



## El Fr. 122 de Píndaro y la prostitución ¿sagrada?

Giuliana Ragusa<sup>1</sup>, Enrique Carretero Hernández<sup>2</sup>

Recibido: 6 de Marzo de 2021 / Aceptado: 15 de Septiembre de 2021

**Resumen.** El Fr. 122 (Maehler)<sup>3</sup> de Píndaro, transmitido por Ateneo en *El Banquete de los Eruditos* (XIII), es un canto dedicado a Jenofonte de Corinto, que lleva al santuario de Afrodita un grupo de jóvenes como retribución por la victoria concedida en Olimpia. Estas jóvenes son referidas por el antiguo gramático como heteras y por el poeta por otros términos relacionados a la prostitución. La composición de Píndaro nos permite discutir sobre la prostitución sagrada, la cual ha sido desestimada en la mayoría de los estudios recientes, a pesar de ser mencionada desde la Antigüedad. El objetivo de nuestro artículo es presentar los principales argumentos que los estudiosos utilizan para descartar la existencia de esta institución en la Grecia antigua y analizar las imágenes del fragmento.

**Palabras clave:** Prostitución sagrada, Píndaro, heteras, Corinto, poesía griega arcaica y arcaica tardía.

### [en] Pindar Fr. 122 and ‘sacred?’ prostitution

**Abstract.** Pindar Fr. 122 (Maelher), kept by Athenaeus in *Deipnosophistae* (XII), is a song dedicated to Xenophon of Corinth, who, as a form of gratitude for his victory in Olympia, takes to Aphrodite’s sanctuary a group of young women, referred to as *heterai* by the old grammarian and by the poet with other terms related to prostitution. Pindar’s song allows us to discuss sacred prostitution, which has been disregarded in the majority of recent studies, despite being mentioned since Antiquity. The aims of our article are to present the main arguments that scholars use to dismiss the existence of sacred prostitution in Ancient Greece and to analyze the images of the fragment.

**Keywords:** Sacred prostitution, Pindar, *heterai*, Corinth, Early and Late Greek Archaic Poetry.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Fuente y fragmento. 3. Fuentes historiográficas y el problemático concepto de prostitución sagrada. 3.1. La prostitución sagrada en la Grecia y el Oriente Cercano antiguos. 3.2. La supuesta existencia de prostitución sagrada en Corinto. 3.3. Términos relacionados a la prostitución en la fuente y el poema. 4. El tipo de canto. 5. Las imágenes del canto. 6. Consideraciones finales.

**Cómo citar:** Ragusa, Giuliana & Carretero Hernández, Enrique (2022), El Fr. 122 de Píndaro y la prostitución ¿sagrada?, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 32, 61-83.

<sup>1</sup> Universidad de São Paulo (USP), Departamento de Letras Clásicas y Vernáculas (DLCV), [ragusa@usp.br](mailto:ragusa@usp.br)

<sup>2</sup> Universidad de São Paulo (USP), [carretero.enrique@gmail.com](mailto:carretero.enrique@gmail.com)

<sup>3</sup> Edición adoptada: Maehler (1989).

## 1. Introducción

Ateneo (siglos II-III d.C.), en *El Banquete de los Eruditos* XIII, 33, transmite un fragmento<sup>4</sup> que atribuye a Píndaro (siglos VI-V a.C.), el cual fue editado como encomiástico en la Biblioteca de Alejandría y mantenido bajo esa categoría de clasificación en las principales ediciones<sup>5</sup>. Este poema está dedicado a Jenofonte de Corinto, que lleva al santuario de Afrodita un grupo de jóvenes como retribución por la victoria obtenida en Olimpia. A esas jóvenes Ateneo las llama ‘heteras’ y el poeta emplea otros términos relacionados con la prostitución, como veremos más adelante. El Fr. 122, entonces, por hacer referencia a prostitutas y a una ceremonia sagrada en un templo de Afrodita, nos remite a la discusión sobre la prostitución sagrada en la Antigüedad.

La mayoría de los estudios recientes, que abarcan Grecia y el Oriente Cercano antiguos, tiende a argüir contra la existencia de esa institución. Por ejemplo, Daniel Arnaud acuñó la expresión “mito historiográfico” para referirse a la prostitución sagrada en la Antigüedad en su artículo «La Prostitution Sacrée en Mesopotamie, un Mythe Historiographique?» (1973: 113-116). También como mito se refiere a la prostitución sagrada el estudio de Henri D. Saffrey, «Aphrodite à Corinthe» (1985: 368), en el que afirma: «célebre en la antigüedad por sus prostitutas» era la polis, pero no existen documentos que atestigüen tal práctica en el templo de Afrodita, siendo sorprendente «que esa historia fantástica haya sido indefinidamente repetida como idea recibida» (*id.*: 374). Así, en el presente texto pretendemos hacer una breve presentación de los principales argumentos que los estudiosos utilizan para desestimar la prostitución sagrada en la Antigüedad y también analizar las imágenes del fragmento.

## 2. Fuente y fragmento<sup>6</sup>

καὶ οἱ ιδιῶται δὲ κατεύχονται τῇ θεῷ τελεσθέντων περὶ ὃν ἂν ποιῶνται τὴν δέησιν ἀπάξειν αὐτῇ καὶ τὰς ἑταίρας. ὑπάρχοντος οὖν τοῦ τοιούτου νομίμου περὶ τὴν θεὸν Ξενοφῶν ὁ Κορίνθιος ἔξιών εἰς Ὀλυμπίαν ἐπὶ τὸν ἄγωνα καὶ αὐτὸς ἀπάξειν ἑταίρας εὗξατο τῇ θεῷ νικήσας. Πίνδαρός τε τὸ μὲν πρῶτον ἔγραψεν εἰς αὐτὸν ἐγκώμιον, οὖν ἡ ἀρχή ‘τρισολυμπιονίκαν ἐπαινεών οἴκον,’ ὕστερον δὲ καὶ σκόλιον τὸ παρὰ τὴν θυσίαν ἀσθέν, ἐν φῷ τὴν ἀρχὴν εὐθέως πεποίηται πρὸς τὰς ἑταίρας, αἱ παραγενομένου τοῦ Ξενοφῶντος καὶ θύοντος τῇ Ἀφροδίτῃ συνέθυσαν. διόπερ ἔφη· ὁ Κύπρου – ιανθείς· ἥρξατο δ’ οὕτως τοῦ μέλους· πολύζεναι – καλόν. ἀρξάμενος δ’ οὕτως ἔξῆς φησιν· ἀλλὰ θαυμάζω – γνωναῖ. δῆλον γάρ ὅτι πρὸς τὰς ἑταίρας διαλεγόμενος ἡγωνία ποιόν τι φανήσεται τοῖς Κορινθίοις τὸ πρᾶγμα. πιστεύων δέ, ὡς εἴκεν, αὐτὸς αὐτῷ πεποίηκεν εὐθέως· ἐδιδάξαμεν – βασάνῳ.

<sup>4</sup> Este es el texto editado como Fr. 122 de la edición de Maehler; Ateneo cita explícitamente su fuente, el tratado sobre Píndaro de Camaleonte.

<sup>5</sup> Además de la edición adoptada, véase Bowra (1961, Fr. 107, 1<sup>a</sup> ed. 1935), Snell (1964), Race (1997).

<sup>6</sup> Todas las traducciones de las lenguas originales son de los autores del artículo.

Y también los ciudadanos particulares le prometen a la diosa – si llega a cumplirse aquello por lo cual hacen la súplica – llevarle, incluso, heteras. Por iniciativa propia, entonces, y respecto a tal costumbre sobre la diosa, Jenofonte de Corinto, al ir a la competición en Olimpia, prometió llevarle heteras a la diosa, si vencía. Píndaro fue el primero en escribirle un encomio, cuyo inicio es «loando la casa tricampeona olímpica»<sup>7</sup>, y después, de igual modo, un *skólion* cantado en paralelo a la ofrenda, cuyo inicio lo hizo de manera directa a las heteras, las cuales – al estar Jenofonte presente, ofreciendo votos a Afrodita – se unieron en la ofrenda. Así dice (vv. 18-20), aunque empezó el canto de esta forma (vv. 1-9) y la continuación dice (vv. 13-15). Así, es claro que, al mencionar heteras, le preocupaba lo que le parecería este asunto a los corintios. Sin embargo, por lo que parece, confiando en él mismo, simplemente dijo (v. 16).

### ΞΕΝΟΦΩΝΤΙ ΚΟΡΙΝΘΙΩΙ

A' Πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι  
Πειθοῦς ἐν ἀφνειῷ Κορίνθῳ,  
αἴ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ  
δάκρη  
θυμιάτε, πολλάκι ματέρ' ἐρώτων  
οὐρανίαν πτάμεναι  
νοήματι πρὸς Ἀφροδίταν,

B' ὑμῖν ἄνευθ' ἐπαγορίας ἔπορεν,  
ώ παιδεῖς, ἐρατειναῖς <ἐν> εὐναῖς  
μαλθακᾶς ὥρας ἀπὸ καρπὸν  
δρέπεσθαι.  
σὺν δ' ἀνάγκᾳ πὰν καλόν ...

### *A Jenofonte de Corinto*

Jóvenes anfitrionas, servidoras  
de Peitho en la opulenta Corinto,  
que del vivo<sup>8</sup> incienso, rubias lágrimas  
encienden, y a menudo hacia la madre  
de los deseos, con el pensamiento,  
vuelan,  
5 hacia la celestial Afrodita,

a ustedes, sin censura les concedió,  
muchachas, en lechos de deseo  
recoger el fruto de la tierna hora.

Y, por la necesidad, todo es bello...

(perdidos 10-12)

(Γ') ἀλλὰ θαυμάζω, τί με λέξοντι  
Ισθμοῦ  
δεσπόται τοιάνδε μελίφρονος  
ἀρχὰν  
εύρομενον σκολίου  
ξυνάορον ξυναῖς γυναιξίν.

pero me asombro: ¿qué me van a decir  
los señores del Istmo por haber encontrado  
tan dulce preámbulo de *skólion*,  
15 unido a mujeres públicas?

<sup>7</sup> *Olímpica* 13.

<sup>8</sup> Irwin (1974: 51-52) sigue la sugerencia de van Groningen (1960: 24-25) para el adjetivo *χλωρᾶς*, que caracteriza al árbol (*λίβανος*) de cuya resina se extrae el incienso (*λιβανωτός*). Los términos griegos *λίβανος* y *λιβανωτός* pueden ser usados como equivalentes en la poesía. Sin embargo, creemos que en el fragmento de Píndaro *λιβάνου* se refiere a incienso, y que el adjetivo se refiere más a lo que le es esencial en su sentido primordial –la idea de floreciente– que a su color.

<p>Δ' διδάξαμεν χρυσὸν καθαρῷ βασάνῳ . . .</p> <p>ὦ Κύπρου δέσποινα, τεὸν δεῦτ' ἐξ ἄλσος φορβάδων κορᾶν ἀγέλαν ἑκατόγγυι- ον Ξενοφῶν τελέαις ἐπάγαγ' εὐχωλαῖς ιανθείς.</p>	<p>Enseñamos el oro con genuina piedra de toque . . .</p> <p>señora de Chipre, aquí, a tu bosque, como rebaño de cien miembros, Jenofonte trajo muchachas que pa- cen,</p> <p>20 agradecido por los votos concedidos.</p>
--	---

### 3. Fuentes historiográficas y el problemático concepto de prostitución sagrada

#### 3.1. La prostitución sagrada en la Grecia y el Oriente Cercano antiguos

El concepto de prostitución sagrada en la Grecia y el Oriente Cercano antiguos presenta un problema de difícil solución. Por un lado, hay estudiosos que afirman su existencia y, por otro, los que la cuestionan o derechamente la niegan. Para quienes la afirman<sup>9</sup>, habría cantidad suficiente de testimonios como evidencia. Para los que la objetan, los testimonios por hábito aducidos carecen de fuerza suficiente para atestiguarla. Aún más, varios estudios recientes sostienen que instituciones o ritos diferentes, tales como la boda sagrada o la desfloración prepupal, son entendidos de modo equivocado como prostitución sagrada. El equívoco radicaría en mezclar todos esos ritos bajo un mismo concepto sin atentarse a las características específicas de cada uno, una vez que la mayoría está distante de cualquier tipo de prostitución. Los autores del presente artículo nos adherimos al cuestionamiento de la prostitución sagrada y, a continuación, expondremos los principales argumentos citados a ese respecto en estudios recientes.

Comenzando por el Oriente Cercano antiguo, las mujeres que cumplían alguna función sacra en Mesopotamia eran llamadas con los términos *nadītu* y *qadištu*, que muchas veces son asociados a prostitución sagrada. Sin embargo, esto es un error según autores como Stephanie Budin (2008), en *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, o Gonzalo Rubio, en «Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo» (1999). Por ejemplo, Rubio (*id.*: 133) señala que, aunque las *nadiātu* (plural de *nadītu*) fueran de hecho mujeres consagradas a una divinidad y de alto rango social, el único testimonio que las presenta como prostitutas se encuentra en listas léxicas tardías y poco fiables. Para el autor, la poca fiabilidad se debe a lo tardío de las listas en cuestión y también al hecho de que las ecuaciones son «terminos de relación» y no «propriamente igualdades» (*id.*: 134). En su opinión (*ibid.*), una similar falta de fiabilidad tendría origen en una interpretación equivocada de términos contenidos en una colección de fraseología legal del período paleobabilonio, de la serie *ana ittišu*, a partir de la cual, muchos estudiosos creen erradamente que las *qašdātu* –plural de *qadištu*, término que “ha de traducirse como ‘consagrada’ o ‘sagrada’”– ejercían como prostitutas en ciertas áreas y períodos.

Del mismo modo, tanto Budin como Rubio citan la errónea conexión entre la boda sagrada del culto mesopotámico, el *hierós gámos*, y la prostitución sagrada. Se-

<sup>9</sup> Como ejemplo de quien defiende la existencia de la prostitución sagrada en Grecia y Oriente Cercano antiguos, véase MacLachlan (1992: 145-162).

gún Rubio (*id.*: 135), la boda sagrada, descrita en algunos textos del primer milenio, era un rito que consistía en una celebración en que el rey y una sacerdotisa simulaban relaciones sexuales para representar la unión entre la diosa Inanna y Dumuzi. A su vez, Budin (*id.*: 21) indica como altamente improbable que un ritual físico concreto acompañara al rito de culto. De hecho, Rubio apunta que son muchos los detalles de este rito que nos son desconocidos y enfatiza que «la malinterpretación o tergiversación fuera de contexto de este ritual hierogámico subyace en el origen de todas las historias en torno a la prostitución sagrada» (*id.*: 135).

Al mismo tiempo, el autor menciona incorrectas superposiciones de significados en la *Biblia* hebrea. En primer lugar, nota (*id.*: 136) que el término *qēdēšāh*, que significa ‘la consagrada’ o ‘la sagrada’, aparece en contextos en que se equipara a la prostituta común o profana (*zōnāh*) y sugiere que la prostitución sagrada tal vez haya sido «una relectura malintencionada de los cultos populares por parte de la religión oficial de Jerusalén». En segundo lugar, Rubio subraya (*id.*: 143-144) que en Deuterónomio 23:17 la *Biblia* se refiere a Babilonia como «virgen hija de Babilonia», mientras que varios siglos después, en el *Apocalipsis* (Ap. 17:5), la llama «la madre de todas las prostitutas y de todas las perversiones de la tierra». Así, Rubio sugiere (*id.*: 144) que en los siglos que median entre las mencionadas citas se produjo un fenómeno de ‘demonización’, «una demoledora campaña difamatoria del culto que se apartaba de las estrictas normas de los sacerdotes del templo de Jerusalén, los redactores o recensores de la Torah».

Ahora bien, tal vez la fuente clásica citada con mayor frecuencia para abordar el tema de la prostitución sagrada sea Heródoto (siglo V a.C.), en las *Historias* (I, 199), que describe la costumbre «más vergonzosa» (*αἰσχιστος*) de los bárbaros. Todas las mujeres de la región debían, una vez en su vida, ir al santuario de Afrodita a tener sexo con un extranjero. Sentadas allí, continúa Heródoto, mientras los extranjeros circulaban entre ellas, estas esperaban que ellos las eligieran. En el momento de la elección, un extranjero arrojaba dinero a la falda de la mujer, invocando a la diosa Milita, nombre por el cual los asirios se referían a Afrodita. A la mujer no le era permitido rechazar el dinero, cualquiera que fuera la cantidad, porque este adquiría un carácter sagrado. Entonces, ella tenía una relación sexual<sup>10</sup> con el extranjero que le había arrojado el dinero y después, ya habiendo cumplido su deber con la diosa, volvía a su casa y no lo hacía de nuevo, por más dinero que se le ofreciera.

El testimonio de Heródoto llama la atención por varios motivos. Para comenzar, las mujeres referidas no son específicamente prostitutas ni siervas del templo, se trata de cualquier mujer, incluso las que gozaban de estatus económico superior. De hecho, Heródoto dice que estas, que consideraban impropio mezclarse con otras de rango inferior, iban al templo en carrozas y acompañadas de servidumbre. En segundo lugar, no se menciona que el dinero envuelto en el rito, o parte de él, haya sido ofrendado a la diosa. En tercer lugar, se trata de un episodio único en la vida de esas mujeres, lo que desprovee al rito de la frecuencia repetitiva de la relación sexual, tan distintiva de la prostitución. Por último, el testimonio tiene como escenario

<sup>10</sup> Cabe destacar la discusión sobre dónde habrían tenido lugar esas relaciones sexuales. Por ejemplo, Schrader (1992) apunta en nota (512) que, aunque en los códices se lea ‘fuera (*ἔξω*) del templo, ‘el servicio a la diosa debía de realizarse dentro del santuario’ (*id.*: 257), señalando que el propio Heródoto testifica esta práctica (II, 64). Sin embargo, el referido pasaje del libro II es entendido como una marca de etnocentrismo de Heródoto, como exponemos más adelante en nuestro texto, al citar a Arrigoni (1983: 7-56), quien sugiere que no solo para los griegos era profano tener relaciones sexuales dentro de un templo.

el templo, espacio sagrado por excelencia y en el cual no habrían sido permitidas las relaciones sexuales.

En este punto, cabe mencionar a Giampiera Arrigoni que, en «*Amore sotto il manto e iniziazione nuziale*» (1983: 25), destaca que no había nada menos griego que tener relaciones sexuales en algún lugar sagrado o al aire libre, porque los ojos de los dioses no podían ver ni la muerte ni los actos sexuales de los hombres, ya que estos dos ámbitos eran incompatibles con lo divino. En ese sentido, Arrigoni hace referencia (*id.*: 26) al marcado ‘etnocentrismo’ de Heródoto, quien dice que, a diferencia de otros pueblos, tan solo egipcios y griegos habían hecho una ley que prohibía unirse a una mujer en un templo, incluso entrar en uno de ellos después de haber tenido relaciones sexuales sin antes haberse lavado. Así, Arrigoni enfatiza (*id.*: 28) que por más fascinante que parezca la tesis de la prostitución sagrada, aunque no del todo incontestable, con certeza es «extremadamente vaga». Señala (*ibid.*), por ejemplo, que suele admitirse *ex silentio* que la prostitución sagrada era templaria en sentido estricto, o sea, que se localizaba en templos o santuarios, en suma, en lugares consagrados a Afrodita, pero que no parece haber evidencia suficiente de ello para los casos de Babilonia o Chipre, y que, incluso, aún no ha sido demostrada para el caso de los Locros Epicefírios o Corinto.

Después de haber presentado argumentos que cuestionan la existencia de la prostitución sagrada como tal, principalmente en el Oriente Cercano antiguo, exponemos a continuación el caso de la ciudad griega de Corinto, escenario del Fr. 122 de Píndaro, sobre el cual también hay mucha discusión.

### **3.2. La supuesta existencia de prostitución sagrada en Corinto**

Un testimonio citado habitualmente sobre la prostitución sagrada en Corinto, escenario del Fr. 122, es el de Estrabón (*Geografía*, VIII, 6. 20). El geógrafo (siglos I a.C. - I d.C.), muy posterior a Heródoto, afirma que hubo un rico santuario de Afrodita en esta ciudad, que mantenía en condición de heteras más de mil siervas del templo, en el cual tanto hombres como mujeres rendían culto a la diosa. Por este motivo, la ciudad habría sido frecuentada por multitudes y se habría enriquecido. Estrabón sostiene, además, que comandantes de navío con regularidad perdían dinero en el templo y que, por ello, existía el proverbio «un viaje a Corinto no es para cualquiera».

No obstante, el testimonio de Estrabón también es cuestionado. Respecto a la riqueza de esta ciudad, localizada en el estratégico istmo entre el Peloponeso y el continente, vale citar a Gabriella Pironti que, en «*L’Afrodita di Corinto e il ‘Mito’ della Prostituzione Sacra*» (2013: 15), resalta que es la intensa actividad portuaria la que debe ser entendida como fuente de prosperidad de la polis y, por ende, la causa de la abundancia de la prostitución de carácter ‘profano’. De este modo, descarta que la existencia de prostitutas ‘sagradas’ haya sido la causa de la multitud de visitantes a la ciudad y su fuente de prosperidad, como dice Estrabón.

Por su parte, Vinciane Pirenne-Delforge, en *L’Aphrodite Grecque* (1994: 114), sugiere que los hechos narrados por el geógrafo no le habrían sido contemporáneos<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Una de las señales que Pirenne-Delforge (1994: 114) aduce para defender su tesis es el uso del aoristo ὑπῆρχεν ('hubo/existió') en el inicio de la descripción de Estrabón: τό τε τῆς Αφροδίτης ιερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρχεν («el tan rico santuario de Afrodita hubo/existió»).

Destaca, por ejemplo, que en ningún lugar del referido pasaje de Estrabón hay alusiones al templo del Acrocorinto; de hecho, resalta que Estrabón utiliza la expresión genérica *tό τε τῆς Ἀφροδίτης ιερόν* («el santuario de Afrodita») y que, cuando hace su descripción personal de los lugares, no hay ninguna mención a construcciones precedentes. Según la autora, esto corrobora la disparidad de la información que el geógrafo proporciona, subrayando más adelante la probabilidad de que no hubiera constatado la práctica de la prostitución sagrada en el lugar. Además, Pirenne-Delforge también sugiere (*id.*: 115) que el geógrafo, al describir Corinto, se habría inspirado en la descripción de la ciudad de Comana Póntica (región de Capadocia), mencionada en el libro XII de su obra.

En el estudio de la Afrodita de Corinto, Pirenne-Delforge (*id.*: 106-113) menciona también un episodio particularmente importante, que se encuentra en Ateneo (XIII, 32)<sup>12</sup>, en *Sobre la malignidad de Heródoto* (871a) de Plutarco (siglos I-II d.C.) y en un escolio a las *Olímpicas* de Píndaro (*Ol. XIII*, 32b). En 480 a.C., en la víspera de la batalla de Salamina contra los persas, mujeres libres habrían ido al templo de la diosa en el Acrocorinto –según la helenista, junto con heteras– para suplicarle por la protección y victoria de la ciudad. Después de la victoria de los griegos, la súplica de las mujeres se habría conmemorado en el templo, donde habría sido consagrado el nombre de las heteras participantes, o una imagen con la figura de ellas. La estudiosa (*id.*: 109), además de sugerir el probable aspecto comunitario de la ceremonia de súplica de las mujeres, destaca que ninguno de los testimonios sobre el evento menciona la consagración de las propias heteras y, de esta forma, descarta que la celebración fuera manifestación de prostitución sagrada:

[...] es conveniente subrayar que en ninguna parte de nuestros textos hay mención a heteras consagradas a la diosa. En efecto, es posible concebir que, en la hora del peligro, las mujeres de la ciudad, fueran libres, casadas, heteras o esclavas, hayan encontrado refugio en la acrópolis fortificada de la ciudad, vacía de sus defensores<sup>13</sup>.

Por último, tras hacer un análisis comparativo de los textos que narran la súplica de las mujeres en 480 a.C., unido al análisis del Fr. 122 de Píndaro, Pirenne-Delforge (*id.*: 111) reitera que «no hay nada que sustente la afirmación de que el vencedor ofreció heteras, una vez que el texto dice que él las llevó (ἐπάγω), porque lo había prometido, y que se dirigió al sacrificio en compañía de ellas». Y más adelante, sobre el carácter público de la celebración descrita, indica (*id.*: 112) una posible concomitancia de celebraciones, tanto públicas como privadas<sup>14</sup>, en honor de la diosa Afrodita:

<sup>12</sup> Para verificar un análisis detallado a partir de las fuentes que narran este episodio, ver Pirenne-Delforge (1994: 104-109) y Pironti (2013: 13-26).

<sup>13</sup> Pirenne-Delforge (1994: 109) resalta el carácter guerrero de Afrodita, aspecto sobre el cual destacamos el artículo de Pironti (2013: 13-26), que analiza el papel protector y bélico de Afrodita en Corinto.

<sup>14</sup> Con relación a la concomitancia de las celebraciones, mencionamos van Groningen (1960: 21), que destaca la función de la preposición *παρά* en el sentido de ‘al lado de’, ‘de forma paralela’ y no con el significado de ‘durante’ en la siguiente frase de la descripción de Ateneo, *ὕστερον δὲ καὶ σκόλιον τὸ παρὰ τὴν θυσίαν αἰσθέν* («y después, de igual modo, un *skólion* cantado en paralelo a la ofrenda»).

En el caso de Jenofonte de Corinto, las heteras están encargadas de expresar gratitud, el reconocimiento del vencedor. Su oración y los sacrificios que la acompañan se ubican dentro de una acción de gracias por la concesión de una petición. Además de tratarse de un caso de interés público, también se trata de un caso privado. Ateneo nos presenta dos oraciones diferentes, aun cuando hechas por la misma categoría de fieles de la diosa.

De esa forma, Pirenne-Delforge sugiere (*id.*: 113) que el evento del Fr. 122 pudiera haber sido un sacrificio ‘de acción de gracias’ de Jenofonte, a la vez ofrenda de agradecimiento y un banquete en favor de Afrodita, en una dependencia próxima al santuario y prevista para tal celebración.

El análisis de Pirenne-Delforge nos permite pensar en un muy plausible escenario para entender el fragmento pindárico. Nos parece importante mencionar también lo propuesto por Anne P. Burnett en «Servants of Peitho: Pindar fr. 122 S.» (2011). Esta estudiosa sugiere (*id.*: 52) que, aunque la voz del Fr. 122 se dirija de modo directo a las jóvenes, estas no estarían necesariamente presentes, ni siquiera la diosa a la que se le dedica el canto, ya que cuando Píndaro dice «aquí, a tu bosque» ( $\theta\epsilon\circ\nu\delta\epsilon\circ\tau'$   $\epsilon\zeta\alpha\lambda\sigma\circ\varsigma$ ) (18), podría tan solo referirse a Corinto<sup>15</sup>.

De esta manera, hemos presentado la esencia del debate sobre la prostitución sagrada en la ciudad de Corinto. En primer lugar, los estudios referidos afirman con insistencia que la ciudad era conocida por tener gran cantidad de prostitutas laicas, no sagradas. Al mismo tiempo, plantean que no hay evidencias claras de haber existido siervas que hubieran ejercido la prostitución en el templo del Acrocorinto. Aún más, los estudios sugieren que el hecho de que prostitutas laicas pudieran frecuentar el templo habría dado pie a la errónea interpretación de que hubieran sido dedicadas a diosa. Si lo hubieran sido, entonces podría tratarse de prostitución sagrada, pero este punto no es demostrable. Por último, los testimonios también sugieren que el Fr. 122 de Píndaro plantea un escenario de dos momentos: un primer momento en que Jenofonte lleva heteras al templo para dar gracias a la diosa por la victoria concedida, y un segundo momento, una fiesta privada de celebración con las heteras, fuera del templo. De esta manera, el poema pindárico no se referiría a prostitución sagrada.

### **3.3. Términos relacionados con la prostitución en la fuente y el poema**

Ateneo, fuente del Fr. 122, se refiere a las jóvenes llevadas por Jenofonte al templo de Afrodita con la palabra ‘heteras’. Este término, denotando prostitución, aparece por primera vez en Heródoto (II, 134-135), que menciona a la hetera ( $\acute{e}\tau\alpha\acute{i}\rho\acute{a}$ ) Rodopis, relacionada con Caraxo, hermano de la poeta Safo. Al narrar su trayectoria, dice Herodoto que era originaria de Tracia y que había sido ‘compañera de esclavitud’ ( $\sigma\gamma\upsilon\delta\circ\upsilon\lambda\circ\varsigma$ ) del fabulista Esopo (siglo VI a.C.). Después habría llegado a Egipto, donde habría trabajado como prostituta ( $\acute{e}\pi\gamma\circ\sigma\tau\eta$ ), hasta que Caraxo compró su libertad y comenzó a mantener relaciones con ella.

Cabe destacar los cambios de estatus de Rodopis, de esclava a prostituta y de tal a hetera. De hecho, después de la narración herodotea, muchos son los textos en los que se emplean términos diferentes para referirse a una misma mujer según los distintos

---

<sup>15</sup> Burnett señala un procedimiento poético similar en *Olímpica* 8.51.

estados por los que pasara a lo largo de su vida<sup>16</sup>. De cualquier manera, la condición de hetera implicaba dejar de ser esclava o prostituta, para pasar a mantener una relación más duradera con un mismo hombre, sin convertirse, empero, en esposa legítima.

No obstante, se hace fundamental mencionar que el significado de los términos relacionados a la prostitución varía con el tiempo, como indican diversos estudiosos<sup>17</sup>. Así Konstantinos Kapparis, en *Prostitution in the Ancient Greek World* (2018: 2), resalta que el significado de las palabras relacionadas con la prostitución nunca fue constante en el tiempo, porque, de hecho, cambiaba a medida que los parámetros históricos de la prostitución antigua también lo hacían. Por ejemplo, enfatiza (*id., ibid.*) que en la Antigüedad tardía el término hetera habría perdido su brillo y empezado a utilizarse más frecuentemente para señalar a prostitutas comunes.

De esta forma, si nos apoyamos en la explicación de Kapparis, podemos conjutar con un poco más de confianza que Ateneo, que vivió entre los siglos II y III d.C., habría utilizado la palabra hetera para referirse más a la condición de prostitución de las jóvenes que para aludir a su estatus. Al mismo tiempo, creemos importante subrayar que la distancia de más o menos siete siglos entre el poema de Píndaro y su fuente hace palpable el riesgo de no considerar las implicaciones de ambos textos de manera independiente.

Ahora bien, como se ha dicho anteriormente, antes de Heródoto, en el *corpus* de textos arcaico y arcaico tardío no existe mención de la palabra hetera con referencia a la prostitución. De hecho, los términos encontrados en los cantos simposiales de la mélica y el yambo que se refieren a prostitutas son, en su mayoría, de carácter peyorativo. En número menor de casos, los términos son ambivalentes, cuando el propósito es de carácter religioso, como vemos en el Fr. 122, o se trata de elogiar la capacidad de seducción.

Quizá el término de rebajamiento más frecuente sea *πόρνη*<sup>18</sup>, habitualmente traducido por ‘prostituta’. Encontramos esta palabra en un fragmento bastante deteriorado de Alceo (c. 630-580 a.C.), el 117b Voigt, del cual exponemos tan solo la parte en que se alude a las prostitutas:

<p>]ται· πόρναι δ' ὁ κέ τις διόδ[ωι ἴ]σα κά[ς] πολίας κῦμ' ἄλ[ο]ς έσβ[ά]λην. .πε[..]ε, ις τοῦτ' οὐκ οἶδεν, ἐ.οι π[.]θην ὅ]ς π[όρν]αισιν ὅμιλλει, τάδε γίνε[τ]αι[ι· δεύξ[ι] μά[λ'] αὐτώ.τῷ χρήματος [ἄγερο]ν αἰσχος κα[ὶ κα]κό[τα]τ' ὠλομέγ[αν]</p>	<p>lo que sea que alguien le dé a una prostituta 27 (es) como (si lo) lanzara a las grises olas del mar. ... esto no lo sabe... a quien convive con prostitutas, le su- cede esto: carece mucho del dinero propio, des- pués 31 vergüenza y maldad funesta</p>
--	--

<sup>16</sup> Mencionamos como ejemplos, el discurso *Contra Neera*, atribuido a Apolodoro (siglo IV a.C.) y *La Samia*, comedia de Menandro (siglos IV-III a.C.).

<sup>17</sup> Sobre terminología acerca de la prostitución, véanse Cohen (2006: 95-124); Corner (2011: 60-85); Davidson (1998); Goldhill (2015: 179-197); Glazebrook (2011: 125-138); Henderson (1991).

<sup>18</sup> Dentro de la misma esfera peyorativa de *πόρνη*, aparecen otros términos en fragmentos por lo general bastante dañados. En Hiponacte (siglos VI-V a.C.) encontramos ἀνασεισφαλλος ('puñetera'), ἀνασυρτόλις ('la que se levanta el vestido') y βορβορόπι ('la de hoyo barroso'), en los fragmentos 135 IEG, 135a IEG y 135b IEG, respectivamente. En Arquíloco (siglo VII a.C.), δρῆστην ('trabajadora'), περι σφυρὸν παχεῖα, μιστῆτη γνῶν ('de tobillos gruesos, mujer licenciosa), δῆμος ('del pueblo'), ἔργάτις ('la que trabaja) y μισαχνή ('impura'), correspondientemente en los fragmentos 119 IEG, 206 IEG, 207 IEG, 208 IEG y 209 IEG. En Anacreonte, λεωφόρη ('transitada'), en el fragmento 346 (Fr. 1) PMG y con un matiz no tan despectivo, sino más ambivalente, πόλη ('potranca'), en el Fr. 417 PMG.

Los versos nos parecen un buen ejemplo del lugar que ocupaba la *πόρνη*: se habla de que las relaciones con ella suponen pérdida de dinero y vergüenza.

Sin embargo, los términos que Píndaro usa en el Fr. 122 no rebajan a las jóvenes protagonistas de su canto al lugar de la *πόρνη*, aunque expresen su condición de prostitutas. El poeta las describe en su dimensión de servidoras de la diosa Peitho y de haber recibido las gracias de Afrodita, al mismo tiempo que alude a su sensualidad con palabras muy propias de la tradición poética del período arcaico. Más adelante, después de haber tratado el tipo de composición del Fr. 122, analizaremos con más detalle las imágenes del canto.

#### 4. El tipo de canto

Gregory S. Jones, en «Observing Genre in Archaic Greek *Skolia* and Vase-Painting» (2016: 146), señala que durante mucho tiempo el género literario llamado *skólion* fue considerado a la luz de lo que reflejan el conjunto de breves poemas que llamamos *skólia Attica*<sup>19</sup> y la imagen que de ellos ofrece la comedia aristofánica, lo que tuvo como efecto la «completa y frecuentemente negativa generalización del término *skólion*», y eso no dejó de influir en la interpretación de fragmentos como el 122 de Píndaro. Oponiéndose a esa corriente, Jones afirma que el *skólion* es un «género distinto y serio» (*id.*: 147) incluso en los siglos VI-V a.C., lo que argumenta con apoyo de iconografía en su estudio. La posición de Jones es contraria al influyente artículo «The Classification of Greek Lyric Poetry» (1955: 162) de Anthony E. Harvey, quien sostiene que el *skólion* era meramente un término que designaba composiciones hechas para el *after dinner*.

De esta forma, hay que tener un mínimo, o quizá un máximo, de escepticismo con relación a las reiteradas descripciones de *skólion* como un género lirico menor, reducido a una práctica poética «esencialmente aristocrática» (Bowra, 1961: 376) en auge entre la segunda mitad del siglo VI y la primera del V a.C. Estas descripciones conciben el *skólion* como una práctica poética caracterizada por la improvisación de los que beben juntos en los banquetes, por la brevedad, la liviandad y la informalidad de los poemas, por la sinuosidad de la composición<sup>20</sup> y, además, por el «discurso gnómico, las máximas y los pronunciamientos proverbiales, y un ‘relajado’ modo de composición (¿musical?)» (Yatromanolakis 2009: 273). Al mismo tiempo, esta práctica poética sería también caracterizada por la *performance* que se materializaba como competición entre los participantes del banquete, quienes ejecutaban los cantos, cada uno a su turno, de forma tal que en esa «forma en miniatura, exhiben el espíritu agonístico griego» (Martin, 2007: 64).

Sin embargo, algo cambia posteriormente en la percepción o en el uso de los términos. Robert L. Fowler, en *The Nature of Early Greek Lyric* (1987: 92-93), afirma:

<sup>19</sup> Vetta (1995: xxxii) recuerda que hay dos conjuntos de *skólia*: uno, los *skólia* áticos de los siglos VI y V a.C (Frs. 884-908 Page), citados en Ateneo (XV, 694c-695f); el otro, señala Carey (2009: 31, n. 49), es «de un tipo más elaborado, que parecen ser canciones convivales (Fr. 917 Page) y que son llamados *skólia* por los estudiosos modernos», sin que haya, sin embargo, evidencia de que los antiguos los llamaran así. Los *skólia* áticos revelan una característica propia del modo de vida ateniense, y el conjunto de ellos referidos por Ateneo debería ser «todo o parte de un libro de cantos hechos para participantes de los banquetes», como apoyo para sus improvisaciones o para «cantar uno de sus antiguos favoritos» (Vetta: *ibid.*).

<sup>20</sup> De esta forma lo describe Martin (2017: 63). Descripción similar se encuentra en Carey (2009: 31).

«En las ediciones alejandrinas, cuando el término ‘skolion’ había perdido su sentido original [de cantos conviviales], poemas que eran verdaderos ‘skolia’ fueron puestos entre los ‘encomia’, por falta de una categoría más apropiada». En Alejandría, en la organización de la obra de Píndaro y en la de Baquílides, en ambos casos según el tipo de canto, no se compiló ningún libro de *skolia* para estos autores; en vez de ello, sí lo hubo de encomios, y tales libros podrían haber tenido subdivisiones, por ejemplo, de *skolia*. El término encomio, por lo tanto, tendría ahora un sentido limitado a la denominación de canciones simposiales de elogio. Con anterioridad, ἐγκώμιον tenía un sentido más amplio, refiriéndose al canto de *performance* en el κῶμος, que era, a su vez, «cualquier celebración móvil» (Heath, 1988: 182) – cultural, nupcial, de victoria. Hoy «no podemos decir en qué medida estamos hablando de una construcción de la erudición alejandrina» cuando hablamos de la categoría general de los encomios, observa Felix Budelmann, en “Epinician and the Symposion” (2012: 175).

El Fr. 122 de Píndaro es definido como *skólion* (14) por el poeta<sup>21</sup>. Si tenemos en mente la imagen usual de *skólion*, el Fr. 122 constituiría un caso notable, e incluso único, en el libro dedicado a los de encomios de Píndaro<sup>22</sup>. Dimitrios Yatromanolakis, en “Ancient Greek Popular Song” (2009: 271 n. 42), afirma que el Fr. 122 «no era un *skolian*», y que el poeta lo habría llamado de esa manera para manipular «las marcadas asociaciones simposiasticas de los *skolia* en el contexto social de la *performance* de ese canto». Pero, ¿por qué pensar así? ¿por qué cuestionar la opción de Píndaro y su sinceridad al usar este término en su canto? Jones (2016: 153) considera que no es necesario hacerlo<sup>23</sup>, ya que el poeta distingue el Fr. 122 «entre otras cosas, de la oda que escribió en relación con la misma victoria olímpica», la *Olimpica 13*, un ἐγκώμιον, usando un término más antiguo que la denominación alejandrina *epinikion*. En vez de entender el uso pindárico como único o anómalo, Jones propone cambiar la perspectiva y considerar

que el término *skolian* ya se había transformado en un título de carácter común, aplicado a nuevas composiciones, en la primera mitad del siglo V a.C., al mismo tiempo que era también aplicado retrospectivamente a cantos más antiguos pensados como compuestos en la misma tradición continuada (como probablemente lo fueron). Si esos viejos cantos eran originalmente llamados *skolia* o algo por entero diferente, podemos estar razonablemente seguros de que otras composiciones pindáricas, que se adecuan al molde y son llamadas *skolia* en fuentes posteriores, se designaban con el mismo título que el autodenominado *skolian* de Jenofonte para la mayor parte de las audiencias desde el inicio.

Como afirma Jones (2016: 157), el poeta utiliza la palabra σκόλιον para distinguir ese canto del ἐγκώμιον/ἐπινίκιον: «el *skolian* siendo compuesto para la *perform-*

<sup>21</sup> Tanto LSJ como Chantraine señalan que el sustantivo neutro *skólion* aparece por primera vez en Píndaro. Chantraine menciona solamente el nombre del poeta, mientras que LSJ también lo detallan y lo definen como un tipo de canto de banquete, cantado de manera alternada entre los comensales.

<sup>22</sup> Ya lo destacan Bowra (1964: 388-390), que habla de «un encomio de tipo inusual» (*id.*: 388), y bastante más recientemente Hubbard (2011: 353, 355) y Budelmann (2012: 182-183).

<sup>23</sup> Como *skólion* lo toman Gerber (1970: 387), Fränkel (1975: 470), Kurke (1996: 50), Cingano (2003: 42-43), Cavallini (2003: 229), Burnett (2011: 52). Cingano y Cavallini cuestionan la visión rígida con la que se considera el género denominado *skólion*, que, además de lo ya dicho, presupone que haya sido un canto monódico. En realidad, ellos entienden que habría sido coral, lo que ampliaría el alcance público del canto.

ce en el banquete, y el *enkōmion* como parte de la celebración inicial de la victoria (probablemente para una *performance* durante un *kōmos*)<sup>24</sup>; y añade que el Fr. 122, el *skólion*, «refleja la ocasión del banquete sacrificial y fue más probablemente presentado durante el momento de beber el vino», en modo coral o solista<sup>25</sup>.

Con razón, entonces, Eleonora Cavallini, en «La Dea Ananke in Pind. Fr. 122 M.» (2003: 229), enfatiza que el significado del término *skólion* en la época arcaica «debería ser más amplio que el de ‘breve canto monódico’, que el vocablo asume en el siglo III a.C. con la clasificación de géneros hecha por los alejandrinos», considerando la posibilidad de una representación coral de canto y de otros escenarios de ejecución diferentes del simposial más tradicional.

La ocasión de *performance* de nuestro fragmento pindárico es lo que Chris Carey, en «Genre, Occasion and Performance» (2009: 31), indica como evidente «evento grandioso», y no el simposio tradicional en el que pensaríamos si entendemos el término *skólion* en sentido restringido. A propósito de ello, Yatromanolakis (2009: 272-273) no solo registra en el Fr. 122 la más antigua entrada del término en nuestras fuentes<sup>26</sup>, sino que también resalta que las evidencias indican que la ocasión de *performance* de esas canciones era variada y no limitada al simposio, lo que podía incluir ‘cenas’ formales patrocinadas por las *póleis*, «banquetes rituales, *symposia* de la élite, *symposia* nupciales y *symposia* de la no-élite». Por su parte, Thomas Hubbard, en «The Dissemination of Pindar’s Non-Epinicean Choral Lyric» (2011: 354), sugiere una dimensión pública-cultural más amplia para el Fr. 122, ya que no respalda la clasificación que le da Ateneo ni tampoco está de acuerdo en restringir el concepto de *skólion*, para la época de Píndaro, únicamente a un canto informal entre los comensales de un banquete<sup>27</sup>; él ve el Fr. 122 como un «himno dedicatorio a Afrodita», basándose en la «referencia déictica» de los versos 18-20, «aquí, a tu bosque» ( $\tau\epsilon\sigma\delta\tau'$   $\epsilon\varsigma \alpha\lambda\sigma\omega\varsigma$ , 18), la cual «debe indicar la *performance* en el santuario de la propia Afrodita». Peter E. Blomberg, en *On Corinthian Iconography* (1996: 83), cree que este sería «lo bastante grande para que allí se presentara una danza por todas las mujeres» del grupo del canto, voluminoso en todo caso, sea cual sea la interpretación que demos a  $\epsilon\kappa\alpha\tau\sigma\gamma\mu\omega\varsigma$  (18-19).

Hubbard (*id.*: 354-355) defiende que el término *skólion* usado por Píndaro sería más como un atisbo de las *re-performances* del canto en la propia «red de relaciones de los amigos de Jenofonte», que llevaría a la fama, junto a la *Olímpica 13*, su memorable hecho. Atisbo revelador, prosigue el estudioso (*id.*: 355), «de la autoconciencia de su rápida diseminación, a medida que se convierte de himno coral dedicatorio a canto monódico de banquete entre comensales que pueden estar disfrutando de la compañía de muchachas similares» a las del canto. La proyección hacia el futuro, subraya Hubbard (*id.*: 354), ya se indicaría en los versos 13-14, cuando Píndaro hace conjeturas sobre lo que podrían decir de su canto ‘de curiosa naturaleza’ y de los se-

<sup>24</sup> En este sentido, Jones (nota 19) concuerda con van Groningen (1960: 20-21) y con Kurke (1996: 50, 69, n. 5), negando la posibilidad de que la expresión  $\pi\alpha\rho\mu\tau\eta\tau\varsigma \theta\sigma\sigma\tau\varsigma$  («en paralelo a la ofrenda») en Ateneo signifique literalmente la etapa de matanza de los animales para el sacrificio, prefiriendo tomarla como indicativa de «parte de las más amplias celebraciones», en las cuales el *skólion*, que es el Fr. 122, es cantado.

<sup>25</sup> Para Cingano (2003: 24-52) se trataría de un canto coral, como se ha indicado en la nota 23.

<sup>26</sup> Lo mismo es destacado por Jones (2016: 155) y ya se encontraba en los diccionarios LSJ y Chantraine, como se ha indicado en la nota 21.

<sup>27</sup> Ese sentido, no obstante, es aceptado por varios estudiosos, muchos de los cuales respaldan por igual, sin cuestionamiento, el ‘mito historiográfico’ de la ‘prostitución sagrada’: Gerber (1970: 387-390), Kurke (1996: 50) –que postula un tipo de canto «casi seguramente coral»–, Burnett (2011: 52).

ñores de Corinto que lo han encargado y escuchado quienes, en tiempos venideros, asistieran a nuevas representaciones del mismo.

Siguiendo a Ettore Cingano en «Entre Skolion et Enkomion» (2003: 23, 42-43), Cavallini (2003: 229, n. 1) argumenta en favor de la *performance* no monódica en el «espacio íntimo de un banquete limitado a los amigos de Jenofonte», defendiendo, pues, una representación coral y «en el espacio amplio de un santuario, en el transcurso de una ceremonia pública» –la idea de lo público, de lo que hospeda a todos, de lo común a todos, está en el Fr. 122–, «precedida por un banquete sacrificial ofrendado a la comunidad por uno de sus miembros de más alto estatus» (*id.*: 43).

Finalmente, la designación del canto como *skólion* por Píndaro no estaría obviamente relacionada con preocupaciones de clasificación genérica –eso no es algo que pertenece al mundo arcaico, sino al helenístico de la Biblioteca de Alejandría–, aun cuando el poeta distinga, con el término *skólion*, el Fr. 122 de la *Olímpica 13*, ambas composiciones relacionadas con el evento de la victoria de Jenofonte en 464 a.C., como bien subraya Jones (2016: 152).

## 5. Las imágenes del canto

Para comenzar, creemos conveniente considerar la estructura del canto. Para ello nos apoyamos en Burnett (2011: 52), que observa dos momentos diferentes del poema, el inicio y el final, en los que se menciona a las jóvenes, unidos en el medio por un ‘truco pindárico’, «una pregunta meta-poética que finge una duda, tan solo para enfatizar un efecto recién alcanzado».

La primera estrofa (1-6) presenta a las protagonistas como jóvenes anfitrionas (*πολύξεναι νεάνιδες*, 1), siervas de Peitho (Πειθώ, ‘Persuasión’), a la que Burnett se refiere como «una diosa menor que representa la seducción, cuya especial preocupación era la persuasión amorosa de los jóvenes e inexpertos» (*id., ibid.*), para lo cual cita como ejemplo la *Pítica 9* (39-41). En estos versos<sup>28</sup>, «la astuta Peitho tiene escondidas las llaves del amor sagrado» (*κρυπταὶ κλαῖδες ἐντὶ σοφᾶς Πειθοῦς ιερῶν φιλοτάτων*) y «tanto dioses como hombres abiertamente sienten pudor con el primer placer sexual» (*καὶ ἐν τε θεοῖς τοῦτο κάνθρόποις όμως αἰδέοντ· / ἀμφανδὸν ἀδείας τυχεῖν τὸ πρῶτον εὐνᾶς*). Burnett también menciona testimonios iconográficos que muestran a la diosa ayudando a Afrodita a seducir a un Adonis adolescente, y subraya la fuerte asociación de Peitho con la primera experiencia heterosexual de los muchachos, una ‘inauguración’ que, tanto en Corinto como en el resto del mundo griego, solo podía acontecer en un burdel (*id.*: 53).

A continuación, las jóvenes son envueltas en una atmósfera de sensualidad, por el perfume del incienso que queman. Como mencionamos antes, en la nota 8, el adjetivo *γλωρᾶς* (3) debe traducirse por ‘vivo’, porque creemos que refleja mejor la idea de lo floreciente, lo pujante, que su vez está asociada a la sensualidad en su aspecto de fertilidad. Por su parte, Burnett sugiere que el perfume tiene por objetivo destruir la resistencia para dejar entrar al deseo (*id.*: 54). Y es justamente hacia la madre de los deseos, la celestial Afrodita, hacia la que ellas vuelan con el pensamiento. Al respecto de este adjetivo, celestial (*οὐρανίαν*, 4), Blomberg (1996: 82) resalta que

<sup>28</sup> Edición de Maehler (1971).

es epíteto de culto de Afrodita en Corinto, como «patrona de la ciudad y diosa del Acrocorinto».

Al mismo tiempo, cabe mencionar que la asociación entre Afrodita e Peitho es verificable en la tradición mítico-poética, iconográfica y cultural griega. Respecto a este punto, Ragusa, en *Fragmentos de uma deusa* (2005: 293), destaca la persuasión como una de las prerrogativas de Afrodita, aspecto importante en los contextos en los que aparecen el amor erótico y la seducción. Por este motivo, esta estudiosa resalta (*id., ibid.*) el énfasis en la persuasión como uno de los elementos frecuentes en las representaciones poéticas y también mítico-religiosas de la diosa. Por ejemplo, en *Trabajos y días* de Hesíodo (siglos VIII-VII a.C.), en el episodio de la creación de Pandora, Peitho se une a las Cárites (las Gracias) y a las *Hórai* (las Estaciones) para adornar irresistiblemente a la παρθένος (73-75) que será enviada a los hombres por orden Zeus, y sobre la cual Afrodita había derramado encanto, deseo y ansiedades (65-66). En este sentido, Willem J. Verdenius, en *A Commentary on Hesiod* (1985: 56), afirma sobre Peitho que «en el contexto presente, incorpora el poder de la mujer de persuadir al hombre al acto sexual».

Afrodita y Peitho tenían cultos conjuntos en Grecia. En primer lugar, el periegeta del siglo II d.C. Pausanias (*Descripción de Grecia*, I, 22, 3), al describir la región continental del Ática, hace mención a un santuario dedicado a Afrodita *Pándēmos* ('Protectora de la comunidad') y a Peitho en el lado sudoeste de la Acrópolis. Por su parte, Pirenne-Delforge (1994: 74) menciona el descubrimiento de una inscripción votiva del siglo IV a.C. dedicada a Peitho en el Ática, en un templo de Afrodita, también descrito por Pausanias (I, 37, 7), que sería testimonio de la estrecha relación entre las diosas. A su vez, Ragusa (2005: 297) recuerda que la tradición refiere a Solón (siglos VII-VI a.C.) como el fundador del santuario ateniense de Afrodita *Pándēmos* y Peitho, el cual habría estado asociado a la prostitución con la finalidad de conducir a los jóvenes atenienses de la adolescencia a la edad adulta<sup>29</sup>. Finalmente, Pirenne-Delforge (1994: 456) reconoce otros templos conjuntos de Afrodita y Peitho, que podían incluir a Eros, *Póthos* e *Hímeros*, «abstracciones divinizadas que personalizan diversas facetas de los poderes» de la diosa.

Además, la adjetivación con que son calificadas las jóvenes establece un vínculo con Afrodita y Peitho (*passim*), todas ellas relacionadas entre sí en la invocación de la estrofa inicial, ya que se las califica como «seductoras y persuasivas», como se espera que sean, pero no hay nada en los versos que las haga prostitutas sagradas o siervas sagradas del templo de Afrodita, afirma Saffrey (1985: 365), resaltando que «es verdad que las prostitutas de Corinto eran célebres en el mundo griego, pero ellas no parecen haber sido consagradas a Afrodita, ni que hayan formado parte del equipo del templo».

En la segunda estrofa (6-9), la voz nos da a conocer la dádiva que las jóvenes han recibido de Afrodita, esto es, recoger el fruto de la tierna hora en lechos de deseo. Tal como lo atestigua el *DGE*, ἀποδρέπω, en sentido figurado, se refiere al hecho de recoger el fruto de la juventud o el amor. Burnett (*id.*: 54) defiende que la forma

<sup>29</sup> Al describir y analizar las evidencias sobre este culto a Afrodita, Pirenne-Delforge (1994: 26-40) destaca que en él hay una «yuxtaposición de los dominios de la vida política y de la vida sexual de los futuros ciudadanos» y el papel de la diosa como 'conductora'. En la dimensión política ateniense, la diosa y Peitho «encarnaban las virtudes de la concordia civil y de la armonía», afirma Pirenne-Delforge (1991: 400).

ἀπὸ ... δρέπεσθαι<sup>30</sup> debe ser entendida como voz media y no como voz pasiva; esto es, no se quiere decir que a las jóvenes ‘les es recogido el fruto’, lo que induciría a la todavía más engañosa interpretación de que sería la sexualidad de las muchachas la que estaría siendo ofrendada a la diosa, contribuyendo de modo indirecto a la ya cuestionada idea de la prostitución sagrada.

Al mismo tiempo, Burnett también hace referencia a varios pasajes en la poesía de Píndaro en los que se refleja la asociación de Hora con Afrodita, entre otros, la *Nemea 8*, en la que el poeta la denomina como mensajera de la diosa en el verso de apertura: “Ωρα πότνια, κῆρυξ Ἀφροδίτας («Señora Hora, heraldo de Afrodita»). Es posible verificar, entonces, que el poeta crea una densa imagen, en la que conecta a tres divinidades relacionadas con el amor, Afrodita, Peitho y Hora, junto a una profusión de sensualidad sensorial, por el perfume del incienso, la suavidad de la juventud y la intensidad de los lechos del deseo. Así, no es casual que esto suceda por necesidad (ἀνάγκη)<sup>31</sup> y que sea bello (σὺν δ' ἀνάγκαι πὰν καλόν, 9); tal necesidad, de hecho, nos remite a la estrofa inicial, a Afrodita, a su influencia o, simplemente, a los deseos, siendo ella la madre que los gobierna.

Cabe mencionar también que en la tradición poética arcaica, de la cual Píndaro es heredero, son frecuentes las imágenes de la naturaleza y sus frutos como metáfora de la sexualidad en contextos de erotismo en los que aparece Afrodita. Como ejemplo, destacamos una parte de un fragmento hímnico de Safo (siglos VII-VI a.C.), Fr. 2 Voigt (1-11), que llama a Afrodita a un espacio que parece suspendido en el tiempo y hecho para la diosa:

<p>†δευρυμμεκρητεσιπ[.]ρ[ ]].† ναῦον          ἄγνον ὄπι[αι] χάριεν μὲν ἄλσος          μαλί[αν], βῶμοι δ' ἔ&lt;ν&gt;ι θυμιάμε-          voi [λι]βανώτω&lt;ν&gt;·          ἐν δ' ὕδωρ ψῦχρον κελάδει δι' ὕσδων          μαλίνων, βρόδοισι δὲ παιᾶς ὁ χῶρος          ἐσκίαστ', αἰθυσσομένων δὲ φύλλων          κῶμα †καταιριον·          ἐν δὲ λείμων ἵπποβοτος τέθαλε          †τωτ...(.)ριννοις† ἄνθεσιν, αἱ &lt;δ&gt;' ἄηται          μέλλιχα πν[έο]ισιν [</p>	<p>Para acá, hacia mí, de Creta (?) ...          templo          sacro, donde ... hermoso bosque          de manzanos, y altares sahumados          dos con incienso.          En él, agua fría murmura por entre          ramas          de manzanos, y por las rosas todo el          lugar          está sombreado, y de las trémulas ho-          jas          8 torpor divino desciende          En él, un prado pasto de caballos flo-          rece          ... con flores, y los vientos          dulcemente soplan ...</p>
--	--

<sup>30</sup> DGE presenta las formas activa y media, citando para esta última el Fr. 122. A su vez, LSJ también presenta las formas activa y media, citando la forma pasiva, como indica Burnett (2011: 54), solo a partir de Filóstrato (siglo I d.C.).

<sup>31</sup> ἀνάγκη, explica Chantraine, es la necesidad sin posibilidad de escape, que coacciona y constríñe, ya sea en sentido material y concreto – como en el caso de una punición física o cautiverio –, o en términos figurados. A su vez, el DGE apunta en su primera entrada los sentidos ‘fuerza, coacción, vigor, imposición’, con referencia a una presión o coacción física o de otro tipo.

Como señala Ragusa (2005:18), en este fragmento sáfico el escenario se mueve entre lo sagrado y la sexualidad, órbita regida por Afrodita, destacándose el aspecto de erotismo en conexión con la naturaleza –los manzanos, el agua, las rosas, el prado con flores y vientos– porque se une fuertemente a la génesis y renovación de la vida. En ese sentido, creemos importante recalcar que en la Grecia antigua lo sagrado no está disociado de la sexualidad. Esto, sin embargo, no quiere decir que las prostitutas laicas hayan sido siervas de un templo, o que hayan sido ofrendadas a la diosa Afrodita.

La tercera estrofa (13-15) del Fr. 122, que retomamos ahora, contiene un interrogante en primera persona. Con asombro, la voz se pregunta qué van a decir los señores de Corinto de un *skólion* tan dulce, cuando en realidad se trata de mujeres públicas, esto es, como si en un canto dedicado a prostitutas no pudiera caber tal tono. En estos versos se menciona el preámbulo (*ἀρχή*, 14) encontrado (*εὐρόμενον*, 15) por el poeta, dos términos recurrentes en el ‘lenguaje de la composición’<sup>32</sup>. Con respecto a esa pregunta, Burnett afirma (2011: 56) que sería una provocación a los señores, como diciendo «no les ha gustado como presento a estas muchachas ¿verdad?», anticipándose de esta forma a una posible objeción de ellos, que esperarían que el canto presentara a las muchachas como disponibles para todos, también para ellos, y no solamente para los muchachos en transición a la edad adulta, a través de una iniciación sexual mediada por las siervas de Peitho. Como para congraciarse con los señores, la estudiosa dice (2011: 56-57) que el poema nos brinda la imagen de un rebaño de cien miembros que pacen en el bosque de Afrodita, en la última estrofa (16-20).

No obstante, antes de comentar esa imagen, conviene detenerse en el verso 16, «enseñamos el oro con genuina piedra de toque», que presenta dificultades de interpretación, por la pérdida del verso siguiente (17). Leslie Kurke, en “Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient ‘Pornography’” (1996: 49-75), sugiere (*id.*: 52) que Píndaro, a pesar de haber dicho en el verso 9, a propósito de mujeres públicas, que «por la necesidad, todo es bello...», podría haber sentido cierto pudor, ya que él mismo también iba a recibir dinero por la composición. Kurke propone (*id.*: 55), entonces, que, por ese motivo, el poeta abandona la identificación con las prostitutas para volver a establecer su vínculo con el círculo aristocrático, utilizando para ello la imagen de la piedra de toque (16), que «pertenece al mundo del cerrado círculo aristocrático, en el cual es útil reforzar la nobleza de los privilegiados participantes de sexo masculino». Así, teniendo en cuenta que la poesía encomiástica que elogia a su destinatario es pagada, Píndaro terminaría por representar la relación con su patrono «como un vínculo de cordial y recíproca aristocracia (*id.*: 56)<sup>33</sup>.

Volvamos ahora a la imagen de los versos finales (18-20): la voz poética invoca a Afrodita como «Señora de Chipre», y revela que Jenofonte de Corinto, «agradecido por los votos concedidos», lleva hasta el santuario de la diosa –referido como ἄλσος ('bosque', 17)<sup>34</sup>– «muchachas que pacen» (*φορβάδων*<sup>35</sup> *κοπᾶν*) como «‘reba-

<sup>32</sup> El segundo se dice notoriamente de la composición píndárica, como destaca Fearn (2007: 19, n. 65), que menciona *Nemea* 6, 54 y 8, 20, *Pítica* 1, 60.

<sup>33</sup> Con relación al estudio de Kurke, dice Hubbard (2011: 353, n. 21) que en él no se vislumbra la conciencia «de que la cuestión de la prostitución en el templo es controvertida». La misma consideración valdría para otros comentaristas, sobre todo para los escritos que anteceden al replanteamiento de la cuestión en los últimos años.

<sup>34</sup> Budin (2008: 85) observa que ἄλσος es un tipo de santuario.

<sup>35</sup> LSJ se refiere a la acepción metafórica de *φορβάς* como «mujeres que se sustentan a través de la prostitución», mencionando como referencias el propio Fr. 122 de Píndaro, Sófocles Fr. 720 Radt y Julio Pólux 7. 203.

ño' [ἀγέλαν] de cien miembros [έκατόγγυιον]». La palabra έκατόγγυιον (18) parece sugerir que se trata de cien jóvenes, pero la verdad es que los dos componentes de este término (έκατόν + γυῖον) son ambiguos, como nos recuerda Bernhard A. van Groningen, en *Pindare au Banquet* (1960). Para comenzar, el estudioso (*id.*: 41) menciona que έκατόν puede ser entendido tanto al pie la letra ('cien'), como de manera amplia, significando solamente 'numeroso'<sup>36</sup>. Al mismo tiempo, van Groningen señala que, aun cuando el significado específico de γυῖον sea 'miembro', por extensión puede también tener el sentido de 'cuerpo'<sup>37</sup>, tal como es utilizado en algunas odas del propio Píndaro<sup>38</sup>. Por su parte, 'miembro' puede referirse tanto a las extremidades superiores del cuerpo como a las inferiores, motivo por el cual el estudioso (*id.*: 41-42) cita otras dos posibles interpretaciones sobre el total de jóvenes llevadas al templo por Jenofonte: a) cincuenta, si los 'cien miembros' fueran considerados 'cien pies' o b) veinticinco<sup>39</sup>, al entender 'miembros' como las 'extremidades', sin distinción entre brazos y piernas. Sin embargo, van Groningen (*id.*: 42-43) nota que Ateneo (XIII, 32), al narrar el episodio acaecido en 480 a.C. –cuando las heteras fueron al templo de Afrodita para rogar por la salvación de Corinto en la víspera de la batalla de Salamina– se refiere a ellas de forma general y no a ninguna parte de su cuerpo. Más adelante (*id., ibid.*) señala que la fuente de nuestro fragmento (Ateneo XIII, 33) dice que Jenofonte prometió a la diosa «llevar heteras» (αὐτὸς ἀπάξειν ... ἑταίρας), sin incluir un artículo definido, y por lo tanto, el sentido de esta palabra, en este caso, sería el más amplio. De esta forma, concluye van Groningen que los dos elementos del compuesto tendrían su significado más amplio, o sea, 'de numerosos cuerpos' o 'compuesto por numerosos individuos' (*id.*: 42), de manera que al decir έκατόγγυιον, Píndaro se referiría tan solo a un grupo 'considerable'<sup>40</sup> de muchachas (*id.*: 43).

Por su parte, Burnett (2011: 57) es proclive a aceptar la tesis de que serían 25 mujeres. En su opinión, si consideramos que γυῖον hace referencia a piernas y brazos, las mujeres estarían gráficamente representadas como animales que pastan a cuatro patas, coincidiendo con la imagen del rebaño (ἀγέλαν) y, además, presentándolas en posición de hacerle sexo oral a hombres. Esto último, para la estudiosa, sería la manera de responder al cuestionamiento de los señores de Corinto, asegurándoles que las siervas de Peitho no solo estarían envueltas en perfume de incienso para atender a jóvenes que se iniciaban en la sexualidad, sino que también serían capaces de hacerles, a ellos, felaciones, reforzando la idea de que son mujeres públicas, disponibles para todos.

Ahora bien, esta imagen de las jóvenes como un rebaño de animales puede igualmente remitirnos a la tradición poética arcaica, en especial a los caballos, que en ella adoptan una fuerte connotación erótica en general. De ello da testimonio el Fr. 1 Davies de Alcmán (siglo VII a.C.), un partenio que, en la autodramatización de la *performance*, nos permite oír a las coreutas jóvenes (παρθένοι) elaborando el elogio de las destacadas Hagesícora y Agido con imágenes sucesivas de caballos prominentes, veloces, de bellas crines (45-59). Aún mucho más intenso es el elogio si los caballos se encuentran en las campañas de Afrodita, como sucede en la de la citada

<sup>36</sup> Van Groningen (1960: 41) analiza casos de otras palabras compuestas con el término έκατόν.

<sup>37</sup> LSJ y Chantraine atestiguan ambos sentidos para γυῖον, 'miembro' o 'cuerpo'.

<sup>38</sup> Van Groningen menciona *Nemea* 7, 73 y 9, 24; *Olímpica* 8, 68; *Pítica* 8, 81.

<sup>39</sup> Véase Hendry (2017: 1-3).

<sup>40</sup> Van Groningen señala que esta interpretación ya había sido sugerida en 1798 por C. G. Heyne en *Pindari Carmina*.

“Oda del óstrakon” (Fr. 2, 9-10) de Safo, o en el Fr. 346 (fr. 1) Page de Anacreonte (“Oda a Herotima”). En esta última, en la reconstitución más plausible de los dañados versos<sup>41</sup>, acompañamos la transición de una joven, a quien la voz llama «la de bello rostro de niña» (*καλλιπρό[σ]ωπε παιδῶν*, 3), a mujer pública (*λεωφόρ(ε)*, 13) en su paso por las floridas campiñas (7) de la diosa, donde los caballos están detenidos, pero sueltos de sus amarras:

οὐδε...[.]σ.φ..α..[...].[	ni ...
φοβερὰς δ' ἔχεις πρὸς ἄλλωι	además, tienes temeroso
φρένας, ὃ καλλιπρό[σ]ωπε παιδῶν	3 juicio, niña de bello rostro;
καί σε δοκεῖ μενε[...].[....][	y cree que a ti en casa?
πυκνώς ἔχουσα[	fervorosamente reteniéndote (tu madre ?)
ἀτιτάλλειν σ[.].[....]...[	6 te cuida; tú rápidamente vas hacia ?)
τὰς θύνακιν[θίνας ὄρ]ούρας	los prados de jacintos
ἴ]να Κύπρις ἐκ λεπάδων	donde Cipris, libres de amarras
....]'.[.]α[ζ κ]ατέδησεν ἵπους	9 ... asío los caballos
.....]δ' ἐν μέσωι κατῆξας	... al medio te lanzaste
.....]ῳ δι' ἄσσα πολλοὶ	... por eso a muchos
πολ]ητέων φρένας ἐπτοέαται	12 de los ciudadanos se les excitó el juicio
λεωφ]όρε λεωφόρ' Ἡρο[τ]ίμη	transitada, transitada, Herotima

Patricia A. Rosenmeyer observa, en «Girls at Play in Early Greek Poetry» (2004: 175, n. 25), que los caballos de Afrodita, libres del yugo, están amarrados «como amparo contra la promiscuidad», y que la campiña de jacintos «bien se ve como un lugar limítrofe de potencial trasgresión erótica» (*id.*: 176). De esta manera, la oda consiste en «una declaración aún más fuerte de un observador masculino sobre la súbita y precipitada caída: muy poco separa a la joven virgen de una vida de prostituta ordinaria cuando ella empieza a ‘pacer’ con los caballos de Afrodita y a exponerse a la mirada masculina» (*id.*: 176-177).

Notamos que algo de esa ‘caída’ parece encontrarse también en el movimiento del Fr. 122, en el que se pasa de un inicio elevado, en el que se alude a las protagonistas con delicadeza, a un final tal vez vulgar. A pesar de ello, creemos importante notar que, aunque la reconstitución del fragmento de Anacreonte sugiera que la protagonista del canto pueda ser, al inicio del poema, una virgen, no creemos que sea el caso de las jóvenes del Fr. 122, una vez que estas son referidas, desde el primer momento, por su oficio relacionado con el sexo. De seductoras «jóvenes anfitrionas (*πολύξεναι νεάνιδες*)» y «servidoras (*ἄμφιπολοι*)» de la diosa Persuasión en la ciudad opulenta de Corinto, en los versos 1-2, o de las «muchachas (*παΐδες*)» del verso 7, pasamos a las «mujeres públicas (*ξυναῖς γυναιξίν*)», compartidas por todos, en el verso 15, y por fin a las «muchachas (*κορᾶν*) que pacen» en el verso 19, conducidas como

<sup>41</sup> Para los suplementos de los versos 4 y 5 seguimos a Gentili (1958: 181); para los del verso 6, a Serrao (1968: 46).

«rebaño de cien miembros» (19) al ἄλσος (18) de Afrodita, su bosque-santuario. Los calificativos<sup>42</sup>, debemos decir, en especial los de los versos 1 y 15 (*πολύξεναι*, 1; *ξυναῖς*, 15), para las ‘jóvenes’ y las ‘mujeres’, respectivamente, las mantienen en la dimensión pública que caracteriza no solo su condición, sino también el carácter del propio evento de *performance*.

## 6. Consideraciones finales

A la luz de lo que hemos expuesto hasta aquí, creemos posible afirmar que el Fr. 122 de Píndaro no hace referencia a prostitutas sagradas. Para comenzar, el concepto de prostitución sagrada se muestra bastante impreciso y no demostrable, cuando los testimonios que se refieren a él se analizan con rigor. Los estudios que hemos citado insisten y coinciden en que no hay evidencias suficientes que prueben la existencia de prostitución sagrada en el Oriente Cercano antiguo, como sugiere el conocido testimonio de Heródoto (I, 199), ni tampoco en la Grecia antigua. De hecho, la ciudad de Corinto, escenario de nuestro fragmento, era conocida por su gran cantidad de prostitutas laicas, no sagradas. Entonces, lo más plausible es que el Fr. 122 aluda, en efecto, a este tipo de prostitutas, a las que, a su vez, en lo cotidiano, les era permitido participar tanto de celebraciones privadas, como banquetes, como de ceremonias religiosas. Por ejemplo, recordamos el episodio de 480 a.C., en el que prostitutas laicas habrían ido, junto a otras mujeres, al templo del Acrocorinto, para suplicarle a Afrodita por la protección de la ciudad, antes de la batalla de Salamina.

Por su parte, los estudios sobre el término *skólion*, como el poeta denomina su canto, sugieren una amplitud interpretativa con relación a su *performance*. Aunque algunos estudiados restrinjan la representación de tal género poético a la ocasión de un banquete, nos parece más razonable considerar la elasticidad propuesta por Jones (2016: 153), a quien ya mencionamos en el punto 4 y que se opone a la idea restrictiva común del género. De esta forma, nos adherimos a la interpretación de quienes proponen una *performance* coral en evento público y, también, a la existencia de *re-performances* en eventos privados, tanto en modo solista como en modo coral. El hecho de que Jenofonte lleve a las jóvenes protagonistas al bosque-santuario (ἄλσος) de Afrodita coincide con una celebración pública. Sin embargo, esto no implica, ni hay indicios en el poema, de que haya habido una consagración de las mujeres a la diosa, o que ellas hayan sido siervas del templo, ni que hayan tenido relaciones sexuales en el santuario. En efecto, esto es muy improbable, pues, como mencionamos en el punto 3.1, según Arrigoni (1983: 25-28), tener sexo dentro de un lugar sagrado era considerado una profanación en la Antigüedad, no solo en Grecia, sino probablemente también en todo el Oriente Cercano.

Respecto a los términos utilizados por Píndaro para referirse a las protagonistas del Fr. 122, consideramos que estaría valiéndose de la tradición poética de la cual es heredero, con motivos del todo coherentes con las jóvenes mujeres a las que dirige su canto y con el evento descrito. Las muchachas son mencionadas al inicio con términos muy delicados, que tal vez reflejarían la característica de *performance* coral pública. Estos términos, a su vez, realzan lo sagrado y la sexualidad, órbita regida por

<sup>42</sup> Aunque los calificativos sean ora más delicados, ora menos, no llegan a ser peyorativos como *πόρνη* o los que señalamos en la nota 18.

Afrodita, y mencionan también a Peitho y Hora, igualmente divinidades de marcado carácter sexual. Esta amalgama de lo sagrado y de lo sexual no debe confundirse con prostitución sagrada. En la Grecia antigua la esfera de la sexualidad, de la cual las prostitutas laicas formaban parte, era gobernada por lo divino, lo que no es lo mismo que decir que la prostitución era sagrada. Por último, los términos con los que se dibuja a las jóvenes al final del canto dejan no solo muy clara la fidelidad del poeta a la rica tradición de la poesía arcaica, sino que también ponen de relieve, con su tono quizás más sexualmente concreto, el carácter público del oficio de las muchachas e insinúan, al mismo tiempo, el aspecto privado de la celebración.

## Bibliografía

- ADRADOS, F.R. (intr.) & SCHRADER, C. (trad. y notas) (1992), *Heródoto. Historia I – II*, Madrid, Gredos.
- ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, E. & CHARLES, M. B. (2018), «Herodotus on Sacred Marriage and Sacred Prostitution at Babylon», *Kernos* 31: 9-37.
- ARNAUD, D. (1973), «La Prostituition Sacrée en Mesopotamie, un Mythe Historiographique?» *RHR* 183: 111-116.
- ARRIGONI, G. (1983), «Amore sotto il Manto e Iniziazione Nuziale (Tavv. I-V)», *QUCC* 15.3: 7-56.
- BLOMBERG, P. E. (1996), *On Corinthian Iconography. The bridled winged horse and the helmet head in the sixth century*, Uppsala, Ubsaliensis S. Academiae.
- BOWRA, C. M. (1964), *Pindar*, Oxford, University Press.
- BUDELMANN, F. (2012), «Epinician and the *Symposion*: a comparison with the *enkomia*», en P. Agócs et alii (eds.), *Reading the Victory Ode*, Cambridge, University Press: 173-190.
- BUDIN, S. L. (2006), «Sacred Prostitution in the First Person», en C. Faraone & L. McClure (eds.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison, The University of Wisconsin Press: 77-92.
- BUDIN, S. L. (2008), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- BURNETT, A. P. (2011), «Servants of Peitho: Pindar fr. 122 S.», *GRBS* 51: 49-60.
- CAMPBELL, D. (ed. y trad.) (1990), *Greek Lyric I. Sappho, Alcaeus*, Cambridge, Harvard University Press.
- CAMPBELL, D. (ed. y trad.) (1988), *Greek Lyric II. Anacreon, Anacreontea, early choral lyric*, Cambridge, Harvard University Press.
- CAREY, C. (2009), «Genre, Occasion and Performance», en F. Budelmann (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, University Press: 21-38.
- CARRETERO HERNÁNDEZ, E. (2019), *Prostituição Feminina na Mélica e Jambo Arcaicos: imagens e temas*, São Paulo, Disertación de magíster, FFLCH-USP. DOI <https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-16072019-145820>
- CAVALLINI, E. (2003), «La Dea Ananke in Pind. Fr. 122 M.», en F. Benedetti & S. Grandolini (eds.), *Studi di Filologia e Tradizione Greca in Memoria di Aristide Colonna*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane: 229-232.
- CHANTRAIN, P. (1968), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, París, Klincksiek.
- CINGANO, E. (2003), «Entre Skolion et Enkomion: réflexions sur le ‘genre’ et la performance de la lyrique chorale grecque», en J. Jouanna & J. Leclant (eds.), *Colloque La Poésie Grecque Antique: actes*, Paris, Diffusion de Boccard: 17-45.

- COHEN, E. (2006), «Free and Unfree Sexual Work», en C. Faraone & L. McClure (eds), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, The University of Wisconsin Press: 95-124.
- CORNER, S. (2011), «Bringing the Outside In: the andron as brothel and the symposium's civic sexuality», en A. Glazebrook & M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean 800 BCE-200 CE*, Madison, The University of Wisconsin Press: 60-85.
- DAVIDSON, J. (1998), *Courtesans and Fishcakes: The consuming passions of classical Athens*, Nueva York, St. Martin's Press.
- DAVIES, M. (ed.) (1991), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta – I*, Oxford, Clarendon.
- FEARN, D. (2007), *Bacchylides. Politics, performance, poetic tradition*, Oxford, University Press.
- FOWLER, R. L. (1987), *The Nature of Early Greek Lyric: three preliminary studies*, Toronto, University of Toronto Press.
- FRÄNKEL, H. (1975), *Early Greek Poetry and Philosophy*, Trad. M. Hadas & J. Willis, Oxford, Basil Blackwell.
- GENTILI, B. (ed. y coment.) (1958), *Anacreonte*, Roma, Ateneo.
- GERBER, D. E. (coment.) (1970), *Euterpe*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- GLAZEBROOK, A. (2006), «The Bad Girls of Athens», en C. Faraone & L. McClure (eds), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, The University of Wisconsin Press: 125-138.
- GOLDHILL, S. (2014), «Is There a History of Prostitution?», en M. Masterson *et alii* (eds), *Sex in Antiquity*, Oxford-Nueva York, Routledge: 179-197.
- HARVEY, A. E. (1955), «The Classification of Greek Lyric Poetry», *CQ* 5: 157-175.
- HARVEY, A. E. (1957), «Homeric Epithets in Greek Lyric Poetry», *CQ* 7: 206-223.
- HEATH, M. (1988), «Receiving the Κῶμος: the context and performance of epinician», *AJPh* 109: 180-195.
- HENDERSON, J. (1991), *The Maculate Muse. Obscene language in Attic comedy*, Nueva York, Oxford University Press.
- HENDRY, M. (2017), «How Many Hetaerae? Pindaric arithmetic in the skolion to Xenophon of Corinth», *Circulio* 65: 1-3.
- HUBBARD, T. K. (2011), «The Dissemination of Pindar's Non-Epinician Choral Lyric», en L. Athanassaki & E. Bowie (eds.), *Archaic and Classical Song: performance, politics and dissemination*, Berlin, De Gruyter: 347-364.
- IRWIN, E. (1974), *Colour Terms in Greek Poetry*, Toronto, Hakkert.
- JONES, G. S. (2016), «Observing Genre in Archaic Greek *Skolia* and Vase-Painting», en V. Cazzato & A. Lardinois (eds.), *The Look of Lyric: Greek song and the visual. Studies in archaic and classical Greek song, vol. 1*, Leiden, Brill: 146-184.
- KAPPARIS, K. (2018), *Prostitution in the Ancient Greek World*, Berlin, De Gruyter.
- KAIBEL, G. (vol. 1-2, 1<sup>a</sup> ed.: 1887, vol. 3, 1<sup>a</sup> ed.: 1890), *Athenaeus. Deipnosophistae*, Vols. 1-3, Leipzig, Teubner.
- KURKE, L. (1996), «Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient 'Pornography'», *Arion* 4.2: 49-75.
- KURKE, L. (1997), «Inventing the *Hetaira*: sex, politics, and discursive conflict in archaic Greece», *CA* 16: 106-150.
- MACLACHLAN, B. (1992), «Sacred Prostitution and Aphrodite», *Studies in Religion /Sciences Religieuses* 21/2, Canadian Corporation for Studies in Religion: 145-162.
- MAEHLER, H. (1989), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, Vol. 2, Leipzig, Teubner.

- MAEHLER, H. (post B. Snell) (1971), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, Pt. 1, 5<sup>a</sup> ed., Leipzig, Teubner.
- MARTIN, R. (2017), «Crooked Competition: the performance and poetics of *skolia*», en E.J. Bakker (ed.), *Authorship and Greek Song: authority, authenticity, and performance*, Leiden, Brill: 61-79.
- MARTOS, J. F. (2002), «Sexo y Ritual: la prostitución sagrada en la antigua Grecia», recuperado a partir de <http://webpersonal.uma.es/de/JFMARTOS/PDF/HIERODULIA.pdf>
- ORTEGA, A. (intr., trad. y notas) (1984), *Píndaro. Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- PAGE, D.L. (ed.) (1962), *Poetae Melici Graeci*, Oxford, Clarendon Press.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1991), «Le Culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR* 208: 395-413.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994), *L'Aphrodite Grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Atenas–Lieja, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (2009), «Review of Stephanie Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008», *BMCR*, recuperado a partir de <http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-04-28.html>
- PIRONTI, G. (2013), «L'Afrodita di Corinto e il 'Mito' della Prostituzione Sacra», en P. Bernardini (ed.), *Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore: 13-26.
- RACE, W.H. (ed. y trad.) (1997), *Pindar II. Nemean odes, Isthmian odes, fragments*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAGUSA, G. (2005), *Fragmentos de uma Deusa. A representação de Afrodita na lírica de Safo*, Campinas, Editora Unicamp (Apoio Fapesp).
- RAGUSA, G. (2010), *Lira, Mito e Erotismo: Afrodita na poesia mélica grega arcaica*, Campinas, Editora Unicamp (Apoio Fapesp).
- RODRÍGUEZ-NORIEGA, L. (trad. y notas) (2014), *Ateneo. Banquete de los eruditos. Libros XI – XIII*, Madrid, Gredos.
- ROSENMEYER, P.A. (2004), «Girls at Play in Early Greek Poetry», *AJPh* 125: 163-178.
- RUBIO, G. (1999), «¿Vírgenes o Meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo», *Gerión* 17: 129. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9999110129A>
- SAFFREY, H. (1985), «Aphrodite à Corinth. Refléxions sur une idée reçue», *RBi* 92: 359-374.
- SERRAO, G. (1968), «L'Ode di Erotima: da timida fanciulla a donna pubblica», *QUCC* 6: 36-51.
- VAN GRONINGEN, B.A. (1960), *Pindare au Banquet. Les fragments des scolies édités avec un commentaire critique et explicatif*, Leiden, Sythoff.
- VERDENIUS, W.J. (1985), *A Commentary on Hesiod: Works and days, vv. 1-382*, Leiden, Brill.
- VETTA, M. (1995), «Poesia Simposiale nella Grecia Arcaica e Classica», en M. Vetta (ed.), *Poesia e Simposio nella Grecia Arcaica. Guida storica e critica*, Bari, Laterza: xi-lx.
- VOIGT, E.-M. (ed.) (1971), *Sappho et Alcaeus: fragmenta*, Amsterdam, Athenaeum, Polak & Van Gennep.
- WEST, M.L. (ed.) (1989), *Iambi et Elegi Graeci*, Vols. 1-2, Oxford, University Press.
- WILSON, N.G. (2015), *Herodoti Historiae* (2 vols.), Oxford, University Press.
- YATROMANOLAKIS, D. (2009), «Ancient Greek Popular Song», en F. Budelmann (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, University Press: 263-276.