



Mujeres y homoerotismo femenino en la Antigua Grecia. Del *oikos* a la *polis* y las grietas del sistema falocéntrico

Women and female homoeroticism in Ancient Greece: from oikos to polis and the phallogocentric system's fissures

Belén Rueda Gámez[@]

[@] Autor/a de correspondencia: belenrue8@gmail.com

Recibido: 18/02/2020

Aceptado: 25/05/2020

Resumen

En el último siglo, la filosofía ha puesto en cuestionamiento los presupuestos que le daban vida épocas atrás, destacando la crítica al logocentrismo. En esta corriente que propone una revisión crítica de la historia del pensamiento occidental, la filósofa Hélène Cixous ha sido reconocida por haber indagado en una asociación peculiar, repetida y perpetuada entre el logos –como centro del conocimiento– y la masculinidad hegemónica, acuñando así un diagnóstico latente en todo abordaje teórico de la realidad en la historia occidental al que denominó falo-logo-centrismo.

Continuando con esta línea de sospecha, este escrito pretende indagar en la inclusión paulatina del pensamiento logocéntrico en la Antigua Grecia, a través de dos cauces que se van a distinguir: el plano sociopolítico que tiene lugar a través del paso del *oikos* a la *polis*, y el cauce cultural en el que se manifiesta la paulatina introducción de un modo de pensamiento logocéntrico en el mundo griego. A su vez, se va a describir la posición y la figura encarnada por las mujeres en uno y otro contexto, subrayando como la inclusión del logos en el pensamiento griego codifica la exclusión social de las mujeres a la par que las recluye de esta nueva tendencia de pensamiento. Por último, se pretende exponer cómo esta supeditación femenina es susceptible de ser revertida. Esta reversión se expone mediante las transgresiones que supusieron las relaciones homoeróticas entre mujeres que, escaparon y no se dejaron acotar por una nueva forma de orden que comenzaba a copar lo ético y lo político: *el logos*.

Palabras clave: Falocentrismo, *logos*, homoerotismo femenino, *oikos*, *polis*.

Abstract

Over the last century, philosophy has questioned foundations that had brought it to life before, specially through the reviewing of logocentrism. Related to this tendency, which propose examining critically the history of Western thought, the philosopher Hélène Cixous has been known because of her research in a particular, repeated and continued association between logos –as knowledge enabler– and hegemonic masculinity, giving a diagnosis which persist in every theoretical and philosophical approximation to reality in Western history: the concept named phallogocentrism.

In line with the aforementioned, this paper tries to investigate the gradual inclusion of the logocentric thought in Ancient Greece through two different paths. The first one is socio-political, where the transition from *oikos* to *polis* happens, and the second path is cultural and describes the logocentric thought's insertion in Greek world. At the same time, the position and idea of women is going to be explained in connection with the two contexts –*oikos and polis*– proving how logos inclusion in Greek thought codifies female social exclusion and avoids women getting into culture. Finally, this essay tries to show how female supeditation can be reversed. This reversion is explained through female homoerotic relationships which are considered a way to transgress both their recommended social behaviours and the new way of thinking that was increasing in Ancient Greece and was modifying the ethic and politic fields: *logos*.

Keywords: Phallogocentrism, *logos*, female homoeroticism, *oikos*, *polis*.

INTRODUCCIÓN

¿Si un día se supiera que el proyecto logocéntrico siempre había sido, inconesablemente, el de <<fundar>> el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de sí misma? (Cixous, 1995: 16).

La pensadora Hélène Cixous (1995), en su obra *La risa de la medusa, Ensayos sobre la escritura*; puso de manifiesto una alianza que se quiere subrayar en esta investigación. Bajo el análisis que la autora proporciona ha sido posible el desarrollo de un nuevo modelo por el cual observar y comprender la historia del pensamiento de occidente. Un modelo desde el que se comprenderá el tema principal de este trabajo: el homoerotismo femenino y el desafío que este supuso para el rol adscrito a las mujeres en la época de la Grecia Clásica. No obstante, antes de comenzar esta indagación es necesario detallar la propuesta de Cixous, para adentrarnos desde aquello que la pensadora nos aclara, en la realidad sociopolítica y el modo en que esta se justifica, que posteriormente será desajustado a través del homoerotismo entre mujeres.

En primer lugar, la alianza señalada por Cixous viene dada entre dos problemáticas que pese a tener su propio carácter de realidad, se dan de forma complementaria. Por un lado, el *logos* como sistema por el que se explica y comprende el mundo desde la cuna del conocimiento occidental, esto es, desde el cuestionable pero canónico origen de la filosofía como sustituta del mito, remontado a la Grecia antigua. Por otro lado, el sistema simbólico y sociopolítico férreamente patriarcal en el que contextualmente este nuevo y constante modo de comprensión se da, y que, además, sabemos gracias a los desvelamientos procurados por los estudios feministas, ha perdurado —y aún persiste— a lo largo de los siglos. Esta combinación remite al término denominado falogocentrismo¹.

Esta investigación pretende proponer el homoerotismo femenino como modelo subversivo del rol establecido para las mujeres en la Antigua Grecia, pero para ello es necesario, previamente, recorrer los caminos que han asentado a estas mujeres en una posición subordinada. Por ello en la primera parte de este trabajo se quiere analizar, en consonancia con Cixous (1995), esta complementación falogocéntrica que ha erigido y justificado la negación de la libertad femenina en el contexto de la Antigüedad griega. Con esta propuesta no solo se quiere poner en relevancia los mecanismos de justificación de las injusticias sociales que han tenido lugar a lo largo de la historia, sino también cuestionar el mismo modo en que la filosofía se ha ido cegando en su propio modo de hacerse y de abordar el mundo. Pues si la filosofía ha nacido de la necesidad explicativa de fenómenos y comprensiones de la realidad que otorgaron un cambio usualmente conocido como el paso del mito al *logos*², esto es, de la comprensión

mítica de la realidad, a los intentos por abordar esta realidad exclusivamente mediante operaciones de una razón que se ha ido puliendo hasta estar en riesgo hoy de ser sustituida por las ciencias empíricas (Guzmán, 2011); debe también adaptar, cambiar y pensar nuevos métodos para comprender, transformar e incidir en el mundo. Así se pretende resaltar a modo de propuesta de cambio, la forma en que la racionalidad derivada de esa transformación paradigmática hacia el *logos* ha faltado a una de las premisas con las que se originaba: el descubrimiento o la persecución de la verdad, una verdad manifiesta en la objetividad que la razón como facultad prometía procurar. Este *logos* en tanto que modelo de comprensión, ha quebrantado sus nobles propósitos pues ha sesgado su acceso, mediante las mismas justificaciones que es capaz de proveer, a las mujeres, aunque no solo a ellas. Las ha recluido tanto en lo social como en el discurso. Puede evidenciarse entonces que “el proceso de Ilustración impulsado por la razón, [...] queriendo dejar atrás la fantasía mítica, no se iba a ver libre de mitificaciones” (Pérez, 1988: 1).

Sin embargo, esta crítica no quiere paralizarse en la denuncia y puesta en relevancia de la propuesta fallida del logocentrismo. También pretende adentrarse en las grietas. Mientras que en la primera parte de esta investigación se pretende mostrar cómo en la Antigua Grecia se gesta un modelo de pensamiento que busca ofrecer justificaciones mediante un *logos* por el que se legitiman una serie de cambios sociales y políticos en los que se solidifica y codifica la opresión femenina mediante lo que se expondrá como paso del *oikos* a la *polis*, en la segunda parte se quiere introducir la posibilidad de rebasamiento de lo impuesto por medio del homoerotismo femenino. Partiendo de ese tránsito hacia un nuevo modelo de comprensión, discurso y normatividad, se ha visto posible divisar fallas, lugares aún no consolidados, pequeños claros imposibles de predeterminar cartográficamente en los que ciertas mujeres, posiblemente privilegiadas, pudieron habitar y encontrar modos que desafiaban tanto su preestablecido deber social como el modelo logocéntrico por el que este se legitimaba. Estos sucesos son los que se quieren explorar mediante la existencia de mujeres que mantuvieron relaciones homoeróticas.

Propuesta de comprensión de realidad: anversos y reversos de lo real

Uno de los quehaceres pretendidos en esta investigación es la revisión crítica de un modelo que ha primado a la hora de comprender el mundo en la historia de Occidente: el falogocentrismo. Cixous (1995), lejos de conceptualizar de forma cerrada en qué consiste este modelo, nos da una serie de aproximaciones a la disposición en la que la unidireccionalidad, seguida por el logocentrismo y el falocentrismo, tiene lugar. Así, parece referirse a dos proyectos que van al son, aunque sean diferentes.

Por un lado, Cixous, refiere a la norma del *logos* sobre el pensamiento y el modo en que este aborda y conceptualiza la realidad:

El pensamiento siempre ha funcionado por oposición. [...] Por oposiciones duales *jerarquizadas*. [...] En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles,

1 El término se emplea una sola vez en *La risa de la medusa*, aunque esta consista en una indagación de la alianza a la que el concepto falogocentrismo remite. Asimismo, sus estudiosos/as han indagado en este término a partir de su obra. Cabe la mención al pensador Derrida, que acuña el término, mencionando la entrevista de De Peretti, en la que describe su concepción. V. De Peretti, (1989: 281-291).

2 Pérez Tapias ha criticado la definición de ese salto del *logos* como superación del pensamiento mítico, que propone no desbancado y aún presidiendo y motivando, en muchos casos, las explicaciones racionales asociadas al *logos*. V. Pérez (1988: 4).

dialécticas). Y todas las parejas de oposiciones son *parejas*. ¿Significa eso algo? (Cixous, 1995: 15).

Por otro, la autora interroga sobre un proyecto concorde con el logocentrismo, aplicado a una praxis política que reduce y recluye a las mujeres como lo otro, un otro que no entra en el juego de la vida fuera de este par oposicional en el que interpreta el papel de polo negativo. Así, la autora prosigue con su cuestionamiento preguntando: “el hecho de que el logocentrismo someta al pensamiento – todos los conceptos, los códigos, los valores, a un sistema de dos términos, ¿está en relación con ‘la pareja’, hombre/mujer?”. (Ibídem, 1995: 15).

Esta doble visión será el *modus operandi* empleado en esta investigación para abordar la cuestión de las mujeres en la Grecia antigua, así como su subversión a través del homoerotismo femenino. De esta forma se quiere exponer cómo, por un lado, los valores que transformaron el modelo de pensamiento y abordaje de la realidad en torno al *logos* tuvieron un discurrir sinónimo y legitimador de la expulsión de estas en el plano sociopolítico. Para ello se quiere hacer un recorrido en los puntos simultáneos que propician este cambio paradigmático a la par que confinan de un modo cada vez más férreo a las mujeres a la vida del hogar y a su función reproductora. Así quiere entenderse el análisis de la franja histórica tratada en torno a la división que emplea Sáez (2014), en *El ocaso de Occidente*, bajo la afirmación de que cuando se analizan los sucesos o problemáticas que afectan al ser humano, priman las ópticas que abordan el plano sociopolítico, esto es, las realidades que abordan los detalles relativos a la organización social, así como los factores materiales y/o estructurales de la cuestión. En torno a esta división y aún en sintonía con Cixous, se pretende examinar un *logos in crescendo*, que actúa como subsuelo del que brota la legitimación de la desigualdad y funciona como “flujo cultural (que) es cualitativo y subterráneo” (Sáez, 2014: 14). En este sentido, atendiendo a los dos planos, quiere invitarse al lector o lectora a comprender esta simultaneidad como “caras de una misma moneda, haz y envés de un mismo discurrir, aunque disyuntos, heterogéneos” (Ibídem, 2014: 14). Con esta acotación sobre la mesa es posible ahora una aproximación a la primera cuestión que aquí nos atañe, el paradigma de la Grecia antigua y la concepción femenina de la época.

ANVERSO SOCIO-POLÍTICO Y REVERSO CULTURAL. LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN EL TRÁNSITO DEL OIKOS A LA POLIS

Detalladas las cuestiones a abordar, cabe ahora la introducción en el contexto de la Antigüedad griega. Siguiendo la dicotomía expresada en los párrafos anteriores, la aproximación a este período va a dividirse en dos momentos. Un primer momento se corresponderá con la parte relativa al anverso sociopolítico, donde se describirá un momento de cambio en la estructura política que tuvo lugar en Grecia entre los siglos VII y VI, así como la situación femenina resultante de esta codificación. En un segundo momento, se pretende atender al cauce cultural que subyace a los cambios sociopolíticos explicados, atendiendo a dos obras de la literatura griega de la época, para lograr con ello un acercamiento al cambio de discurso y de modelo

de comprensión de la realidad, que, como se expondrá, responde a un paulatino crecimiento del peso del *logos* como vía de acceso a lo considerado como verdadero.

Anverso sociopolítico: el cambio del oikos a la polis y la codificación de la supeditación femenina

En este epígrafe se pretende indagar en el cambio sociopolítico que se experimentó en Grecia, caracterizado por el paso de una sociedad fundamentada por y en torno al *oikos*, a una cuyo núcleo pasa a ser la *polis*, y la cuestión de la posición femenina ante este cambio. Antes de comenzar tal explicación ha de señalarse que la sociedad griega no fue una entidad homogénea determinada por movimientos lineales y equivalentes en todo su territorio, sino que contó con una riqueza y multiplicidad cultural que difirió según la localización geográfica y el momento concreto. También es conveniente recordar que cuando se tratan datos sobre la estructura social en la Antigüedad griega, como ocurre con otros periodos históricos, la información de la que se dispone suele referirse a un número privilegiado de la población. Por ello, cuando se habla de roles o funciones sociales en relación a la pertenencia a un género, estas se corresponden más bien con el plano ideal o de lo recomendable en dicha época, habiendo múltiples excepciones –esclavos, extranjeros– que confirman la norma(tividad) (Quintano, 2015). No obstante, abordar este plano de lo estipulado socialmente como recomendable se plantea de utilidad, si lo que queremos divisar no es otra cosa que las formas de subvertir estos códigos sociales, tal como se pretende en esta investigación, a través de la cuestión homoerótica femenina.

Tal como ha ocurrido en multitud de sociedades y contextos, la vida socioeconómica en la Antigüedad griega comportaba una serie de divisiones en relación al género. En este sentido, hombres y mujeres dividían sus funciones bajo la distinción público/privado que ha perdurado hasta nuestros días. A ellas les correspondían labores de carácter interno al hogar, como la distribución y administración de los bienes, la dirección y organización de los quehaceres domésticos, dictar las tareas de los esclavos y la elaboración de los productos de artesanía mediante las materias primas. A ellos, por el contrario, les incumbía toda actividad económica de puertas hacia afuera como la ganadería, el comercio o trueque, etc. Así, tal como afirma Mosse (1990), todas estas actividades económicas y de supervivencia giraban en torno al mantenimiento y funcionamiento del *oikos*, que era “la hacienda, unidad de producción fundamentalmente agrícola y ganadera, donde sin embargo ocupa también un importante papel la artesanía doméstica” (Mosse, 1990: 15). Sin embargo, entre los siglos VII y VI se forja el cambio de paradigma anunciado, que hizo mutar el énfasis en ciertas cuestiones relativas a la política, la economía y la vida en sociedad que afectará a la consideración de ese *oikos*. Si bien *oikos* remitía, a la casa o vivienda familiar como lugar de producción, su definición no acaba con esos muros del hogar, sino que también remite a un período donde la carga valorativa de ese hogar era el núcleo central del sistema político. Mosse aporta una segunda definición de *oikos* que dicta de la siguiente manera:

Se utiliza (*oikos*) además, y tal vez con más frecuencia, para referirse a un grupo humano estructurado de manera

más o menos compleja, de extensión más o menos grande según las épocas, y donde el lugar que ocupan las mujeres se inscribe por consiguiente en función de la estructura misma de la sociedad cuya unidad básica está constituida por el *oikos*. (Ibídem, 1990: 15).

Así, aunque en la Grecia antigua la economía halla como fundamento ese *oikos* donde tienen lugar las labores que permiten la supervivencia, la importancia del *oikos* cobra distintos matices a lo largo de esta franja histórica. Esta mutación de valores nace al adquirir importancia la vida institucionalmente política cuyo epicentro reside en la nueva valoración de la *polis* como unidad fundamental. Aunque, como se decía, el *oikos* permanece como sustento primario, ahora se subordina a un nuevo pilar que actúa como núcleo socio-político y en el cual recae la contribución ciudadana: la *polis*. Con este cambio se comienza a configurar un nuevo modelo de sociedad democrática, que a su vez conlleva unos nuevos ideales determinados, marcada por el “paso de una sociedad guerrero/rural, configurada en torno al *oikos* (clan familiar), a una sociedad civil cuya institución fundamental es la *polis*” (Marín, 1996: 108).

Si bien el *oikos* pasa a un segundo plano, pues deja de ser el epicentro de la vida sociopolítica, cabe imaginar que aquellas mujeres, cuyas funciones se desarrollaban principalmente en el interior de sus muros, experimentasen también un cambio en la estima y reconocimiento social. Aunque la función de las mujeres dentro del *oikos* siga siendo necesaria para la supervivencia, el cambio hacia la consideración de la *polis* como fundamento social hará que el *oikos* pase a ser considerado un medio para la perpetuación de la *polis*. Y dentro de esta consideración, el papel que se adjudica a las mujeres en dicho mantenimiento de la *polis* también será el de medio para la descendencia. Aunque las mujeres en la Antigüedad griega siempre estuvieron supeditadas a la autoridad de los varones, que eran, en última instancia, los dueños y señores de esa hacienda familiar, en el cambio de modelo sociopolítico hacia la *polis* entra en juego una nueva categoría por la que el control de las mujeres se hará más necesario: la de ciudadano. La pertenencia a esta categoría era la que propiciaba la posibilidad de participación en la vida pública, esto es, la que permitía formar parte activa de la *polis*. Y solo los varones libres, mayores de edad e hijos de una pareja formada por un ciudadano y la hija de un ciudadano, podían tener acceso a esta consideración. El derecho a la ciudadanía, ligado a la descendencia, cambió entonces la concepción del matrimonio, que pasa a ser “una institución destinada a perpetuar los *oikoi* y con ellos la ciudad” (Sanfeliú, 1996: 18) en la *polis*. En esta trasmutación de valores “el matrimonio, como unión conyugal legitimada y en cierta medida regularizada, se convirtió en una institución imprescindible tras el advenimiento del sistema democrático” (Quintano Martínez, 2015: 5), esto es, sirvió para gestionar y dirimir quién entraba en el conjunto de la ciudadanía y quién quedaba excluido. Y en nombre de la custodia del acceso a la ciudadanía, se entiende entonces que, además, el control sexual de las mujeres fuese más necesario que nunca y su confinamiento en los muros del hogar más obligatorio. El significado social de adulterio pasa a ser considerado exclusivamente como “el comercio sexual entre una mujer casada y cualquier hombre que no fuese su marido” (Ibídem, 2015: 6), lo que deja a los hombres fuera de dicha noción,

pues su vínculo sexual e incluso su descendencia ilegítima no hacían peligrar “la autenticidad de sus descendientes” (Ibídem, 2015: 7) destinados a convertirse en ciudadanos.

Aunque las mujeres siempre habían estado sometidas a la autoridad masculina, ahora esta supeditación quedaba recogida en una serie de normas y códigos civiles, que las separaba de manera más tajante de los quehaceres del varón. Como afirma Sanfeliú, “las mujeres se hicieron, pues, inaccesibles para los griegos solo cuando las primeras leyes escritas codificaron su papel de reproductoras del cuerpo de ciudadanos” (Sanfeliú, 1996: 18), papel que “debía ser desempeñado viviendo segregadas dentro de los confines de los muros domésticos y excluidas de la participación en la vida del espíritu y el intelecto” (Ibídem, 1996: 18).

REVERSO CULTURAL: LA ABSOLUCIÓN DEL MATRICIDIO DE CLITEMNESTRA Y EL MATRIMONIO SEGÚN JENOFONTE

Si la praxis vital de la sociedad griega sufrió una transformación, es posible que ciertos esquemas de pensamiento, que debieron sustituir a los anteriores, estuvieran fraguándose o remando al son de la transición material y organizativa expuesta en los párrafos anteriores. Cabe entonces la pregunta por ese flujo cultural, que consistió en un afianzamiento del *logos* como sustituto de otras formas de pensamiento u otro tipo de racionalidades diversas a la predominante en la historia occidental, que en alianza con la subordinación de las mujeres se conjuga en lo que Cixous (1995) denominó como falocentrismo. Por eso, en este apartado se van a describir dos momentos de la literatura griega que llevan consigo un cambio de registro ontológico donde esas nuevas formas de vida en torno a la *polis* se conjugan con un imperativo de la razón. Los textos son la *Orestíada* de Esquilo y el *Económico* de Jenofonte. Esto nos va a esclarecer a qué se enfrenta la cuestión homoerótica entre mujeres cuando tiene lugar, qué subvierte y de qué se aprovecha. Pues lo que dicha práctica transgreda no puede ser, si nos atenemos a un subsuelo cultural concreto, un mero incumplimiento de la norma social, sino una actitud creativa: una búsqueda de la libertad que tiene que crearse partiendo de lo que está ahí, lo dado. Y en este contexto, lo dado no parece muy alentador en vínculo con la libertad femenina.

La *Orestíada* ha sido uno de los relatos donde se narra el tránsito de la sociedad basada en los clanes familiares, esto es, aquel *oikos*, a la nueva organización centrada en la vida social manifestada en la política, la *polis*. Según el *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Grimal, 1981: 389-391), existen varias versiones del mito, siendo la que detalla el momento señalado —del *oikos* a la *polis*—, la de Esquilo³.

La cuestión que se pretende analizar del relato es el matricidio de Clitemnestra. Este se desencadena porque Clitemnestra, casada con Agamenón, había matado a su esposo en un acto de venganza, pues este había sacrificado anteriormente a su hija Ifigenia a los dioses para favorecer a su ejército en combate. Otro de los hijos de la pareja, Orestes, para vengar la muerte de su padre, comete el matricidio

3 En este trabajo no se emplea la fuente original. El acceso a la *Orestíada* es realizado a través del *Diccionario de mitología griega y romana* (Grimal, 1981) y el texto de Marín (1996).

(Ibídem, 1981). Los dioses juegan un papel fundamental en el conflicto, así como han de destacarse dos figuras que se sucederán también en este tránsito del paradigma: las Erinias y el Aerópago. En primer lugar, las Erinias fueron unas divinidades de carácter femenino cuya función consistía en castigar los crímenes familiares, los más penalizados en una sociedad fundamentada en el *oikos*. Estas diosas contaban con gran potestad a la hora de cumplir sus cometidos, son autoridades “a las cuales el propio Zeus se ve forzado a obedecer” (Ibídem, 1981: 169). Cuando el matricidio tiene lugar, las Erinias persiguen a Orestes, para castigarlo por su crimen. Por otro lado, Apolo, asociado a los atributos de equilibrio, razón y lógica, es el Dios que encomienda a Orestes que vengue la muerte de su padre, y como promotor de la acción, protege a su justiciero. Para salvarlo de las Erinias, convoca un tipo de juicio novedoso, semejante a lo que hoy día podría concebirse como tal. En este juicio entra en juego el Aerópago, que como señala Marín (1996: 108), es un “tribunal formado por ciudadanos ecuanímenes guiados, en vez de por el rencor, por la sensatez del justo medio”. El juicio concluye con la absolución del matricida, con la última votación por parte de Atenea acompañada de un discurso que codificaba la situación femenina a partir de este momento político y democrático del juicio: Atenea argumenta que Orestes ha de ser perdonado porque la verdadera relación filial no es con la madre, sino con el padre, tal como ella, que, carente de madre, nace de la cabeza de Zeus (Ibídem, 1996: 107-108). Lo destacable del relato sería entonces el modo en que la tradición mitológica va cobrando forma racional y narrativa en torno a los valores del *logos* y del patriarcado, a la par que cobran protagonismo los dioses asociados al atributo de la razón en la literatura, introduciendo en ella incluso una equiparación entre los mortales —Aerópago— y los dioses. El ensalzamiento de este tipo de atributos y personajes racionales será, como veremos, otro eje de subversión desde la contracultura homoerótica femenina.

El segundo relato se aleja ya de la literatura mítica para adentrarse en el plano filosófico como una obra explícitamente aleccionadora. Este fragmento refiere al *Económico*⁴. En la obra en cuestión, Jenofonte pone como protagonista a Isómaco, un hombre adinerado que argumenta que “el arte de administrar bien un *oikos* [...] está al alcance de cualquier hombre sensato” (Mosse, 1990: 16). Una de las características de este personaje será la de ser “uno de los 30.000 ciudadanos de Atenas en quienes recae colectivamente la soberanía de la ciudad, una soberanía que se ejerce en las asambleas populares, fuera del *oikos*” (Ibídem, 1990: 16), y, teniendo el protagonista semejante deber, ha de ser la esposa “la dueña de la casa, la que controle el trabajo que se realiza en ella” (Ibídem, 1990: 16), aunque, sin embargo, obedezca a “una autoridad que es de naturaleza ‘real’: la del jefe que sabe mandar” (Ibídem, 1990: 16).

En el texto, Isómaco dialoga con Sócrates para mostrarle cómo la razón puede ser la guía y la perfecta cómplice de un matrimonio exitoso. Este explica detalladamente las labores que han de corresponderse con la esposa, con aquella marcada división de género que se expuso en epígrafes

anteriores, y elogia a aquellas que aprendan y desarrollen estas técnicas con éxito. Esto es, ser una buena esposa pasa a ser una función que puede aprenderse, mediante la práctica y el empleo de las facultades necesarias para llevar una buena gestión que provea al *oikos* de lo necesario, de promover los beneficios de la economía. Isómaco es proclive a la formación dentro del seno del *oikos* tanto de las esposas, como de los sirvientes para su implicación en el importante deber de mantener el orden del *oikos* (Mosse, 1990), que conllevará la posibilidad de fomentar, además, el orden social, en esos valores de la ciudadanía. Por ello, tomar a alguien como esposa, cuenta el protagonista dirigiéndose a su esposa, también debe ser una decisión meditada y racional:

Ninguno de los dos, ni tú ni yo —dice Isómaco a su joven esposa—, estábamos impacientes por encontrar a alguien con quien dormir. Pero después de haber reflexionado, yo por mi cuenta y tus padres por la tuya, sobre cuál sería la mejor compañía que podríamos tomar para formar un hogar y tener unos hijos, yo por mi parte te he escogido a ti, y tus padres, a lo que parece, me han escogido a mí entre los partidos posibles. (Ibídem, 1990: 35).

Así, codifica, bajo la nueva tendencia de pensamiento, el matrimonio y la que debía ser la nueva función social de las mujeres. Estas labores se mantienen semejantes a las del *oikos*, pero, gracias a este giro logocéntrico, se convierten en directrices codificadas y meditadas por el buen juicio. Como veremos, esta nueva consideración del matrimonio como ejercicio racional, pudo funcionar de pretexto para la apertura de los *thiasoi*, un elemento que jugará un papel importante en la posibilidad de las relaciones homoeróticas entre mujeres. Asimismo, huelga decir que, si bien la nueva concepción de las mujeres necesarias para engendrar ciudadanos llevaba consigo su control sexual, en este relato dicho control se tiñe de razón. También esto puede sugerir que, si las relaciones sexuales o eróticas entre mujeres no ponen en riesgo esta descendencia, la justificación de su control correrá la suerte de pasar, en mayor medida, desapercibida.

Los relatos expuestos se sitúan respectivamente en el siglo V y IV. Si bien el tránsito del modelo del *oikos* al de la *polis* se comienza a fraguar en los siglos VII y VI, aquí se nos manifiesta ya su asimilación. De ambos fragmentos se nos plantea algo evidente, tal como se apuntaba a través de la teoría de Cixous: en la historia de Occidente, remontada aquí a la Grecia antigua, el *logos* se forja como rasero de motivación a la hora de entonar el discurso, así como en la búsqueda de la verdad, al mismo tiempo que esta forma de intelección sitúa a las mujeres en la marginalidad. La pregunta ahora es si este cambio se dio sin ningún tipo de resistencia.

LA CUESTIÓN DEL HOMOEROTISMO FEMENINO: LAS BRECHAS EN EL SISTEMA FALOGOCÉNTRICO

Hasta ahora se ha expuesto una descripción del panorama de la Grecia antigua para esbozar el destino al que quedaban sometidas las mujeres en dicho contexto. Ha sido necesario examinar los cauces de los que estas mujeres partían para crear una forma de existencia diferente. Quiso así mostrarse una doble cara de la opresión femenina para reivindicar, del mismo modo, una doble vía de subversión, por parte de las mujeres, de su posición social. Cuando se atiende a las subversiones protagonizadas por mujeres,

4 El *Económico* tampoco será abordado a través de la fuente original sino por medio del análisis de Mosse (1990).

resalta la sublevación ante un tipo de normas explícitamente impuestas. Sin embargo, en muchos casos, se olvida que este desajuste, además de transgredir fácticamente una norma, debe crear nuevas formas de vida y comprensión, debe arraigarse en una contra-cultura. Y que a la vez que se desajustan, esas mujeres pertenecen a una comunidad, con unos presupuestos y puntos de partida comunes y precisos, en los que encuentran, desde los márgenes de ese sistema común y concreto, grietas por las que filtrarse.

Si bien se ha hablado de siglos de transición hacia un nuevo modelo de codificación de la opresión femenina, en esa misma transición, hasta el momento en que arraiga el nuevo modo de comprensión del mundo (el tránsito hacia la polis y hacia el logos) y se solidifica, ciertas cuestiones quedan en blanco. Aquel plano latente idealmente, que proponía la ciudad y la razón en su centro forjando unos nuevos valores y formas de vida, estaba entonces en proceso de maduración, un proceso en el que las mujeres fueron, paulatinamente, excluidas, aunque buscaron otras formas de libertad. Por este mismo motivo, es conveniente señalar que la elección del término prácticas homoeróticas en lugar de otro no ha sido accidental, sino que pretende remitir a la emergencia de grietas en el sistema y, con ello, de subversiones que las provocaron y aprovecharon. En este apartado de la investigación se quiere analizar una de las vías por las que lo hicieron: el homoerotismo femenino.

Hetairas, la imagen de Safo de Lesbos y los <<thiasoi>>

Para comenzar a indagar en las prácticas homoeróticas femeninas en la Antigüedad griega se ha querido, en primer lugar, exponer los rastros que describen la existencia positiva de las mismas. Muchos de los rastros que llegan a nuestros días sobre las prácticas homoeróticas, no solo de la Antigüedad clásica, sino de casi el total de la historia occidental, son por medio de relatos negativos, ya sea por narraciones morales o parodias aleccionadoras para promover la sexualidad aceptada normativamente. En muchos casos, sobre todo en las épocas en las que la Iglesia ostentaba el poder político, se conocen dichas prácticas por las sanciones y castigos emitidos contra las mujeres que las realizaban. Por suerte, en los últimos años, diversos estudios han nacido y crecido para desvelar, bajo esa información negativa, cómo existieron las prácticas homoeróticas. Uno de estos estudios es el ya citado libro de Sanfeliú (1996) en el que la historiadora se dedica a recomponer, en torno a diversos períodos históricos, las formas en las que tuvo lugar el homoerotismo femenino. En relación al mundo clásico, Martos (2007) también ha proporcionado una labor de rastreo y recomposición de estas prácticas. Sin embargo, ambos estudiosos advierten en los preámbulos de sus investigaciones de la escasez de datos sobre los que hacer recomposiciones, en algunos casos por el extravío de los testimonios de y/o sobre estas mujeres, probablemente causados por la censura o el desinterés en sacarlos a la luz. Martos (2007) también subraya los errores de interpretación de muchos hechos documentales que indican la existencia e incluso aceptación en la Grecia antigua del erotismo entre mujeres, causados por la ceguera androcéntrica. Con todas estas dificultades se trata, en este epígrafe, de contextualizar aquel ambiente en el que se ha considerado que el amor entre mujeres pudo florecer. En

esa época de tránsito del *oikos* a la *polis* habitó una de las figuras fundamentales que se tratan al hablar de amor entre mujeres en la Antigüedad, Safo de Lesbos.

La mayoría de bibliografía relativa al amor entre mujeres en la Antigüedad ha señalado a la poetisa, que desde su rescate por el colectivo LGTBQIA+ ha supuesto una imagen emblemática dentro del lesbianismo. Así, la alusión a su persona se ha convertido en “una reconstrucción espectral y especular que ratificaba a través de la imagen de Safo lo que las prácticas sexuales entre mujeres significaban en cada sociedad y cada época” (Sanfeliú, 2007: 36). No obstante, en este apartado se pretende abordar la cuestión de qué representa o qué nos puede aclarar la imagen de Safo al respecto de su propio contexto.

Se ha de recordar que la sociedad griega antigua no fue homogénea o lineal, sino que la misma geografía hizo que en ciertos lugares los cambios culturales y sociopolíticos que se forjaban, llegasen temporalmente más tarde y se apropiasen con matices distintos (Sanfeliú, 1996). Esto mismo ocurriría con el espacio de Lesbos, aunque no únicamente⁵ (Ibídem, 1996). Lesbos y, en concreto, Mitilene quedan temporalmente fuera del afianzamiento logocéntrico y centrado en la *polis* que se ha ido describiendo, sucedido, en primera instancia, en Atenas. En este territorio, Lesbos, “las mujeres habían alcanzado no solo un cierto grado de cultura, sino mayor libertad que en las demás ciudades griegas para hablar entre ellas o con hombres y reunirse en tertulias. Allí existe una cultura femenina, apartada de los hombres, y muy desarrollada en los *Thiasoi*” (Sánchez, 1999: 10). Además, Lesbos actuaba de puerta con el mundo oriental, de mayor refinamiento que una sociedad griega en la que los valores guerreros están altamente presentes. En este sentido, el irónico desfase se puede considerar como un factor posibilitador de la existencia de los recién mencionados *thiasoi*, que fueron:

Instituciones iniciáticas femeninas en las que las mujeres adultas se encargaron de preparar a las jóvenes para su posterior inmersión en la heterosexualidad adulta. [...] En estos círculos las jóvenes aprendían música, canto, danza y aprendían también las armas de la belleza y de la seducción. (Sanfeliú, 2007: 35).

Safo fue fundadora de una de estas instituciones, donde reunió a un grupo de mujeres “de su misma clase social para enseñarles las artes que ella dominaba” (Sanfeliú, 1996: 19) al que denominó *hetairas*, y del mismo modo “pronto comenzó a ocuparse de instruir a jóvenes enviadas por sus familias” (Sanfeliú, 1996: 19). La poesía de la lesbiana ha sido emblemática por contener versos de amor dedicados a mujeres –aunque también a hombres–⁶, sin embargo, más allá de lo que queda recogido en sus versos, que podrían colocar a Safo como una figura excepcional, y por excepcional, aislada, un acercamiento a la existencia de los *thiasoi* deja ver que la cuestión del homoerotismo femenino fue más extendida.

En los *thiasoi*, entre “los siglos VII-VI (se) aceptó como natural la existencia de relaciones homoeróticas

5 En este tipo de localizaciones se ha resaltado Esparta.

6 En esta investigación, por motivos de acotación, no se ha realizado un análisis exhaustivo de los versos de Safo para estudiar la cuestión del homoerotismo femenino a través de ellos.

entre mujeres" (Sanfeliú, 2007: 35). Esto no ha de resultar sorprendente en su sentido de relaciones homosexuales, pues "en la antigua cultura griega [...] existía una amplia tradición que avalaba las prácticas homofílicas" (Sanfeliú, 1996: 22), sino, más bien, por el destino de la cuestión femenina expuesto anteriormente, así como por la renuncia a la tendencia logocéntrica y los nuevos valores derivados de ella, que filtraban una concepción general de las mujeres desprovista de valor propio, como meros instrumentos, o bien de procreación, o bien de utilidad económica, vaciándolas de subjetividad y capacidad creativa. Las mujeres que convivieron en estos espacios pudieron experimentar un auto-reconocimiento, a través del reconocimiento otorgado hacia sus semejantes que actuaba como "prueba del valor concedido hacia el propio sexo" (Ibídem, 1996: 25). Estos espacios eran dedicados a la educación, teniendo en cuenta que dicha educación se orientaba también a una futura vida matrimonial. Sin embargo, rebasó dicho destino. Las jóvenes tenían un modelo que propiciaba la educación en los hombres para ser apropiado de forma particular a su feminidad. Si bien, aunque el pretexto sería la inmersión en el futuro matrimonial, tanto en el plano educativo, como en el plano vivencial, tal pretensión se verá desbordada. Las habilidades artísticas e intelectuales, como la poesía, allí enseñadas, ponen de manifiesto ese desajuste a las cualidades que Jenofonte señalaba para las esposas. Y su encuentro con otras mujeres, así como su experiencia de amor mutuo, sobrepasa esa concepción extendida de lo femenino. De esto último dan cuenta las formalizaciones "a través de la celebración de una ceremonia de tipo iniciático que unía a dos muchachas con un lazo exclusivo de pareja de tipo matrimonial" (Ibídem, 1996: 20).

Asimismo, también fuera de los *thiasoi* han existido figuras femeninas que han entronado los valores y se han englobado dentro de la homoerótica, como Nósíde de Locris (González, 2006) o Erina y Baucis (Páramo, 2009).

Homoerotismo femenino: la creación de una contracultura

Más allá de esta cuestión de hecho, es decir, de la existencia fáctica —que ya ha sido probada en numerosas investigaciones entre las que figuran las citadas— de las relaciones homoeróticas entre mujeres, hay que revisar su valor creativo, como inicio de una tradición a la que remontarnos y en la que reconocernos. Es preciso, por supuesto, visibilizar que el amor entre estas mujeres fue erótico, carnal, como una de las misiones del activismo lesbiano ante la tesitura histórica de haber catalogado relaciones de este tipo —con contenido sexual—, de profundas amistades. Sin embargo, si hablamos de carácter subversivo, el amor entre mujeres, incluyendo al lesbianismo contemporáneo, debe abundar en otros aspectos más allá de la normalización de sus prácticas sexuales o su actitud de pareja homogeneizándola con la pareja heterosexual. En este sentido, se pretende en este apartado analizar qué valores críticos, éticos y políticos se abrían en relación con la existencia de este tipo de relaciones para comprobar así la realidad de su carácter transgresor.

Nuevos valores: el amor como elemento transgresor

La imagen emblemática de Safo abre paso a la

proclamación de unos nuevos valores en el ámbito de la escritura, entendiendo esta no solo como una forma de expresión meramente formal o marcada por unas características precisas, sino como una pista de la forma en que las mujeres experimentaban el mundo, lo comprendían y sentían. Como en esta investigación no se pretende indagar en las características literarias de las obras de algunas figuras que han representado la experiencia homoerótica entre mujeres, como las ya citadas Safo o Nósíde, serán estas segundas vivencias en lo que nos detendremos. La obra de González (2006) indaga en algunos de estos aspectos de una tradición de mujeres griegas que ensalzaban su amor con otras mujeres.

En primer lugar, González (2006) señala algo común en la expresión de estas mujeres en su poesía. Refiriéndose a Nósíde, indica que sus versos se ubican en la denominada *arte allusiva*, por la que mantiene relaciones intertextuales con predecesores y predecesoras. Estas relaciones intertextuales serán de vital importancia para observar, por un lado, qué modifica y, por otro, qué mantiene o ensalza. En este sentido, Nósíde es el ejemplo de una nueva apología de mujeres poetas que se mencionan directa o indirectamente y se elogian entre sí, y que comienzan a forjar una tradición. Así, "Nósíde plantea su relación con la poética de Safo en términos semejantes a como lo hicieron autoras posteriores (con Safo y con la propia Nósíde)" (González, 2006: 21). Del mismo modo, señala González, esta *arte allusiva*, que en los varones se experimentaba en términos de angustia de influencia, puesto que se veían sobrepasados por una tradición literaria a la que no podrían equipararse, "no era una expresión demasiado acorde, sino todo lo contrario, con la sensación de gran número de escritoras de todos los tiempos que sufrieron la falta de ancestros poéticos" (Ibídem, 2006: 21). Así, ese modo de expresión va a representar en las mujeres una vía para manifestar sus preferencias y las carencias de una cultura en la que están ausentes, así como para valorarse mutuamente.

En este sentido, cabe ahora resaltar el elogio al amor, que representa una diferencia con la tradición expresada en aquel cauce cultural que se ha expuesto. Un cauce plenamente patriarcal que, o bien ensalzaba las virtudes de la *polis* y la defensa de la misma a través de relatos mitológicos con los que promulgar dichos valores, o bien se adentran en aquella vía filosófica, donde se quiere introducir la razón como rectora de la realidad —con un sesgo también misógino—. En la nueva tradición consagrada como femenina, por contraste, se elogia e invoca a las Musas, las Gracias y a diosas como Afrodita (Sanfeliú, 1996), que contrasta con aquellos Apolo y Atenea de la *Orestíada*, defensores de los valores del *logos* y el patriarcado. Safo y Nósíde, por ejemplo, resaltan la importancia de ese amor, que comporta tanto el afecto como el erotismo, pero no solo para dar cuenta de sus propias biografías como mujeres, sector al que tradicionalmente se ha delegado el plano sentimental. Lo destacan por su importancia literaria, como tópico y como resorte que debería insertarse en la tradición, esto es, como un prisma que debería añadirse a la comprensión del mundo y el abordaje de la realidad. Así lo expresa Nósíde en uno de los epigramas recogidos por González: "Nada más dulce que el amor. Todas las dichas en segundo lugar quedan. De mi boca escupí hasta la miel." (González, 2006: 54).

González resalta que aquí Nóside se está refiriendo a Safo cuando esta declara que “lo más hermoso es aquello que uno ama” (Ibídem, 2006: 55) y que además “en Nóside esa miel representa un tipo de poesía, la épica, a la que ella quiere oponer sus cantos de amor” (Ibídem, 2006: 55-56).

Si bien a lo largo de la historia del pensamiento se ha incurrido en un peligroso esencialismo que relaciona a las mujeres con la temática amorosa, centrarnos en este reclamo puede tener aquí un sentido distinto, como efecto de contracultura. Ya se describían a comienzos de la investigación los valores patriarcales en los que esta experiencia del amor como tema de interés no tiene cabida, por lo que el reclamo que realizan estas mujeres con respecto al amor puede interpretarse como una llamada de atención a un olvido derivado de este sesgo. Además, lo que aquí se manifieste como amor puede quedar muy lejos de una consideración tóxica contemporánea, que se enraíza al siglo XVIII con el Romanticismo. Prueba de ello es el carácter activo del amor que aquí no solo se reclama, sino que tiene lugar en la experiencia de las muchachas alojadas en los *thiasoi*.

Como se ha visto en el epígrafe dedicado a la vida homoerótica femenina en los siglos de la transición *oikos-polis*, hubo un espacio y momento precisos donde las mujeres pudieron encontrarse entre ellas y valorarse, mientras se alejaban de un contexto que les era hostil; la tradición homoerótica continúa incluso cuando estos espacios comienzan a desaparecer y el destino de las mujeres se vuelve más férreo. Esto es posible porque el homoerotismo femenino no acabó con la experiencia fáctica entre aquellos muros de los *thiasoi*. La experiencia del amor entre mujeres pudo pervivir algo más de tiempo gracias a su manifestación en la cultura.

El mundo después de Safo: contracultura femenina y 'escrología sexual'

En las últimas líneas del epígrafe anterior se reflexionaba acerca del amor como un posible destino unidireccional femenino, esto es, se meditaba la posibilidad de que la tradición femenina se redujera a los temas sentimentales que acaben limitando sus posibilidades creativas. Pero se aclaró que la temática amorosa podría tener valor contextual ante una cultura que olvidaba su incorporación, además de que gran parte de ese amor es expresado activamente por mujeres y para mujeres, algo también inédito. Esta última interpretación es acorde con el castigo que recibieron las manifestaciones amorosas en la tradición cultural, así como las prácticas homoeróticas entre mujeres a lo largo de la historia. Es conveniente recordar los esfuerzos desde la cultura de, o bien ocultar la existencia de aquellos amores femeninos, o bien satirizarlos otorgándoles un carácter monstruoso, o bien desprestigiarlos en su capacidad creativa y su vínculo con el saber.

Cuando los valores logocéntricos, así como la importancia de la *polis* maduran, se perfecciona un adoctrinamiento moral femenino. La figura de Safo comienza a encarnar una serie de características negativas, así como otros nombres de mujeres que se englobaron bajo los caracteres de aquella contracultura. Comienza así lo que González denomina “escrología sexual” (González, 2006: 45), un género frecuente que parodiaba las conductas

sexuales consideradas anómalas con fines moralizantes. Martos (2007) realiza un amplio estudio de los textos de este tipo en los que en estas líneas no podremos profundizar. Características varoniles, dildos de madera y cuero, engaños y confusión de género serán ingredientes repetidos en esta gama de textos. Asimismo, González (2006) afirma que esta temática del amor, y sobre todo del erotismo, que podría confundirse con tonos esencialistas adscritos a las mujeres, es evitada, por ejemplo, en las pocas escritoras recopiladas en la Antigüedad romana, que contrastan con las griegas en su afán por elogiar los valores de la castidad. En definitiva, si cabía todavía alguna duda acerca de la transgresión de la homoerótica femenina, los repetidos intentos de anular su poder desde la cultura pueden ser la última prueba necesaria para disiparla.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha tratado de orientar en un doble sendero. Tomando el modelo de Cixous (1995) y de Sáez (2014), se ha pretendido abordar dos planos diferentes de un mismo discurrir: el sociopolítico, enfocado al tránsito del *oikos* a la *polis*, y el plano que el citado filósofo denominaba de la cultura, que remitía a aquellos esquemas de pensamiento que comprendían y actuaban en la forma que cobra la realidad. La tarea de separación ha sido ardua por la mutua afección que ambos planos tienen entre sí, dificultándose esclarecer qué fue antes, el huevo o la gallina, y renunciando a establecer un origen claro y nítido para la injusticia y comenzar a verla, más bien, en un devenir sin epicentro, carente de tesis y antítesis que conlleven a una síntesis. Carente, también, de un telos. En este sentido, la injusticia mencionada refiere al apuntamiento, de ambos movimientos del discurrir, hacia la opresión femenina, aunque no únicamente a esta. Aquella combinación de estructura social patriarcal y de pensamiento legitimador que actúa como modo de comprensión de la realidad, que se ha ido tratando de estudiar a lo largo del trabajo, parece responder al concepto de Cixous (1995), que actuaba de guía en el escrito: el falogocentrismo. Sin embargo, con el último capítulo, quería señalarse que, aunque toda época tienda a aparecérsenos monolítica y uniforme, cuenta con irrupciones subversivas que surgen de sus mismas entrañas, como se expresa a través del rescate del homoerotismo femenino.

La utilidad de los datos históricos debe servir más allá de proporcionar una imagen arquetipo o un retrato real de la época que abordan. Deben suscitar preguntas y remover cuestiones de validez imperecedera. Imperecedera, no por un aferramiento o creencia en la inmutabilidad de las verdades humanas bajo una óptica universal, temporal y geográficamente, como se ha propuesto en muchas ocasiones, desde la historia de la filosofía occidental. Sino por el mismo carácter de estar en devenir de estas cuestiones, que nos demuestra que cobran pluralidad de sentidos a lo largo de la misma historia. La mirada, que suele depositarse en las respuestas a los interrogantes que se han ido planteando universales, ha de desplazarse, más bien, a la incongruencia o aporía de los interrogantes, que son múltiples y no responden a una verdad única y cerrada precisamente por esa imposibilidad de respuesta. En este sentido, a la que escribe, mediante las investigaciones y reflexiones necesarias

para la elaboración de esta investigación, subyacía una pregunta constante, y una persecución al conocimiento, una necesidad de hacerse con él—que ha debido ser superada, en medida de lo posible, porque si dicha necesidad pudiera ser saciada, esta indagación no habría tenido lugar—. Esta ha sido la pregunta por la libertad humana en un contexto y tiempo determinados. ¿Qué es, o cómo puede darse la libertad humana? ¿Se alcanza, sobreviene y desaparece, puede solo mirarse siendo imposible rozarla con las yemas de los dedos? No quisiera emplearse aquí, el recurrente recurso, en ocasiones inocuo, de la pregunta retórica, lanzada al viento, para cerrar el escrito con aura de misterio. Sin embargo, se pueden hacer inevitables este tipo de cuestiones cuando observamos cómo tuvo lugar la subversión de esas mujeres que contra todo pronóstico—y auto-pronóstico—encontraron una grieta que les hizo experimentar un reconocimiento alejado del aquel bajo el que se les catalogaba, aquel al que estaban destinadas: madres y esposas. Cabe imaginar, aunque no podamos saberlo con certeza, que no había una voluntad explícita de libertad en estas mujeres. Cabe la posibilidad, con o sin demostración empírica, de pensar que estas mujeres no buscaron su propio desplazamiento hacia los *thiasoi*, hacia otros lugares, con el fin de tener un espacio propio que no fuera aquel en el que se supeditaban a los hombres, esto es, los *oikoi*, o bien del padre, o bien del marido. También cabe imaginar que, cuando escribieron y manifestaron su experiencia de realidad, no lo hicieran con un fin explícito. No necesariamente perseguían una anhelada libertad, quizás, simplemente, por no haberla experimentado nunca antes, imposibilitándose, con ello, la misma posibilidad de imaginarla. Sin embargo, sin buscar ese espacio, se aparece, en esta forma de grieta o línea de fuga, subvirtiéndose y desafiando sin una intención ni un método definido lo establecido socio-políticamente así como los esquemas de pensamiento, el modo de comprensión de realidad, el flujo cultural de su contexto. Hacia algo semejante apuntaba Zambrano; que parece describir estas grietas en los modelos, tanto socio-políticos, en ese cauce de materialidad analizable, como de comprensión de realidad, en aquel envés cultural; con su metáfora del claro del bosque: “No hay que buscarlos. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros en el bosque: no hay que ir a buscarlos ni tampoco buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido” (Zambrano, 2011: 121), pues “si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada” (Ibídem, 2011: 122). La potencia entonces de esos encuentros homoeróticos entre mujeres no reside solo en una audacia emocional, como ha querido popularizarse mediante el eslogan *love is love*, sino por la valentía en la búsqueda de una libertad que no puede ser predeterminada, pues ha de crearse continuamente.

REFERENCIAS

- Cixous, Hélène. 1995. *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*, tr. de Ana M^a Moix, Barcelona: Anthropos.
- González, Marta. 2006. *Nósida de Locris y su obra*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Grimal, Pierre. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*, 6th ed. Barcelona: Paidós.
- Guzmán, Francisco. 2011. Del mito al logos, ¿Desplazamiento a la edad de la razón? *Filosofía UIS*, 10(2): 137-155.
- Marín, Joan Manuel. 1996. Mujer: mito, tragedia y cotidianidad. *Asparkia. Investigació feminista*, (6): 101-115.
- Martos, Juan Francisco. 2007. Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma. En S. Perea Yébenes (ed.), *Erotica antiqua: Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*, Madrid: Signifer.
- Mosse, Claude 1990. *La Mujer en la Grecia Clásica*, 2^a ed. Madrid: NEREA.
- Páramo, Jorge. 2009. Erina y Baucis: una amistad tronchada por la muerte. *Literatura: teoría, historia, crítica*, (11), 389-397.
- De Peretti, Cristina. 1989. Entrevista con Jacques Derrida. *Política y sociedad* (3): 281-291. Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/download/1928/1729>.
- Pérez, José Antonio. 1988. Ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada. *Gazeta de Antropología*, 6(4).
- Quintano, Paula. 2015. Las mujeres en la familia y el *oikos* de la Atenas clásica. *VII Congreso Virtual de Historia de las mujeres*, (7): 679-696.
- Sáez, Luis. 2014. *El ocaso de Occidente*, Barcelona: Herder.
- Sánchez, Felipe. 1999. Safo y su poesía. *Estudios Gay*, 10(18): 8-11.
- Sanfeliú, Luz. 1996. *Juego de Damas. Aproximación histórica al homoerotismo femenino*, Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- Sanfeliú, Luz. 2007. Escrito en el cuerpo. Sexualidades femeninas al margen de la norma heterosexual. *ARENAL*, 14(1): 31-57.
- Zambrano, María. 2011. *Claros en el bosque*, Madrid: Cátedra.