ya Estrabón.

La situación de los «esclavos sagrados» en el mundo griego presenta algunos problemas puesto que, como decíamos anteriormente, antes de la época helenística no son demasiado bien conocidos dando la impresión de que la mayor abundancia de referencias a ellos a partir de ese momento se debe a la integración en la órbita cultural helénica de diferentes situaciones que entraron en contacto con la misma tras las conquistas de Alejandro y la creación de los reinos helenísticos. Así, por ejemplo, los distintos tipos de *hieroi* e hieródulos de los templos y santuarios de Asia Menor durante época helenística, que en su mayoría parecen corresponder a estructuras religiosas de origen indígena, y tras cuya denominación se esconden, sin duda, distintas condiciones y distintos tipos de servidumbre y de dependencia²¹. Un hecho interesante, sin embargo, viene dado por la circunstancia de que, al menos en aquellos casos algo mejor conocidos, como el del santuario de Acilisene dedicado a Anaítis, en Armenia (Str., XI, 14, 16), en el que eran las hijas de los personajes más ilustres quienes eran dedicadas como prostitutas a la divinidad, su estatus era el de auténticas esclavas mientras que cumplían con ese ritual previo al matrimonio²². En cierto modo, es un tipo

αί τῆς Ἀφροδίτης ἦσαν ἱεραί, πολλὸς ἦν ὁ ἐπιδημῶν καὶ ἐνεορτάζων τῷ τόπῳ. Sobre estos hieródulos e hieródulas, vid. A. Lozano Velilla, *La esclavitud en Asia Menor Helenística*. Oviedo, 1982, p. 139-140.

²⁰ Resulta ciertamente sorprendente el trabajo de D. Saffrey, «Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue» *RBi*, 92, 1985, p. 359-374 que, en su intento de rechazar la existencia de la prostitución sagrada en Corinto realiza un comentario bastante restrictivo de Estrabón, considerando su interpretación como «abusiva» y minimizando el resto de los testimonios que aquí estamos considerando; también escéptica sobre la existencia de una «prostitución sagrada» en Corinto se muestra Pirenne-Delforge, op. cit. nota 1, p. 124-126.

²¹ G.E.M. De Sainte Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Ages to the Arab Conquests*. Londres, 1981, p. 153-155; Lozano, op. cit. nota 19, p. 146-156. Un panorama reciente sobre este asunto en A. Lozano, «La esclavitud sagrada minorasiática: elementos griegos y orientales» *Gerion*, 17, 1999, p. 233-262.

²² Lozano, op. cit. nota 19, p. 156: «durante el lapso de tiempo en que ejercían la prostitución eran de facto esclavas, designadas como tales (*doulai*), sin separación o cambio de nomenclatura que distinga las de un origen más distinguido de las esclavas norma-

de costumbre semejante a la que describe Heródoto en Babilonia en honor a Afrodita-Milita (Hdt., I, 199).

Es dudoso si esta temporalidad de la *douleia* puede haber existido en el caso de Corinto; da la impresión de que, al menos en los casos más antiguos conocidos, entre ellos el de la ofrenda de Jenofonte, se trata de una dedicación permanente de mujeres jóvenes destinada a servir de forma permanente en el «rebaño» (ἀγέλα es la palabra que emplea Píndaro) de prostitutas consagradas a Afrodita. No puede descartarse, quizá, la existencia de algún tipo de ofrenda o dedicación temporal, en la tradición oriental, aunque tal vez ello valga más para épocas más recientes, quizá incluso para el período helenístico cuando nuestras fuentes dan cifras astronómicas para las prostitutas corintias. No obstante, no insistiré más en esta cuestión.

Quiero pasar ahora a tratar otro punto, cual es el de la cuestión de la eventual presencia de cultos a Afrodita, con la existencia de prostitutas consagradas a la misma, en otros ambientes en los que los griegos están presentes de forma importante.

2. NÁUCRATIS.

Empezaré con alguna referencia al caso de Náucratis. Aunque no cabe dudar de la existencia de prostitutas en el emporio griego de Náucratis (Hdt., II, 135, 5; Athen., *Deipn.*, XIII, 596 b-d) el problema es determinar si su existencia está ligada de forma directa al culto en honor a Afrodita y si hay datos que permitan afirmar el carácter de esclavas de las mismas. Uno de los pocos testimonios arcaicos que conocemos a tal respecto se debe a la fama de uno de sus actores principales. Se trata, en efecto, de la relación entre Caraxo, el hermano de la poetisa Safo y una hetera naucratita llamada, según los casos Rodopis o Dórica, si es que se trata de la misma persona²³. Empezaremos considerando el testimonio de Heródoto, por más que el de la propia Safo sea más antiguo. Inserto en su relato sobre la construcción de las pirámides de Egipto, Heródoto intercala el *logos* de la hetera Ródopis con la intención de desmentir que una de las tres pirámides de Gizeh pudiera haber sido levantada por ella. Señala que dicha cortesana vivió durante el reinado del faraón Amasis (568-526 a.C.), que fue esclava de un tal Yadmón de Samos y que fue llevada a Náucratis por otro individuo samio, Jantes,

les»; sobre los vínculos entre los dos tipos de prostitución sagrada, la temporal (prenupcial o puntual) y la permanente o regular, *vid.* Pirenne-Delforge, *op. cit.*, nota 1, p. 118-119.

²³ *Vid.* las dudas expresadas al respecto por A. Aloni, «Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico». *Lessico e forme discorsive pertinenti alla 'dipendenza' nelle fonti letterarie antiche. Metodi e prospettive di ricerca. Index*, 11, 1982, p. 257.

para ejercer allí su oficio (κατ' ἐργασίην); en Egipto sería liberada, tras pagar una alta suma, por Caraxo, el hermano de la poetisa Safo que eventualmente se casaría con ella (Sud., ai 334; ι 4; ρ. 211), aunque Rodopis, cuyo nombre auténtico parece haber sido Dórica²⁴, permaneció en el emporio griego donde parece haber hecho fortuna (Hdt., II, 134-135). Según aseguran Ateneo (*Deipn.* XIII, 596 b) y Estrabón (XVII, 1, 33), Caraxo fue a Náucratis para comerciar allí (κατ' ἐμπορίαν) y la propia Safo habría escrito un poema llenando de injurias a su hermano que se habría arruinado a manos de la cortesana; entre los fragmentos de esta poetisa se encuentran restos de lo que quizá es el mismo poema en el que pide a Afrodita y a las Nereidas que permitan regresar a su hermano sano y salvo (Frag. 5 LP) al tiempo que pide a la misma diosa que le retire su apoyo a Dórica (Frag. 15 LP)²⁵. La tradición posterior retomará ocasionalmente el tema de la enemistad entre Safo y su hermano (por ejemplo, Ovidio, *Heroidas*, XV, 63-67; 117-120).

Realmente, en ninguno de los datos que tenemos acerca de las andanzas y relaciones de Caraxo en Náucratis se nos informa con precisión de que la cortesana Dórica-Rodopis sea una esclava de Afrodita; no obstante, Aloni argumentó hace algún tiempo acerca de la posibilidad de que tras este personaje pudiésemos encontrarnos a una de estas prostitutas consagradas a la diosa²⁶; sus argumentos, aunque no incontrovertibles, tampoco resultan totalmente rechazables. Sin duda, en Náucratis existía un templo de Afrodita, ya detectado por Petrie y excavado por Gardner²⁷ y algunas tradiciones sugieren que podía ser uno de los más antiguos santuarios erigidos por los griegos en Náucratis como la relativa a la estatua que, adquirida en Pafos, fue dedicada en el santuario de Afrodita durante la vigésimo tercera Olimpiada (689-686 a.C.) por Heróstrato (Ateneo, *Deipn.*, XV, 675 f-676 a = Policarmo, *FGrHist* 640 F 1). Posiblemente esta fecha resulte demasiado elevada, y seguramente le cuadre mejor, a partir de los propios datos de los excavadores, así como de las ofrendas que presentan epígrafes de dedicación a la diosa, una cronología en torno a los años finales del s. VII e

²⁴ Tampoco puede descartarse que, de hecho, se trate de dos personas distintas que han sido amalgamadas por Heródoto en su relato: tal es la opinión, por ejemplo, de T.F.R.G. Braun, "The Greeks in Egypt". *C.A.H.*, III, 3, 2ª ed. Cambridge, 1982, p. 43; Sobre el peligro de intentar reconstruir "vidas reales" de "mujeres reales" a través de los textos ha advertido adecuadamente Kurke, op. cit. nota 10, p. 107.

²⁵ Sobre el papel que juega Afrodita en las distintas vicisitudes de Safo y de su hermano Caraxo, *vid.* las observaciones de Aloni, op. cit. nota 23, p. 259-260.

²⁶ A. Aloni, "Lotta politica e pratica religiosa nella Lesbo di Saffo e Alceo", *Atti CeRDAC*, 11, 1980-81, p. 227-229; Id., op. cit. nota 23, p. 257-258; Id. "Eteria e tiaso. I gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia". *DArch.*, 3ª ser., I, 1, 1983, p. 32-33.

²⁷ W. F. Petrie, *Naukratis I: 1884-85*. Londres, 1886, p. 16-17; E.A. Gardner, *Naukratis. Part II. 1886*. Londres, 1888, *passim*; cf. A. Bernand, *Le Delta Egyptien d'après les textes grecs. I. - Les confins libyques*. El Cairo, 1970, p. 829-837.

inicios del s. VI: este primer templo sería destruido durante la conquista persa; además, el hallarse ubicado en lo que sería más o menos el centro de la ciudad ha sido interpretado como un indicio de su mayor antigüedad, frente al resto de santuarios conocidos, situados más hacia el norte y en posición más excéntrica²⁸.

Es, sin embargo, el carácter de la prostitución practicada en Náucratis lo que no nos aclaran los testimonios conocidos, por más que podamos pensar que existe una obvia relación entre la diosa Afrodita y la prostitución²⁹ y conste la gran abundancia de prostitutas en la ciudad³⁰, así como el encanto de las mismas (Hdt., II, 135, 5). En todo caso, de admitirse la posibilidad de que el tipo de prostitución a que se refiere la historia de Rodopis-Dórica fuese una prostitución sagrada, tampoco las informaciones de que disponemos son especialmente explícitas; Rodopis llega a Náucratis como esclava de Jantes de Samos y, una vez que es liberada por Caraxo e, independientemente de que éste se case o no con ella, la cortesana permanece en el emporio griego. Vemos, en todo caso, difícil, conciliar estos datos con los que conocemos de Corinto, donde, cómo hemos visto, se sabe de la existencia de esclavas ofrecidas por particulares al santuario de Afrodita. Las únicas posibilidades que tendríamos de aceptar una prostitución sagrada en este caso serían, por una parte, pensar que Jantes de Samos entrega, quizá a título de ofrenda, a Rodopis al santuario de Afrodita, de donde la liberaría Caraxo o, por otro lado, suponer que los particulares podían alquilar al santuario a sus propios esclavos o esclavas a cambio de alguna compensación económica, como sabemos que ocurría en otros casos³¹; no obstante, no disponemos de indicios seguros en nuestra documentación que nos permita decantarnos por alguna de estas opciones.

Quizá un indicio adicional de la presencia (o, al menos, de la frecuencia) de la prostitución en Náucratis venga dado por la abundancia de hallazgos de un curioso tipo de estatuilla realizado en piedra y que muestra una figura femenina desnuda, acostada sobre un lecho (Fig. 1);

²⁸ Bernand, op. cit. nota 27, p. 829-837; M.M. Austin, *Greece and Egypt in the archaic Age*. (PCPhS., Supl. 2). Cambridge, 1970, p. 23-24; J. Boardman, *The Greeks overseas. Their early colonies and trade*. 4ª ed. Londres. 1999, p. 119-120.

²⁹ Braun, op. cit. nota 24, p. 43.

³⁰ Ateneo, con cierta ironía, las trata como si fueran un producto más de la ciudad: ἐνδόξους δὲ ἑταίρας καὶ ἐπὶ κάλλει διαφερούσας ἤνεγκεν καὶ ἡ Ναύκρατις... (Athen., *Deipn.*, XIII, 596 b).

³¹ Por ejemplo, el caso de Nicias, que disponía de mil esclavos que arrendaba al estado para que los utilizase en la explotación de las minas de Laurio (Plu., *Nic.*, 4) o en el caso, probablemente más normal, del ciudadano ateniense que poseía un esclavo y lo arrendaba como remero al Estado para ganar algo de dinero: cf. A.J. Graham, «Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Triremes». *TAPhA*, 122, 1992, p. 257-270.

Petrie, en su primera excavación en Náucratis, asegura que constituyen un grupo muy común, pero no avanza ninguna hipótesis razonable sobre su significado ni da referencias claras a las zonas donde se hallaron³²; igualmente, Boardman retoma alguna de estas figurillas, que data en el siglo VI y, aunque les supone algún tipo de significado ritual local, no aporta más información³³. En mi opinión se trataría de representaciones votivas, de un tipo semejante (aunque con una tipología diferente) a las que aparecen en otros ámbitos (como, por ejemplo, en Gravisca o en Hímera a las que aludiré posteriormente.

3. GRAVISCA Y PYRGI.

Al igual que Náucratis, tanto Pyrgi como, sobre todo, Gravisca, parecen haber sido dos emporios visitados y frecuentados por griegos durante buena parte del siglo VI a.C.; para ambas localidades se ha mencionado en varias ocasiones la existencia de una prostitución que, según algunos autores, sería de tipo sagrado, esto es, directamente vinculada con el culto de la diosa Afrodita. Los argumentos, en cada caso, son de índole diversa. Por lo que se refiere a Gravisca, ya desde las primeras excavaciones, Torelli insistió en que el edificio más antiguo que allí surgió (en el mismo lugar que el posterior edificio y del S. IV), hacia el 580 a.C., estuvo dedicado a Afrodita/Turan. Del área sacra procede una estatuilla de fayenza que representa una mujer en postura obscena que el propio Torelli propuso interpretar como una hieródula, «una ofrenda evidentemente sustitutiva de una hieródula de carne y hueso»³⁴ (Figura 2); también se halló un grafito de fines del s. V que parece ser una dedicatoria a una tal *Kyliphake*, nombre igualmente interpretado como correspondiente, eventualmente, a una hetera. Todo ello le llevó a Torelli a sugerir que en Gravisca el culto a Afrodita estuvo asociado a la práctica de la prostitución sagrada³⁵. Los testimonios directos no son, pues, demasiado numerosos, aunque sí lo suficientemente significativos como para valorar la hipótesis de esta práctica en el emporio.

La situación en Pyrgi resulta aparentemente algo más clara que en Gravisca. En primer lugar, disponemos de una referencia literaria, en todo caso de valor discutible, relativo a la *scorta Pyrgensia* mencionada

³² Petrie, op.cit., n.27, p.40-41; lám. 19, 7-9.

³³ Boardman, op.cit. n.28, p.126, fig.145.

³⁴ M. Torelli, "Il Santuario Greco di Gravisca", *PP* 32, 1977, p.428: "non vedo possibilità di interpretare la statuetta se non come una ierodula, una offerta evidentemente sostitutiva di una ierodula in carne e ossa"

³⁵ Torelli, op.cit. n.34, p. 429: "questi tre documenti e il carattere del deposito sacro arcaico ci consentono di avanzare la cauta ipotesi che al culto di Afrodite si associasse la pratica della prostituzione sacra". Alude también dicho autor (pp. 429-435) a los paralelos que dicho culto presenta en diferentes ámbitos helénicos, así como sus indudables vínculos con el mundo fenicio y, especialmente, chipriota.

por el poeta latino Lucilio (*Sat. frag.* 1271 Marx); en segundo lugar, las propias excavaciones arqueológicas pueden haber proporcionado alguna información adicional. En efecto, flanqueando al templo B por su parte oriental, se descubrió una serie de entre 17 y 20 pequeñas estancias alineadas, todas ellas iguales, de unos 3 x 2 m. de tamaño, y con la entrada dirigida hacia el santuario (Figura 3). Frente a estas estancias, había una fila de altares que permanecieron en uso durante toda la vida del santuario. El largo edificio estaba decorado con antefijas, datables a fines del siglo VI, pero que también parecen haber estado en uso hasta el siglo III; parece que a cada una de las pequeñas estancias le correspondía una serie de seis de ellas, diferentes entre sí, pero repetidas, en esos grupos de seis, en cada una de las estancias. Entre los temas representados aparece la epifanía de Astarté-Afrodita sobre las olas del mar, aunque también puede ser la Luna o Leucotea³⁶. Como ha visto Colonna este largo edificio parece complementar al templo B, quizá en consonancia con la fundación del culto de Uni/Astarté introducido por Thefarie Vélianias, como muestran las láminas de oro correspondientes a ese mismo templo³⁷. El propio Colonna ha sugerido que en este conjunto arquitectónico se practicaba la prostitución sagrada³⁸. Las vinculaciones fenicias de esta práctica parecen también bastante claras en este caso, ya procedan de Chipre o de otros centros más próximos donde se practicaba este tipo de prostitución, como Érice³⁹ y la existencia de la tablilla en lengua fenicia puede deberse a que los primeros servidores de ese nuevo culto eran fenicios, como ha sugerido Colonna⁴⁰. Sin embargo, y a pesar del evidente origen fenicio de ese ritual, establecido

³⁶ F.R. Serra Ridgway, "Etruscans, Greeks Carthaginians: the Sanctuary at Pyrgi". J.P. Descoeudres (ed.), *Greek Colonists and native populations. Procc. Of the First Australian Congress of Classical Archeology*, Oxford 1990, p. 523; sobre la identificación de Astarté con Leucotea, *vid.* también Bonnet, *op.cit.* n.14, p.152.

³⁷ G. Colonna, "Novità sui culti di Pyrgi", *RPAA* 57, 1984-85, p.57-64; *id.*, "Tempio e santuario nel lessico delle lamine di Pyrgi", *ANATHEMA. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Scienze dell'Antichità. Stor. Arch. Antrop.*, 3-4, 1989-90, p. 197-216; este autor argumenta de forma convincente acerca de la identificación de la ofrenda mencionada en las tablillas áureas con el llamado "templo B" de Pyrgi así como con el área circundante, especialmente el grupo de las 20 pequeñas estancias. La bibliografía sobre los epígrafes de Pyrgi es sumamente abundante; mencionaré únicamente el trabajo de G. Garbini, "L'iscrizione di Pyrgi", *RstudFen*, 17, 1989, p.179-187.

³⁸ Colonna, *Novità ...*(cit. n. 37), p. 64. "sembra lecito compiere un passo avanti e proporre che lo strano fanasterio, poco adatto ad una reale abitazione per l'angustia degli ambiente e l'assenza di pozzi, e d'altra parte vistosamente sacralizzato dagli altari antistanti e dalle antefisse di cui si è appena parlato, no sia altro che l'edificio in cui veniva praticata la prostituzione sacra, da parte di sacerdotesse che, così facendo, si identificavano e si sostituivano alla dea".

³⁹ Las principales fuentes sobre el culto de Venus Ericinia, también marcado por la prostitución sagrada, son Diod. IV; Str. VI, 2, 6; Cic. *Verr.*, 2.2 *passim*; Cic., *div. Caec.*, 55.

⁴⁰ Colonna, *Novità ...*(cit. n. 37), p. 66-67.

sobre territorio etrusco, la presencia de griegos en Pyrgi está bien atestiguada y para ellos el santuario estaba dedicado bien a Ilitia (Str. V, 2, 8) o a Leucotea (Ps-Arist. *Oec.* 1349 b; Polieno, *Strat.* V, 2, 21)⁴¹; por ende, las relaciones de los etruscos con los griegos, aunque problemáticas, parecen alcanzar también un buen momento a partir de la batalla de Alalia, con la embajada a Delfos y el establecimiento de juegos y ceremonias en honor de los foceos lapidados (Hdt., I, 167) y la erección de un tesoro en el santuario delfico (Str., V, 2, 3)⁴². El área parece haber sido ya frecuentada por griegos, que erigirían un primer edificio, del que se conservan únicamente algunos restos de antefijas de terracota, hacia mediados del siglo VI, quizá dedicado a Suri-Apolo⁴³.

Si se acepta la interpretación de la serie de habitaciones paralelas al templo B de Pyrgi como el lugar donde se practicaba la prostitución sagrada y no como cualquier otra cosa⁴⁴, lo primero que queda clara es la estrechísima relación entre esta actividad y el propio recinto sagrado, puesto que las pequeñas habitaciones dedicadas a tal menester se hallan integradas dentro del *temenos* consagrado a la divinidad. Nada nos indican, sin embargo, del estatus o condición de las personas que, eventualmente, ejercían ese trabajo (o ese ritual) pero sí nos ilustran, al menos desde un punto de vista simbólico de la estrecha dependencia de las actividades realizadas en esas habitaciones y el culto a Astarté, tanto por la mencionada relación de las mismas con el recinto sagrado cuanto por la existencia de los numerosos altares que había frente a las estancias, y cuya relación con las mismas parece también asegurada. Si el ejemplo de Pyrgi corresponde, pues, a la práctica de esa prostitución sagrada, nos ilumina considerablemente sobre los mecanismos de su práctica⁴⁵.

También hemos de insistir en que el templo de Pyrgi no aparece dedicado, en sentido estricto, a Afrodita, sino a la diosa Astarté; no obstante, la evidente apertura del santuario al mundo griego nos sirve, al

⁴¹ G. Colonna, "La dea di Pyrgi: bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)". *Die Göttin von Pyrgi. Archäologische, linguistische un religionsgeschichtliche Aspekte*. Florencia, 1981, p.13-37; sobre la multiplicidad de las interpretaciones de la diosa Astarté, cf. las observaciones de Bonnet, op. cit. n.14, p. 152-153.

⁴² Un amplio estudio de estas relaciones en Gras, op. cit., n.4, p. 425-472. Una panorámica general de la historia de Caere y Pyrgi, en W. Prayon, "Historische Daten zur Geschichte von Caere und Pyrgi". *Die Göttin von Pyrgi. Archäologische, linguistische un religionsgeschichtliche Aspekte*. Florencia, 1981, p. 39-51.

⁴³ G. Colonna, "Il santuario di Leucotea-Ilizia a Pyrgi", G. Colonna (ed.), *Santuari d'Etruria*, Milán, 1985, p. 128; cf. Serra Ridgway, op.cit., n.36, p.515-516.

⁴⁴ Por ejemplo, una zona para albergar a los peregrinos o, incluso, una zona de banquetes rituales: cf. Serra Ridgway, op. cit. n.36, p. 522.

⁴⁵ Esta posibilidad vendría reforzada, además, si se admite que la Astarté de Pyrgi es la misma Astarté venerada en el santuario de Érice, donde también se atestigua sin lugar a dudas la prostitución sagrada: A.M. Bisi, "Érice", *EAA II, Suppl.* 1971-1994, II, 1994, p.497.

menos, para ilustrar el conocimiento que en este mundo griego se va adquiriendo de estas prácticas religiosas que, igualmente, tienen su lugar en otros santuarios mucho más vinculados a los griegos.

4. HÍMERA.

La ciudad de Hímera es otra de las candidatas a haber poseído un ritual a Afrodita consistente en la práctica de la prostitución sagrada. Los testimonios son algo problemáticos y tampoco incontrovertibles. El problema principal viene planteado por la identificación de la divinidad a la que se dedicaron tres áreas sacras sucesivas, dentro del recinto sagrado de la parte nororiental del altiplano de Hímera. El primer elemento, cronológicamente hablando, sería un plinto de calcárea, contemporáneo de la fundación de la ciudad (mediados / segunda mitad del s. VII) que presupondría la existencia de un culto al aire libre; en relación con el mismo surgiría el primer edificio de la zona, el llamado templo A, del último cuarto del siglo VII, sustituido a mediados del s. VI por el templo B, mucho más rico y con una importante decoración escultórica en terracota⁴⁶. Bonacasa ha sugerido que esos santuarios podrían corresponder a Atenea, al igual que el templo D, que indudablemente corresponde a esa diosa⁴⁷. No obstante, debe tenerse en cuenta la interpretación de Aloni, que cree ver en ese conjunto sacro una sucesión de espacios sagrados dedicados a Afrodita, donde se habría venerado primeramente a la diosa al aire libre, y donde se le habrían dedicado sucesivamente los dos edificios A y B⁴⁸. Una eventual confirmación de esta identificación vendría dada por el hallazgo en el *sekos* del templo-A de una figurilla obscena masculina (Figura 4), de fayenza azul, con claros paralelos con la figurilla procedente de Gravisca y con otra procedente de Egina; en los tres casos se trata de producciones realizadas en Egipto. En el caso himerés, la figura puede datarse en el último cuarto del s. VII⁴⁹ y se trata de una figura masculina, aunque ello no plantea demasiados problemas, puesto que en los santuarios de Astarté es frecuente la existencia de prostitución masculina⁵⁰ e, incluso, ello permite observar los vínculos existentes entre esta práctica en el mundo griego y su origen fenicio.

⁴⁶ N. Bonacasa, "L'area sacra", *Himera, I*, Palermo, 1970. p. 51-235; id., "Déi e culti di Himera", *Miscellanea ... E. Manni, I*, Roma, 1980, p. 257-269; id., "Il temenos di Himera", *Quaderno Imerese, II* Palermo, 1982, p.47-60.

⁴⁷ Bonacasa, *Déi ...* (cit. n.46), p. 269; N. *Il temenos ...* (cit. n. 46), p. 54. Cf. O. Belvedere, s.v. Imera, *BTCG*, VIII, Pisa-Roma, 1990, p. 256-257.

⁴⁸ Aloni, *Lotta ...* (cit. n. 26), p. 227: "Se ammettiamo che la dea promachos può non essere necessariamente Atena, il quadro diviene assai più coerente, e si accentuano le somiglianze con la situazione graviscana".

⁴⁹ Bonacasa, *L'area ...*(cit. n. 46), p. 89; 93-94; lám. XXXIII-3.

⁵⁰ Lipinski, op. cit. n.11, p487-488.

No obstante, en el caso de Hímera, en mayor medida que en otros casos considerados hasta ahora, disponemos de muy pocos datos sobre la eventual práctica del ritual de la prostitución sagrada.

5. LOCRIIS EPICEFIRIA.

De todas las ciudades griegas, además de Corinto, aquélla para la que disponemos de más datos sobre la práctica de la prostitución sagrada es Locris Epicefiria, si bien las informaciones pertinentes tampoco están exentas de problemas.

Ya en las tradiciones de la propia fundación de la ciudad existen indudables problemas que he abordado recientemente en otro lugar⁵¹. Ocasionalmente, en torno a esas mismas tradiciones surgen las referidas a la práctica de la prostitución sagrada en la ciudad y, eventualmente, en su área de influencia. Veamos cuáles son los datos pertinentes que podemos utilizar:

Uno de los testimonios más precisos sobre la existencia de esta práctica lo encontramos en un fragmento de Clearco de Solos, un autor del s. IV a.C. en el que asegura que “no sólo las mujeres de los lidios se mostraban licenciosas con el primero con el que se encontraran, sino también las de los Locros Epicefirios, igual que las de Chipre, puesto que votaron la prostitución de todas sus propias muchachas y ello había parecido conveniente a decir verdad como recuerdo y satisfacción de una antigua insolencia”⁵² (Clearco, Frag. 43 A Wehrli = Athen., *Deipn.*, XII, 516 C). Esta noticia se ha puesto, habitualmente, en relación con otra que transmite Justino, en la que parece aludirse a la ocasión en la que tiene lugar dicho voto:

«Los locrios, al ser acosados con la guerra por Leofrón, tirano de Regio, habían prometido que si vencían prostituirían a sus doncellas en la fiesta de Venus. Interrumpida esta promesa, mientras los locrios sostenían con los lucanos una guerra adversa, Dionisio [II] los convoca a una asamblea y les anima a que envíen al templo de Venus a sus mujeres e hijas lo más adornadas posible; que cien de ellas, sacadas a suerte, cumplan con la promesa pública y por su compromiso sagrado estén un mes en el prostíbulo, previo juramento de todos los hombres de que ninguno mancillaría a ninguna. Para que esto no ocasionara perjui-

⁵¹ A.J. Domínguez Monedero, “*Phocaeensium Iuventus ... Massiliam ... condidit* (Iust. XLIII, 3, 4): Edad y dependencia en la definición de los contingentes colonizadores griegos”. *Las edades de la dependencia en la Antigüedad*. Madrid, 2000, p. 55-79.

⁵² Οὐ μόνον δὲ Λυδῶν γυναῖκες ἄφειτοι οὖσαι τοῖς ἐντυχοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Λοκρῶν τῶν Ἐπιζεφυρίων, ἔτι δὲ τῶν περὶ Κύπρου καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἑταιρισμῶ τὰς ἑαυτῶν κόρας ἀφοσιούντων, παλαιᾶς τιμῆς ὑβρεως εἰσικεν εἶναι πρὸς ἀλήθειαν ὑπόμνημα καὶ τιμωρίας.

cio a las doncellas que así liberaban a la ciudad de su promesa, decretarían que ninguna doncella se casara antes de que éstas fueran entregadas a un marido. Aprobado el proyecto con el que se daba satisfacción a la superstición y al pudor de las doncellas, todas las mujeres, rivalizando en el lujo de sus adornos, acuden al templo de Venus. Dionisio, después de introducir allí a sus soldados, las despoja a todas ellas y convierte en botín personal los ornamentos de las matronas»⁵³ (Iust., XXI, 3, I-8; trad. de J. Castro).

Posiblemente, la noticia de Clearco, más o menos contemporáneo de la nueva situación introducida en Locris por el tirano Dionisio II, está haciéndose eco de este nuevo hecho. El motivo del voto originario, como asegura el texto de Justino, que es nuestra única fuente para tal asunto, hay que buscarlo en la guerra entre Regio y Locris, movida por Leofrón o Cleofrón, hijo de Anaxilao, y que había recibido la tiranía de la ciudad italiota. Esta guerra tuvo lugar hacia el 477 y en ella participó el tirano Hierón de Siracusa, a favor de los locrios y, seguramente con ese motivo, se suspendió la vigencia del voto realizado por los locrios⁵⁴. En la segunda Pítica de Píndaro, dedicada al tirano siciliota se encuentra un eco de ese hecho cuando el poeta asegura:

«Pero a ti, oh de Dinómenes hijo, la joven cefiria / de Lócride te canta ante sus puertas, / ella que, tras los esfuerzos de la guerra insuperables, / gracias a tu poder levantas en seguro la mirada» (Pind. *Pit.* II, 17-20: trad. de A. Ortega)⁵⁵

Los escolios a esta oda pindárica aseguran que como celebración a Hierón por haber parado la guerra, dedicaron cánticos e himnos al soberano siracusano (Schol. a Pind. *Pit.* 2, 36c y 38). Es posible que, incluso, el voto de prostituir a las doncellas fuese suspendido en ese momento, lo que explicaría esas demostraciones de gratitud a Hierón⁵⁶.

⁵³ *Cum Reginorum tyranni Leophonis bello Locrenses premerentur, voverant, si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent. Quo voto intermisso cum adversa bella cum Lucannis gererent, in contionem eos Dionysius vocat; hortatur, ut uxores et filias suas in templum Veneris quam possint ornatissimas mittant, ex quibus sorte ductae centum voto publico fungantur religionisque gratia uno stent in lupanari mense omnibus ante iuratis viris, ne quis ullam adtaminet. Quae res ne virginibus voto civitatem solventibus fraudi esset, decretum facere, ne qua virgo nuberet, priusquam illae maritis traderentur. Probato consilio, quo et superstitioni et pudicitiae virginum consulebatur, certatim omnes feminae impensius exornatae in templum Veneris conveniunt, quas omnes Dionysius inmissis militibus spoliata ornamentaque matronarum in praedam suam vertit.*

⁵⁴ N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in sicilia e Magna Grecia da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Florencia 1994, p. 216-217; 224. Sobre el trasfondo global de este enfrentamiento, vid. G. Cordiano, "Espansione territoriale e politica colonizzatrice a Reggio (ed a Locri Epizefiri) fra VI e V secolo a.C.", *Kokalos*, 41, 1995, p.95-97; 110-112.

⁵⁵ Σὲ δ', ὦ Δεινομένειε παῖ, Ζεφυρία πρὸ δόμων / Λοκρὶς παρθένος ἄπτει, / πολεμίων καμάτων ἔξ ἀμαχάνων / διὰ τεῶν δυνάμιν δρακεῖσ' ἀσφαλές.

⁵⁶ Vid., en este sentido, L. Woodbury, "The gratitude of the Locrian maiden. Pindar, *Pyth.* 2. 18-20", *TAPhA*, 108, 1978, p. 285-299; cf. G. De Sensi Sestito, *La Calabria in età*

Haya sido cual haya sido el desenlace de este episodio, lo que aquí nos interesa es que la *polis* locria se haya visto en la necesidad de tomar esta drástica decisión; el episodio se asemeja, relativamente, al ya considerado previamente, en el que las prostitutas de Corinto se ofrecen a Afrodita para asegurar la victoria sobre los persas. En este caso tenemos, por el contrario, la ofrenda, la dedicación, el *votum* de las doncellas (*virgines*) a la diosa el día de su festividad. No conocemos los detalles de esta ofrenda, pero a juzgar por el uso fraudulento que hace Dionisio II de esta vieja promesa, en un momento, nuevamente, de necesidad para la ciudad, esta dedicatoria debía de abarcar a la totalidad de las jóvenes en edad de contraer matrimonio pero que aún no lo habían contraído, si bien el tirano del siglo IV llega a un acuerdo que limita el número de las que deben cumplir el voto a cien, quizá representantes de las Cien Casas nobles de la ciudad (Pol., XII, 5, 7-9).

A pesar de que hay quienes han querido dudar tanto de la realidad del *votum* del siglo V como de la actualización del mismo en el siglo IV con el pretexto de que se trata de elementos propagandísticos posteriores a los hechos⁵⁷, lo cierto es que la proximidad cronológica del primer *votum* locrio al *votum* de Corinto, así como a la ofrenda por parte de Jenofonte de Corinto de cien heteras, pone en guardia ante cualquier rechazo a la ligera de la historicidad de la tradición locria. Si se acepta esta realidad, la pregunta que surge acto seguido no es tanto si el mismo se ha realizado, y por cuánto tiempo, sino por qué surge en Locris la idea de consagrar a las vírgenes a la diosa Afrodita para proteger a la ciudad. Aparte de otros elementos que consideraremos más adelante, no podemos perder de vista que esta diosa aparece frecuentemente como diosa armada (por ejemplo en Corinto)⁵⁸, como *promachos* lo que la hace una obvia candidata a ejercer funciones de protección de la polis, como también parece haber ocurrido en Corinto⁵⁹. Por otro lado, y a

arcaica e classica. Storia-Economia-Società. Roma, 1984, p. 60-67 y L. Santi Amantini, "Ancora sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii", *MGR* 9, 1984, p. 42-43. *Vid.* también Cordiano, op. cit. n. 54, p. 110-112.

⁵⁷ Por ejemplo, R. Van Compernelle, "Le tradizioni sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizefirii e la propaganda politica alla fine del V e nel IV secole av. Cr.", *ASNP*, 6, 1976, p. 367-381. *Vid.* también S. Pembroke, "Locres et Tarente. Le rôle des femmes dans la foundation de deux colonies grecques", *Annales (ESC)*, 1970, p. 1269-1270, que rechaza la idea de la prostitución sagrada tras una (justa) *reductio ad absurdum* de los diferentes argumentos, sumamente contradictorios entre sí, que se manejaban en la bibliografía previa a su trabajo.

⁵⁸ Paus., III, 23, 1, refiriéndose a Afrodita Urania ya en época romana, en el foro romano; pero también la imagen que se hallaba en el templo de la misma diosa en Acrocorinto se hallaba armada: Paus., II, 5, 1; cf. Williams II, op. cit. n.13, p. 20.

⁵⁹ Además de la consagración de las prostitutas corintias, Williams II, op. cit. n. 13, p.21-24 ha analizado recientemente el surgimiento hacia el 500, de un área sagrada, muy posiblemente consagrada a Afrodita Urania, en la zona del barrio de los alfareros, en la

juzgar por la interpretación que del ritual se da en el siglo IV, el tiempo que las consagradas debían de permanecer en el recinto de la diosa seguramente era limitado. Sin embargo; y mientras durase el cumplimiento de ese voto, las afectadas por el mismo perdían, en la práctica, su libertad o, si se quiere, era la propia acción de la diosa la que, mediante la dedicatoria que de sus personas hacen a la misma, garantizan la libertad futura de las afectadas y la de la *polis* en su conjunto.

No podemos perder de vista, a estos efectos, dos hechos; por una parte, que en algunas tradiciones relativas a fundaciones coloniales, como la referida a Regio, es un grupo de individuos, consagrados como diezmo a Apolo, el que será conducido por el dios al lugar de su establecimiento definitivo⁶⁰; por otro lado, que una de las ficciones jurídicas que se utilizará sobre todo a partir del final del clasicismo y en época helenística para liberar a los esclavos será la ofrenda a la divinidad o la venta a la misma con la condición de la liberación⁶¹. Por consiguiente, la ofrenda de las doncellas locrias a Afrodita puede interpretarse en este sentido; ofreciéndose a la diosa como esclavas de la misma, la diosa garantizaría la defensa común de la ciudad y la libertad de la misma, así como la particular de aquellas mujeres libres que habían cumplido el *votum*, por cuanto que, durante el tiempo que permaneciesen en el santuario de la divinidad, habían sido el instrumento de la hierogamia de la diosa con sus devotos⁶².

Si aceptamos que Dionisio II consiguió convencer a los locrios poco antes del 347 a.C. para que reviviesen el viejo ritual en una ocasión de gran peligro para la ciudad, habremos de aceptar también las garantías que el tirano, cuya madre, no debemos olvidarlo, era locria, establece hacia las mujeres libres, de lo más florido de la sociedad locria, para que cumplan el voto. Esas garantías prevén la estancia de las mujeres durante un mes en el recinto sagrado, a condición de no tener trato con ningún hombre; de ese modo, las mujeres locrias cumplen con los requisitos (formales) de la promesa que en su día se hizo a la diosa sin ver mermada por ello su dignidad de mujeres libres que, en esos momentos del siglo IV, seguramente no estaban dispuestas a perder. Todo el episodio no es más que una estrategia de Dionisio para hacerse con las

parte occidental de la ciudad y extramuros, posiblemente con la función de favorecer la defensa de la ciudad frente a los persas.

⁶⁰ La bibliografía sobre la fundación de Regio es abundante, pero remitiré a mi trabajo previamente citado: Domínguez, op. cit. n.51.

⁶¹ Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce Ancienne*, París, 1984, p. 88-89; Lozano, op. cit. n.19, p. 248-249.

⁶² *Vid.* sobre estas connotaciones "mágicas" de la prostitución sagrada E. Ciaceri, *Culti e Miti nella Storia dell'Antica Sicilia*, Catania, 1911, p. 82-83; cf. C. Turano, "La prostituzione sacra a Locri Epizefiri", *ArchClass*, 4, 1952, p. 248-252.

riquezas de estas mujeres pero difícilmente se ve cómo pudo haber convencido a sus padres y esposos de no haber existido una viejísima tradición en la ciudad, seguramente anterior al propio *votum*. Y esta tradición que estamos sugiriendo incluía, sin duda, la existencia de la prostitución sagrada, posiblemente encomendada a esclavas, en el santuario locrio de Afrodita⁶³.

Aparte de las informaciones de las fuentes escritas relativas al culto de Afrodita en Locris, algunas de las cuales han sido mencionadas páginas atrás, la importante colección de tablillas de terracota halladas en la ciudad aporta también algunos datos de interés relativos a la diosa⁶⁴, especialmente los que la muestran presidiendo sobre «el aspecto cósmico y demiúrgico del amor, que incluye también las actividades sexuales situadas ‘fuera’ de las estructuras de la ciudad», lo que la haría especialmente apta para recibir el *votum* del 477⁶⁵. Por ello mismo, la existencia de un culto a Afrodita, anterior incluso a ese *votum* que implicase la existencia de un ritual de prostitución sagrada vinculado a esclavas, no debería sorprender, si bien quizá habría que desligar este fenómeno de la problemática tradición de los orígenes de la ciudad y acaso relacionarlo más con las intensas relaciones existentes entre la ciudad italiota y Corinto⁶⁶. Naturalmente, tampoco puede descartarse la aparición de un culto de tipo más estrictamente empórico dedicado a Afrodita, siguiendo el ejemplo de algunos otros lugares mencionados páginas atrás, y en los que pudiera ser más visible una influencia directa fenicia.

Para añadir más ingredientes a este debate podemos ver qué muestran las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la ciudad. Mencionaré, en primer lugar, la llamada «estoa en U», que se encuentra situada al sur de la ciudad, junto al mar, y extramuros, ya que la muralla, posterior, respetó el lugar de esta estructura (Figura 5). En esta estructura se han detectado dos fases principales; en la primera, datable

⁶³ Cf. M. Torelli, “Considerazioni sugli aspetti religiosi e culturali”, *Le Tavole di Locri. Atti del Colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese*, Roma, 1979, p. 96-97; Santi Amantini, op. cit. n. 56, p. 49-50.

⁶⁴ Aparte de publicaciones parciales anteriores, debe mencionarse la publicación de H. Prückner, *Die lokrischen Tonreliefs*, Maguncia, 1968, con sus tipos 1-56, que vincula al culto de Afrodita; cf. las observaciones de C. Sourvinnou-Inwood, “Persephone and Aphrodite at Locri: a model for personality definitions in Greek religion”, *JHS*, 98, 1978, p. 118-121.

⁶⁵ Sourvinnou-Inwood, op. cit. n. 64, p. 121. Quizá sea excesivo, como hace esta autora, negar todo aspecto guerrero de la diosa en Locris: “there is not the slightest hint of evidence to that effect” (p. 120); no creo que fuese incompatible con el otro aspecto, más atestiguado al menos por la iconografía.

⁶⁶ D. Musti, “Problemi della storia di Locri Epizefirii”. *Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Nápoles, 1977, p. 65-70 defiende las dos posturas; sin embargo, mientras que la relación con Corinto quizás deba tenerse en cuenta, las relaciones entre los orígenes de la ciudad y la prostitución sagrada son más difícilmente demostrables.

hacia el 600 a.C, existía un pórtico en cuyos dos extremos surgían sendas crujiás perpendiculares a él, en cada una de las cuales se abrían seis pequeñas estancias (7 x 5 m.); a mediados del siglo VI el conjunto se amplió mediante la prolongación de las crujiás, que albergaron a partir de ese momento once estancias cada una. Las dimensiones generales del conjunto (55 x 66 m.) lo convierten en una estructura sin duda importante dentro del esquema de lugares de culto de la ciudad de Locris. En el gran patio que quedaba englobado por esa estructura se han descubierto unos 376 *bothroi*, datables entre los siglos VI y IV a.C., con restos de actividad cultural dedicada a Afrodita. Se ha sugerido que esta estructura pudo estar en relación con un pequeño edificio tardoarcaico (fines del s. VI-principios del s. V) situado a unos 45 m. de distancia de la «estoa», aparentemente dedicado a Afrodita, como muestra la epigrafía asociada al mismo e igualmente extramuros⁶⁷.

Ya en 1977 Torelli propuso considerar este edificio como dedicado a Afrodita, a partir también del hallazgo de un grafito arcaico dedicado a Cibeles, lo que permitía vincular el recinto sagrado con esta divinidad lidia, fácilmente asimilable a la Astarté-Afrodita chipriota, postulando al tiempo para el mismo el haber sido la sede de la práctica de la prostitución sagrada, presupuesta en las informaciones de Píndaro, Clearco y Justino⁶⁸. Se admita o no esta posibilidad, de cualquier modo recuerda algo parecido al lugar de banquetes (*hestiatorion*) junto al templo de Afrodita en el Lequeo en el que Periandro dispone el «Banquete de los Siete Sabios» durante la celebración del ritual sacrificial (*thysia*) en su honor (Plu., *Mor.*, 146 D)⁶⁹.

⁶⁷ La bibliografía sobre la «estoa en U» es sumamente abundante; mencionaré aquí únicamente G. Gullini, *La cultura architettonica di Locri Epizefiri*, Tarento, 1980, p. 11-136; L. Costamagna, C. Sabbione, *Una città in Magna Grecia. Locri Epizefiri*, Reggio Calabria, 1990, p. 67-69; E. Greco, *Archeologia della Magna Grecia*, Bari, 1992, p. 180-184. Sobre el edificio tardo arcaico, M. Barra Bagnasco, «Edificio tardo arcaico messo in luce di recente a Locri Epizefiri», *Akten des XIII Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie*, Maguncia, 1990, p. 412-413 e id., «Nuovi documenti sul culto di Afrodite a Locri Epizefiri», *PP*, 45, 1990, p. 42-61. Una dedicatoria en piedra calcárea a Afrodita, procedente de ese lugar, ha sido publicada por M. Barra Bagnasco, G. Pugliese Carratelli, «Nuova dedica locrese ad Afrodite», *PP*, 45, 1990, p. 62-64. *Vid.* La publicación completa del conjunto en M. Barra Bagnasco (ed.) *Locri Epizefiri IV. Lo scavo di Marasà Sud. Il sacello tardo arcaico e la "casa dei leoni"*, Turín, 1992, p. 6-18; 85-111. Sobre la muralla de Locris, que respeta ese entorno, M. Barra Bagnasco, «Fotificazioni e città a Locri Epizefiri, alla luce delle più recenti scoperte», *MDAI(R)*, 103, 1996, p. 255-258

⁶⁸ M. Torelli, «I culti di Locri», *XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Tarento, 1977, p. 147-156; id, op. cit. n.63, p. 98-100; en esa misma línea y con ulteriores argumentos, Santi Amantini, op. cit. n.56, p.43-44. *Vid.* ya un primer rechazo a esta opinión en C. Rolley, «Intervento», *XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Tarento, 1977, p. 213-214. Sobre el culto a Cibeles en Locris, *vid.* J. De La Genière, «De la Phrygie à Locres Épyzéphyrienne: les chemins de Cybèle», *MEFR*, 97, 1985, p.693-718.

⁶⁹ Pirenne-Delforge, op. cit. n.1, p. 95-96.

Otro elemento, sin duda controvertido, que puede aducirse en este contexto viene representado por el llamado «Trono Ludovisi». Como se sabe, se trata de una pieza que se encontró en Roma, pero para la que se ha supuesto habitualmente un origen locrio; se ha sugerido que podría haber pertenecido al altar del templo de Marasà y, en todo caso, presenta evidentes relaciones con el culto de Afrodita⁷⁰; uno de los laterales presenta la bien conocida figura de una hetera tocando la flauta doble y ha sido interpretada por algunos autores en relación con el ritual de la prostitución sagrada⁷¹. Hay algunos otros indicios, algo más controvertidos, sobre los que no me detendré⁷².

6. CONCLUSIONES.

Del rápido recorrido que hemos realizado por distintos ambientes griegos y frecuentados por griegos no hemos extraído demasiados elementos informativos y, en muchos casos, ni tan siquiera incontrovertibles⁷³. De todos ellos, el caso de Corinto sigue siendo, a pesar de las

⁷⁰ M. Guarducci, «Due pezzi insigni del Museo Nazionale Romano: il 'Trono Ludovisi' e l' 'Aerolito Ludovisi'», *BA*, 70, 1985, p. 1-20; Greco, op. cit. n. 67, p. 186.

⁷¹ G. Gullini, «Il trono Ludovisi: un'ipotesi». *APARCHAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia Antica in onore di P.E. Arias*. Pisa, 1952, p. 305-318.

⁷² Por ejemplo, el hallazgo de una *phiale* dedicada a Afrodita entre las tablillas de bronce del archivo de Locris, que se sugiere que pudo haber pertenecido a la hieródula de la diosa: P.G. Guzzo, «La phiale dell'archivio locrese». *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri. Costituzione, Economia e Finanzi di una città della Magna Grecia*. Soveria Mannelli, 1992, p. 97-101. Igualmente, la presencia en las tablillas 23, 30 y 31 del archivo del templo de Zeus en Locris del término $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\mu\ \mu\iota\sigma\tau\omega\mu\alpha$, fue interpretado primeramente como una tasa por la prestación de la prostitución sagrada; vid A. De Franciscis, *Stato e società in Locri Epizefiri. (L'archivio dell'Olympieion locrese)*. Nápoles, 1972. p. 151, Torelli, op. cit. nota 63. p. 106-106 y Santi Amantini, op. cit. nota 56, p. 55-61; posteriormente, sin embargo, se ha acabado interpretando como un canon por el arrendamiento de tierras sagradas: D. Musti, «Città e santuario a Locri Epizefiri», *PP*, 29, 1974, p. 7-9; F. Costabile, «Redditi, terre e fono finanziarie dell'Olympieion: tributi, imposte e rapporti contrattuali», *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri. Costituzione, Economia e Finanzi di una città della Magna Grecia*. Soveria Mannelli, 1992, p. 162. Por fin, en la tradición de la reconquista de su libertad por parte de los locrios tras la tiranía de Dionisio II, todas las fuentes que tratan del asunto coinciden en decir que la mujer e hijas del tirano fueron prostituidas ($\kappa\alpha\tau\alpha\pi\omicron\rho\nu\acute{\epsilon}\nu\omega$) antes de ser asesinadas: Str., VI, 1, 8; Plu. *Mor.* 521 D; Tim. 13; Ael. *V.H.* 9.8: cf. Van Compermolle, op. cit. nota 57, p. 375-377 que rechaza, sin embargo, cualquier indicio de prostitución sagrada en este hecho. Por último, también a un tipo de ritual parecido, la ofrenda anual de una doncella al *daimon* maligno de Témesa, tienen que hacer frente los locrios cuando conquistan esta última ciudad tirrénica: A.J. Domínguez Monedero, «El héroe de Temesa, J. Alvar, C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 1992, p. 33-50; cf. también F. Cordiano, «La fine della ierodulia femminile a Temesa magno-greca nella propaganda dei Locresi Epizefiri» *Arys* 3, 2000, p. 115-127. El último problema es el de la eventual relación de esa costumbre de la Locris colonial con el *votum* que deben ofrecer las doncellas de la Lócride metropolitana en Ilion; sobre esta cuestión, vid. en último lugar G. Ragone, «Il millennio delle vergini locresi», *Studi ellenistici*, 8, 1996, p. 7-95.

⁷³ A los mencionados quizás podrían añadirse otros lugares en los que se ha sugerido, sobre todo a partir del hallazgo de terracotas que representan figuras femeninas desnudas, la existencia de posibles rituales de prostitución sagrada; se trataría, por ejemplo, del

lagunas, el mejor atestiguado y el que nos permite, en último término, plantear la existencia de este ritual en otras partes del mundo griego; en mi opinión, los intentos de rechazar la existencia de este ritual en la ciudad del Istmo⁷⁴ lo hacen partiendo, ante todo, de una visión excesivamente formalista, que no tiene en cuenta los múltiples matices que tal práctica religiosa debía de presentar en un centro tan cosmopolita, ya desde una época antigua, como Corinto.

La actividad de la prostitución sagrada, bien atestiguada en otros ámbitos mediterráneos y próximo-orientales⁷⁵, tuvo también su presencia en el mundo griego, sin duda formando parte de las prácticas rituales que acompañaban a nuevos cultos cuando éstos se introdujeron en Grecia, como puede haber ocurrido en Corinto, a pesar de la escasez de informaciones al respecto. Por ello mismo, el caso de Pyrgi, aunque nos remite a un ambiente diferente, como es el etrusco, resulta clarificador. El culto a Uni-Astarté, seguramente acompañado de la prostitución sagrada, se introduce en esta área portuaria de la ciudad de Caere como consecuencia de la acción precisa y directa del autodenominado «rey» de Caere Thefarie Velianas entre los últimos años del siglo VI y principios del V, momento en el que se produce la dedicación recogida en las láminas de oro y la construcción de todo el complejo religioso conocido como «templo B», que incluye lo que se suele considerar la zona dedicada a esta actividad⁷⁶. En otros casos, la elección del tipo de culto y ritual puede atribuirse a circunstancias menos controlables, como el caso del santuario de Afrodita en Náucratis, en el que es la protección que la diosa, a través de su imagen adquirida en Pafos, proporciona a la nave que la transporta lo que determina la construcción de un santuario a ella dedicado en el emporio griego.

Desconocemos las circunstancias concretas que, en los casos aquí estudiados y, en los otros que posiblemente podrían rastrearse por todo el mundo griego, determinaron la elección de un tipo de ritual específico que implicase una práctica que, como la prostitución en honor de la divinidad, acabó siendo considerada en Grecia como algo marginal.

El problema se complica si tenemos en cuenta, además, que de forma más o menos general, a la prostituta se la consideraba, siquiera coloquialmente, como alguien que rinde servicios a Afrodita, interpretándose

santuario de la diosa de Gortina, venerada desde época clásica como Atenea, o del santuario de Hermes y Afrodita en Kato Symi; *vid.* P. Brize, "Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos", J. De La Genière (ed.), *Héra. Images, espaces, cultes*. (Collection du Centre Jean Bérard, 15), Nápoles, 1997, p. 134, con la bibliografía previa.

⁷⁴ *Vid.*, entre los trabajos más recientes que defienden esta postura el de Pirenne-Delforge, *op. cit.* nota 1, p. 104-127.

⁷⁵ *Vid.*, sin embargo, las observaciones formuladas en la n. 12.

⁷⁶ *Vid.* sobre este asunto M. Menichetti, *Archeologia del Potere. Re, Immagini e Miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milán, 1994, p. 102-113.

su actividad un «sacrificio» en honor a la diosa (Ar. *Ach.* 790-793)⁷⁷, lo que hace de las prostitutas, en general, unas servidoras de la diosa. De cualquier modo, lo que el caso de Corinto nos muestra es la existencia, dentro del santuario, y dependiendo de él, de auténticas esclavas que posiblemente llegaban al mismo como consecuencia de actos, públicos o privados, de donación, como muestra el ejemplo del Jenofonte cantado por Píndaro⁷⁸. Con el paso del tiempo, a estas esclavas se les aplica el nombre de hieródulas, posiblemente por influencia de las situaciones existentes en el Asia helenística, sólo ampliamente conocidas tras la entrada de este mundo en la órbita griega⁷⁹. Quizá esclavas de este tipo puedan haber existido en Náucratis, aunque la tradición sobre Rodopis-Dórica parece hablarnos más bien de que era propiedad particular de un individuo, más que del santuario.

Además de las esclavas, el caso de Locris nos muestra, aun dentro de las incertidumbres que lo envuelve, la existencia de otro tipo de dependencia que afecta, mediante la realización de una ofrenda o dedicación por parte de la comunidad a mujeres libres, que deben permanecer durante un tiempo en el recinto sagrado de la diosa para cumplir ese *votum* interpuesto en un momento de grave peligro para asegurar la salvación de la polis⁸⁰. A pesar de la temporalidad de la situación, no cabe duda de que durante el tiempo que las interesadas deben permanecer en el recinto específico dedicado a la prostitución sagrada se hallan directamente bajo la dependencia de la divinidad y son siquiera desde un punto de vista teórico, *doulai*; naturalmente, es un tipo de esclavitud que, al tiempo, les libera a ellas, a sus familias y a la comunidad en su conjunto. La ofrenda de un individuo, o de un grupo de ellos, a los dioses, como hemos visto, juega cierto papel en la formación de determinados contingentes coloniales y se integra en las prácticas habituales de manumisión de esclavos⁸¹; además, la persona que ejerce la

⁷⁷ Κάλλιστος ἔσται χοῖρος Ἀφροδίτη θύειν / ἀλλὰ οὐχὶ χοῖρος τὰφροδίτῃ θύεται. (Ar., *Arch.* 792-793), con obvio juego de palabras y doble sentido de la palabra *choiros*. Vid. sobre este asunto M.F. Kilmer, *Greek Erotica on Attic red-Figure Vases*, Londres, 1993, p. 140 y n. 22.

⁷⁸ Williams II, op. cit. n.13, p. 20 interpreta este hecho como una adaptación de la costumbre fenicia y oriental, consistente en la dedicación generalizada de todas las doncellas antes del matrimonio, a las costumbres griegas.

⁷⁹ Sobre estas hierodulia, vid. De Sainte Croix, op. cit. n.21, p. 153-155; 568-569, con la bibliografía anterior.

⁸⁰ Se trata de una actividad que, aunque independiente seguramente de la anterior, se halla relacionada con ella. Lipinski, op. cit. n. 11, p. 486-487 ha establecido tres categorías de hechos que, aunque distintos entre sí, suelen ser ocasionalmente objeto de confusión: "celle du rite hiérogamique accompli vraisemblablement lors des célébrations de la mort et de la résurrection du dieu; celle des vierges qui se donnent à un étranger dans un temple et se marient ensuite, et celle des femmes et des hommes voués au service d'une divinité et se livrant à la prostitution sacrée non plus temporaire, mais permanente, dans le but de favoriser la fécondité de la nature".

⁸¹ Sobre este asunto, nuevos testimonios epigráficos han ido aportando ulteriores informaciones; vid., entre los trabajos más recientes G. Maddoli, "Manomissioni sacre in Eraclea

prostitución en el recinto sagrado de Afrodita y bajo su protección está también sirviendo de agente de un rito hierogámico, cuya beneficiaria sería la propia *polis*. Por consiguiente, la posibilidad de que, en determinados casos y ocasiones, pudiese estar prevista la consagración como prostitutas sagradas de mujeres libres, no debe sorprendernos demasiado, al menos en contextos aún arcaicos o arcaizantes. Es este tipo de prostitución temporal, concebida como ofrenda a la divinidad, la que atestiguan las fuentes en relación con el culto a Afrodita (Milita-Ninlil) en Babilonia (Hdt., I, 199) y, sobre todo, a Astarté en Chipre, como muestra el interesante pasaje de Justino:

«Era costumbre de los chipriotas enviar a las doncellas, unos días determinados antes de la boda, a la orilla del mar a traficar con su cuerpo para ganar el dinero de la dote y ofrecer a Venus sus primicias por el pudor del resto de su vida»⁸² (Iust., XVIII, 5, 4; trad. de J. Castro).

El lugar en el que el rito chipriota tenía lugar, al borde del mar halla eco en las estructuras posiblemente dedicadas a este ritual halladas tanto en Pyrgi como en Locris y, quizá, las que existían en el puerto del Lequeo. en Corinto, que Plutarco califica como «lugar de celebración de banquetes» (*hestiatorion*) (Plu., *Mor.*, 146 D)⁸³. En general, los centros que aquí hemos considerado comparten también una característica común, y es la de haber tenido una importante dedicación comercial, no siendo algunos de ellos más que simples *emporia* o lugares de comercio que, aunque frecuentados por griegos, no se hallaban bajo la autoridad griega; en estos contextos empóricos y portuarios, íntimamente vinculados al mar y abiertos por ello mismo a influencias exteriores, pueden haberse implantado con relativa facilidad cultos vinculados, al tiempo, con la navegación, con la defensa frente a los enemigos y con las actividades sexuales, facetas todas ellas que desempeñaba Afrodita, así como su, en ocasiones, prototipo, la Astarté fenicia⁸⁴.

A pesar de los indudables reparos existentes en el mundo griego clásico, que está elaborando a pasos agigantados la construcción simbólica de su identidad, a estas prácticas, ocasionalmente Afrodita y sus sirvientes actúan de forma decisiva para defender la integridad de la polis. Los casos de Corinto y de Locris han sido analizados con cierto detalle; las circunstancias son diferentes pero hasta cierto punto equi-

Lucana (S.E.G. XXX, 1162-1170)", *PP*, 41, 1986, p. 99-107; G. Spadea Noviero, "Documenti epigrafici dal santuario di Era Lacinia a Capo Colonna", *PP*, 45, 1990, p. 289-312; M.L. Lazzarini, "ἸΑΡΑΚΑΤΑΤΙΘΕΝΑΙ", *Hesperia*, 9, 1998, p. 155-160.

⁸² "Mos erat Cyprii virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliquia pudicitia libamenta Veneri soluturas".

⁸³ La predilección de los lugares de culto de Afrodita por las proximidades del mar ha sido subrayada por Pirenne-Delforge, op. cit. n.1, p. 372.

⁸⁴ Lipinski, op. cit. n. 11, p. 128-154.

parables: en Corinto, las heteras realizan un *votum* a Afrodita pidiendo la salvación de la ciudad. En Locris, la ciudad hace un *votum* a Afrodita prometiendo consagrar a la diosa la virginidad de las doncellas en su recinto sagrado, prostituyéndolas, en caso de resultar vencedores en la difícil guerra que se les avecina. Independientemente de los diferentes avatares que experimenta, en su caso, cada ciudad, parece haber una relación evidente entre la prostitución y las peticiones a Afrodita, ya sean prostitutas quienes consiguen de la diosa el favor, ya sea la promesa de prostituir a quienes no lo son lo que mueve a la divinidad a otorgar sus favores. En circunstancias diferentes surge el santuario de Afrodita Porné en Abidos, pero también es la acción de una hetera la que acaba salvando la ciudad, y en conmemoración de ese hecho los abidenos dedican un templo a Afrodita bajo esa advocación (Athen., *Deipn.* XIII, 572 E-F); en Éfeso también hay, un santuario a Afrodita Hetera, aunque no queda claro el origen de su apelativo (Athen., *Deipn.* XIII, 573 A)⁸⁵, así como en Atenas (Athen., *Deipn.*, XIII, 571 C-D; Hesych ε 6481)⁸⁶.

Las tradiciones corintia y locria y, posiblemente la abidena, nos hablan, en todo caso, de la profunda integración de la prostitución sagrada y de sus servidoras, permanentes u ocasionales, actuales o futuras, en la vida de la *polis* especialmente en aquellos momentos en los que su propia supervivencia parece amenazada. Los griegos confiaban claramente en sus dioses poliados y para atraerse su favor no dudaban en realizar o prometer ofrendas de diversos tipos. La participación de prostitutas, sagradas o no, en esa ideología queda demostrada en el caso de Corinto con el *votum* de las mismas por la salvación de la ciudad; las mujeres libres se ven comprometidas en Locris por el *votum* que hace la *polis* en el 477 y, más de un siglo después ese espíritu, aunque despojado de cualquier posibilidad de ultraje, se mantiene todavía, aunque Dionisio II lo aproveche para sus rapiñas. En aquellos centros que no son *poleis*, Gravisca, Pyrgi, es posible que también hayan tenido ocasión de intervenir en algún tipo de actividades organizativas, como sugeriría la referencia a la *scorta Pyrgensia*; en otros de mayor entidad, como Náucratis, donde esa actividad fue muy floreciente, posiblemente ocurría lo mismo, a juzgar por el hecho de que conocemos los nombres

⁸⁵ La noticia de Ateneo, que la toma del historiador efesio Evalces, del s. III a.C., parece ser la única referencia a esta advocación de Afrodita; sobre las restantes referencias al culto de Afrodita en Éfeso, *vid.* D. Knibbe, "Ephesos, nicht nur die Stadt der Artemis", *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift K. Dörner, II.* (EPRO, 66), Leiden, 1978, p. 493.

⁸⁶ En su revisión de los cultos atenienses Parker, *op. cit.* n. 14, no menciona esta advocación de Afrodita; autores tardíos tienden a identificar a la Afrodita Hetera con la Afrodita Pandemos, culto que habría sido establecido por Solón (*ibid.*, 48-49) (Eusth. *Comm. Ad Homerii Iliadem*, IV, 331, 12-15). Sobre los cultos de Afrodita en Atenas, *vid.* V. Pirenne, "Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes", *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millenium B.C.* (*Studia Phoenicia*, 5), Lovaina, 1987, p. 145-156; también Pirenne-Delforge, *op. cit.* n. 17, p. 142-157, esp. p. 150-154; *id.*, *op. cit.* n1, p. 428-429.

de algunas de estas heteras, Rodopis. Dorica, Arquedice (Athen., *Deipn.*, XIII, 596 D; Ael. *V.H.* XII, 63): no obstante, poco podemos decir acerca de qué tipo de vinculación, si alguna, las unía al santuario de Afrodita.

Aunque quizá no tan marginal como en ocasiones se ha pretendido, el ritual de la prostitución vinculado directamente a los recintos sagrados de Afrodita, se dio en varios centros griegos, visitados por griegos o en los que los griegos jugaban cierto papel; eso los relacionaba con los mucho más numerosos lugares dispersos por el Mediterráneo, y vinculados habitualmente a Astarté, donde esta actividad era absolutamente habitual, y que se hallaban, básicamente bajo control de fenicios de muy diversas procedencias⁸⁷. Algunas *poleis* griegas, que aceptan cultos y divinidades procedentes de ambientes orientales, usualmente englobados bajo la compleja personalidad de Afrodita⁸⁸, acaban asumiendo también ese ritual, en un momento en el que posiblemente aún no se ha desarrollado la profunda conciencia etnocéntrica de que hará gala la cultura helénica. Aunque no conocemos, en ninguno de los casos posibles, los detalles de cómo, cuándo y por qué se aceptaron esos cultos de impronta tan marcadamente oriental⁸⁹, los mismos debieron de ser aceptados respetando en lo posible los elementos propios de sus modelos al tiempo que tuvieron que recibir una nueva función en la ciudad de acogida. En Corinto, Afrodita Urania tiene su templo principal en el Acrócorinto, aunque no parece que el lugar donde se practicaba la prostitución sagrada estuviese allí, sino que quizá estuviese en algún otro punto de la ciudad o, incluso, en la zona portuaria; en Locris, por lo que sabemos, el culto a Afrodita queda relegado a la zona más próxima al mar y si la estructura conocida como «estoa en U» y el edificio religioso anejo, sin duda dedicado a Afrodita, tienen algo que ver con la práctica de la prostitución sagrada, su carácter de extramurales marcaría una relativa marginalidad, en cuanto vinculados al mundo del *emporion* y del puerto adyacente. Da la impresión de que en ambos casos los cultos respectivos lograron su encaje definitivo en sus *poleis* de acogida con motivo de graves sucesos de carácter bélico: la faceta guerrera de Afrodita, propiciada por sus «esclavas», reales o ideales, es

⁸⁷ Sobre la relación de la prostitución sagrada con el culto de Astarté, especialmente en Occidente, *vid.* las observaciones de Bonnet, *op. cit.* n. 14, p. 149-150, que destaca los sitios de Érice, Sicca Venneria y Pyrgi. A ellos quizá habría que añadir la propia Cádiz; sobre esta última, *vid.* la sugerente hipótesis de R. Olmos Romera, "Puellae gaditanae: ¿heteras de Astarté?", *AEA*, 64, 1991, p.99-129.

⁸⁸ Sobre los diferentes aspectos de Afrodita, *vid.* el completísimo estudio de Pirenne-Delforgue, *op. cit.* n.1.

⁸⁹ Resulta muy clarificador observar los mecanismos de adopción del culto de Afrodita Urania en Atenas, con los correspondientes testimonios epigráficos; cf. Parker, *op. cit.* n.14, p. 160-161; 196-197. Posiblemente en época arcaica variasen los procedimientos, al menos desde el punto de vista institucional, pero la documentación de época clásica sigue siendo de gran valor.

la que salva, en ambos casos, a la ciudad. Aunque Locris, posiblemente burlada por el uso fraudulento que el tirano Dionisio II ha hecho de un antiguo *votum* abandone definitivamente la práctica y reelabore su historia para intentar hacer olvidar su uso, Corinto perseverará en esta actividad, hasta llegar a la situación que describe Estrabón. Por ende, la apertura al helenismo del mundo oriental hará que antiguos rituales, más o menos semejantes, en parte conocidos desde la época de Heródoto al menos, en parte totalmente ignorados previamente, dibujen un nuevo panorama en el que Corinto no sólo dejará de parecer un caso aislado, sino que incluso, se convertirá en un ejemplo a imitar, como mostraba la descripción que hacía Estrabón de Comana Póntica, llamándola “pequeña Corinto”

Siguen siendo muchos los detalles que desconocemos; cómo se organizaba la actividad de las heteras sagradas dentro de los santuarios; qué situaciones se daban dentro de los mismos por lo que se refiere al estatus personal; qué posibilidades tenían de alcanzar su libertad las que eran esclavas; qué beneficios obtenían los templos; qué interacciones existían entre el Estado, los particulares y el santuario; cómo participaba el santuario en la vida cívica, etc.

Lo más que podemos decir aquí, para concluir, es que los indicios hasta ahora considerados sugieren un presencia de este ritual en el mundo griego mayor de lo que muchos griegos de época clásica hubiesen querido admitir, al tiempo que la colectividad de las servidoras de Afrodita tuvo ocasión, al menos en algunos casos, de desempeñar importantes servicios en beneficio de la *polis* que se beneficiaba de sus actividades y, al tiempo, servía a la diosa Afrodita.



FIGURA 1

Estatuillas en piedra procedentes de Náucratis



FIGURA 2

Figura en fayenza procedente de Gravisca.



FIGURA 4

Figura en fayenza procedente de Hímera.

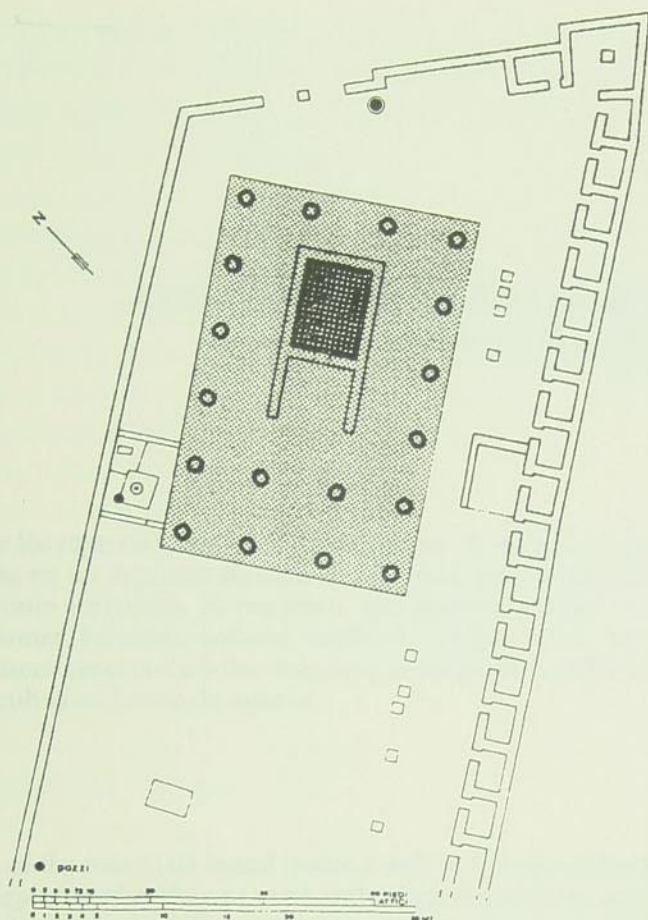


FIGURA 3

Planta del «templo B» de Pyrgi, con la fila de estancias.

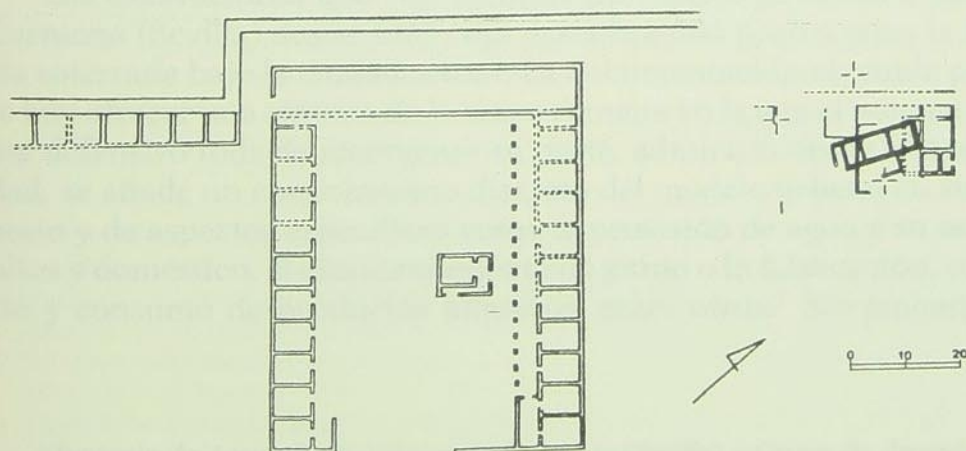


FIGURA 5

Planta de la «estoa en U» y del templo de Afrodita en Locris Epicefria.