

Margarita Dalton Palomo

MUJERES, DIOSAS Y MUSAS

tejedoras de la memoria



809.93
D1526m
ej.2

EL COLEGIO DE MÉXICO

cb607102

809.93/D1526m/ej.2

Dalton Palomo, Maria
Mujeres, diosas y ...

TITULO

cb607102

809.93/D1526m/ej.2

Dalton Palomo, Maria ...
Mujeres, diosas y ...



MUJERES, DIOSAS Y MUSAS:
TEJEDORAS DE LA MEMORIA

Fecha de Vencimiento

DEVUELTO



**PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS
DE LA MUJER**

MUJERES, DIOSAS Y MUSAS: TEJEDORAS DE LA MEMORIA

Margarita Dalton Palomo

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0607102 H

Biblioteca Daniel Costo Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.



EL COLEGIO DE MÉXICO

809.93
D1526m

Dalton Palomo, María Margarita

Mujeres, diosas y musas : tejedoras de la memoria / Margarita Dalton Palomo. — México : El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1996.

439 p. : 21 cm.

ISBN 968-12-0674-6

1. Mujeres en la literatura. 2. Feminismo y literatura. 3. Feminismo en la literatura. 4. Discurso-Análisis. 5. Homero-La Ilíada-Crítica e interpretación. 6. Homero-La Odisea-Crítica e interpretación. 7. Hesíodo-Teogonía-Crítica e interpretación. 8. Hesíodo-Los trabajos y los días-Crítica e interpretación. 9. Platón-La república-Crítica e interpretación. 10. Aristóteles-La política-Crítica e interpretación.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Portada de **Mónica Diez-Martínez**

Ilustración: Remedios Varo, *Bordando el manto terrestre*, óleo sobre masonite, 1961, colección particular de Walter Gruen.

Reproducción autorizada.

Primera edición, 1996

D.R. ©El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0674-6

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Presentación, <i>Elena Urrutia</i>	9
Preámbulo	11
Introducción	15

PRIMERA PARTE

DOMESTICIDAD Y DEBILIDAD DE LAS MUJERES EN LA *ILÍADA* Y LA *ODISEA*

I. Las cualidades femeninas en las diosas y en las hembras	53
La debilidad y lo femenino	54
La belleza	56
La castidad	59
El honor	63
La obediencia	68
La sumisión	70
La resignación	71
El temor	74
El pudor	77
Los engaños y las mentiras	79
La ambigüedad	86
Inteligencia y talento	87
El silencio	91
II. Los oficios de la mujer	95
El telar y la rueca	95
Servir la mesa y bañar a los señores	99
El lavado de la ropa y la cocina	102
La riqueza que crean las mujeres	104
III. La mujer, un objeto de intercambio	109
Relaciones familiares	113
La maternidad y el parto	117
Padre y patrimonio	129

La mujer, un objeto deseado	132
La mujer como un objeto conquistado	135
El valor de la mujer	137
IV. Elementos del discurso de lo femenino	141

SEGUNDA PARTE

EL UNIVERSO SEXUADO: LA MUJER COMO NEGACIÓN

V. La raza de las mujeres: atributo de inmortales y mortales en Hesíodo	149
Las musas, protectoras del pensamiento, hijas de la memoria	154
Nix, la noche, madre de una serie de abstracciones	160
La maternidad, origen de la traición	172
La belleza como venganza seductora y engañosa	182
Las monstras y sus atributos	188
Diferencias entre monstruos y monstras	195
Diosas hijas del padre	199
Las nereidas y las oceánides	200
Atenea	205
Las mujeres mortales	209
Pandora o el Engaño, un castigo para los hombres	221
VI. Los elementos del discurso de lo femenino que aparecen en la <i>Teogonía</i> y en <i>Los trabajos y los días</i> , de Hesíodo	229

TERCERA PARTE

LA IGUALDAD DE LA MUJER EN PLATÓN

VII. La igualdad de la mujer en Platón	237
Igual, pero más débil	253
La mujer ausente	261
VIII. La educación	267
Actitudes masculinas y femeninas	270
Papeles sexuales	283
Educación igualitaria	293

IX. La comunidad de mujeres e hijos	305
La familia	309
La madre, nodriza, aya	317
Las normas de reproducción	324
La mujer como propiedad de todos	329
X. La mujer objeto de la razón	335
XI. Elementos del discurso de lo femenino en <i>La República</i> de Platón	339

CUARTA PARTE

LA MUJER EN *LA POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

XII. La mujer en <i>La Política</i> de Aristóteles	345
La familia como un hecho natural	353
El jefe de familia y el don de mando	357
La mujer y su "facultad deliberativa desprovista de autoridad"	362
Cualidades de la mujer: el silencio	367
El padre, la madre y los hijos	371
La administración doméstica	377
El Estado, la propiedad y la familia	379
La mujer como propiedad	383
La madre ciudadana	385
El matrimonio, una institución propia de la ciudad	389
Generación y planificación de la familia	392
Herencia, parentesco y patrimonio	397
Sobre la diferencia y la igualdad entre los sexos	401
La naturaleza y la condición social de la mujer	403
De la diferencia y la desigualdad	407
Características masculinas y femeninas según la ley natural	411
XIII. Elementos del discurso de lo femenino en <i>La Política</i> de Aristóteles	417
Conclusiones	419-
Bibliografía específica	427
Bibliografía	429

PRESENTACIÓN

El discurso del interior, el que enmarca predominantemente el discurso de lo femenino, es el objeto asediado por Margarita Dalton en su libro *Mujeres, diosas y musas*. Dentro del discurso del conocimiento, el de lo femenino está integrado por los pensamientos y sentimientos que se expresan sobre el hecho de ser mujer, sea de manera descriptiva o prescriptiva.

Es una aproximación histórica que busca indagar los orígenes de un discurso sexuado, y sociológica que trata de explicar las implicaciones sociales del mismo, Margarita Dalton ha acudido a algunos textos clásicos griegos de Homero, Hesíodo, Platón y Aristóteles, autores fundamentales en la historia del pensamiento occidental.

El que ahora presentamos fue seleccionado y mereció el premio de la convocatoria para la publicación de un libro, lanzada por el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México.

ELENA URRUTIA

PREÁMBULO

Todo trabajo tiene una historia y éste no es la excepción. Después de haber terminado mis estudios de doctorado en Barcelona, este libro fue mi ejercicio de tesis. Tengo mucho que agradecer a las instituciones y a las personas que me apoyaron para su realización.

En cuanto a instituciones, quiero expresar mi agradecimiento al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y a la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior de México, a la Universidad Autónoma de Bellaterra y a la Universidad de Barcelona.

Durante mi estancia en Barcelona encontré la solidaridad de muchas personas. Reconozco el apoyo y la ayuda decidida de María Rodríguez, así como la atención y los comentarios a mis dudas de Judith Astelarra, José María Blecua, Vladimir Lamsdorff, José Luis Crespán, Lola González Luna, Marga García, Paloma Vilegas, Mireia Bofill, María Jesús Izquierdo, Monserrat Moreno, Regina Bayo, Ángeles Luzón, Yuriria Iturriaga y Amparo Moreno Sardá.

Cuando, en 1983, me presenté ante Juan Ramón Capella para pedirle que asesorara mi investigación y fuese mi director de tesis, todavía no estaba segura del tema específico de mi trabajo. Después de largas conversaciones, y gracias a su asesoramiento, éste resultó ser el discurso de lo femenino. Sus indicaciones para la elaboración de esta tesis siempre fueron muy oportunas. Durante estos dos años de trato constante he aprendido a respetar tanto su calidad intelectual como personal; sus consejos han representado un gran apoyo en la estructuración de este trabajo.

Para comprender a fondo el pensamiento de Platón tuve que emprender muchas lecturas y discusiones; afortunadamente Martha y Alberto Lamas habían llegado a Barcelona y con ellos pude realizar un seminario sobre *La República* de Platón donde intercam-

biamos nuestras ideas. Martha leyó la tesis en proceso, aportó sugerencias y al final me ayudó a organizar la bibliografía; mucho se lo agradezco.

En Suiza tuve la oportunidad de realizar un seminario sobre La mujer latinoamericana, en la Universidad de Zurich. Estoy en deuda con las alumnas que asistieron, porque con ellas pude discutir algunos elementos de este trabajo. Maya Nadig prestó oídos atentos a mis inquietudes durante esa visita, y Mario Erdheim mostró su disposición para leer mis textos en una faceta inicial. Hansruedei y Régula Frey tuvieron muchas palabras de aliento.

En Madrid, disfruté del apoyo intelectual de Celia Amorós Puente, quien siempre tuvo una palabra de aliento y estímulo para la realización de este trabajo. En los aspectos lingüísticos conté con la colaboración de Rosa María Bass Coartada.

Mi familia, desde México, siempre me alentó a seguir adelante; mi madre, María Palomo, mi papá Apolinar y mis hermanas Juana y Ángela.

No puedo olvidar la solidaridad de mis amigas y amigos de Estados Unidos, México y Oaxaca a través de las cartas. El intercambio epistolar con Peggy Beck, Guadalupe Musalem, Roberta Zohn, Julia Barco, Beatriz González Lobato, María Ángeles Comesaña, Catalina Aquino, Vilma Barahona, Vilunya Diskin, César Mayoral, Michael Higgins y Raúl Benítez Zenteno fue estimulante y enriquecedor.

Cuando a principios de 1995, Elena Urrutia me comunicó que el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer se interesaba en la publicación de mi tesis, "Una aproximación a como se construye el discurso de lo femenino", me dio mucho gusto. Nos propusimos iniciar la tarea, Elsa Muñiz, con esmero y dedicación ha revisado el trabajo editorial de este libro, con ella también decidí cambiar el título original de la tesis por *Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria*. Aun cuando este trabajo fue escrito hace más de diez años, pienso que sus ideas principales aún tienen vigencia.

MARGARITA DALTON
Oaxaca, septiembre de 1995

A Guadalupe Musalem Mehry (1955-1995),
con quien inicié sueños que todavía no
terminan para transformar
el mundo, en uno mejor para las mujeres.
A León Rodrigo por su comprensión y amor

INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es determinar qué elementos constituyen las bases para la construcción del discurso de lo femenino, y la relación que guardan esos elementos con la elaboración de los contenidos ideológicos del mismo.¹

El concepto de “discurso” (del lat. *discursus*) se utilizará aquí en el doble sentido de forma de discurrir sobre un tema, como una serie de palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa y siente, y también como la facultad que permite inferir unas cosas de otras, recorriendo un trayecto de coherencia básica.²

Cuando en este trabajo se hable del *discurso del conocimiento* se aludirá, exclusivamente, a la parte ideológica tanto del conocimiento técnico funcional como del sociopolítico, filosófico y literario; en síntesis, a esa parte del discurso del conocimiento que incide directamente en el comportamiento social.

Se puede señalar que existen otros discursos de consistencia distinta dentro del discurso del conocimiento que recorren las diferentes ramas que lo forman. Uno de estos discursos es el de la diferenciación sexual de los seres humanos; podría pensarse que éste se encuentra exclusivamente dentro del discurso de la biología, pero es evidente que también aparece explícita o implícitamente en la filosofía, en la historia, en la literatura, en el derecho y en otros discursos. El discurso de la diferenciación sexual se divide, a su vez, en dos: el de lo masculino y el de lo femenino.

Desde los primeros textos conservados de lo que en Occidente llamamos convencionalmente historia del pensamiento, se encuen-

¹ Los contenidos ideológicos son juicios de valor implícitos o explícitos sobre la inteligencia, la moral, etc... El concepto se desarrolla con amplitud en la p. 18.

² En relación con la definición del *discurso*, Michel Foucault, en *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México (1979), desarrolla una serie de consideraciones importantes.

tran descripciones diferenciadas de lo masculino y lo femenino que se relacionan con la política, la economía y, en general, con la sociedad y la cultura. Se observa que los predicados que recibe cada uno de los sexos son muy diferentes en cuanto a la función y prestigio social otorgados a cada uno.

La hipótesis de este trabajo es que existe una serie de elementos descriptivos y prescriptivos en el discurso de lo femenino que no sólo reflejan la realidad social en la que se produce el discurso, sino que, sobre todo, establecen formas de pensar sobre la mujer con contenidos ideológicos que en algunas ocasiones encubren, y en otras legitiman la relación de dominación de lo masculino sobre lo femenino.

Algunas de las formas de pensar sobre la mujer se han expresado desde los primeros textos existentes en la historia de la literatura y de la filosofía occidentales, y permanecen hasta el día de hoy. Se puede suponer que estos elementos son los invariantes; en el discurso de lo femenino hay algunos que han cambiado sus contenidos y se pueden llamar elementos variantes.

Dentro del discurso del conocimiento, el de lo femenino incluye todos los pensamientos y sentimientos que se expresan sobre el hecho de ser mujer. Hay dos formas primarias de presentar las ideas que se tengan de la mujer: una de forma descriptiva y otra prescriptiva. Lo descriptivo, como su nombre indica, presenta una semblanza exterior y aparentemente objetiva de la mujer. Lo prescriptivo señala cómo debe o no debe ser la mujer, todo lo que pretende establecer normas de comportamiento ideal y que, de forma abierta o encubierta, amenaza con castigo o exclusión social a quien no las cumple. Una descripción se vuelve prescripción en la medida en que ejemplifica un comportamiento deseado o indeseado. Explícitamente, el silencio dentro del discurso de lo femenino aparece como prescripción de que las mujeres no deben hablar, de que deben callar; implícitamente, cuando, por considerárselas seres inferiores al hombre en inteligencia, se las excluye de la misma historia del pensamiento.

Lo femenino, si bien surge a partir de un hecho biológico, es una construcción cultural que se aleja de aquél para adquirir connotaciones directamente relacionadas con el comportamiento social aprendido y con una dimensión cultural, no biológica.

Dentro del campo de los estudios de la mujer, existen investigaciones de tipo lingüístico sobre lo femenino o el lenguaje de la mujer, como las de Dale Spender, Barrie Thorne, Adrienne Rich, Luce Irigaray Robin Lakkof,³ pero la mayoría se refiere fundamentalmente a las asimetrías sintácticas del uso del lenguaje, a los usos lingüísticos o a los “actos de habla”⁴ que las mujeres practican, sin constituir una aproximación de análisis de contenido sobre el tema específico de lo femenino. Quien más se acerca a un análisis del contenido de textos es Susan Moller Okin,⁵ pues lo enfoca desde la posición en que aparece la mujer en el pensamiento político occidental; sin embargo, no se detiene a analizar el concepto mismo de lo femenino y sus usos. Mary Daly lo hace al tocar el tema de lo femenino en los clásicos griegos, especialmente en lo referente al mito de Dionisio, pero le dedica muy poco espacio por no ser el tema principal de su trabajo.⁶ La obra recientemente publicada de Eva C. Keuls estudia desde una perspectiva feminista las imágenes del arte visual griego. Keuls se acerca a lo que se podría llamar el discurso de lo femenino a través de la imagen grabada en vasos, ánforas, paredes, o esculpida en mármol.⁷

El análisis del discurso de lo femenino que aquí se intenta no es lingüístico, aunque se apoye en esta materia para una mejor comprensión; en cambio, intenta situarse en el campo de la socio-

³ Dale Spender, *Man Made Language*, Londres (1980), Routledge and Kegan Paul; Adrienne Rich, *On Lies Secrets and Silence*, Nueva York, Norton (1979); Luce Irigaray, *Ce Sexe qui n'en est pas un*, París (1977), Éditions de Minuit; “When our Lips Speak Together”, trad. C. Burke, *Signs*, vol. 6, núm. 1; Robin Lakoff, *Language and Woman's Place*, Londres (1975), Harper & Row.

⁴ Sobre los “actos de habla”, “speech acts” o “acte de parole” ver P. F. Strawson, “Phrase et acte de Parole”, *Langage*, núm. 17 (1970); Dell H. Hymes, “The ethnography of speaking”, en *Behavior*, Washington, T. Gladwin and W. Sturtevant, eds. (f.c.s.f.)

⁵ Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, New Jersey (1979), Princeton University Press.

⁶ Mary Daly, *Gyn/Ecology The Metaethics of Radical Feminism*, pp. 65-69, Boston & Canada (1978), Beacon Press.

⁷ Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus; Sexual Politics in Ancient Athens*, Nueva York, 1985, Harpers.

logía histórica del discurso, emparentada muy de cerca con el campo nuevo de la semiótica.⁸

Este trabajo se aproxima a la historia en la medida en que intenta indagar los orígenes de *un discurso sexuado*, estimado como coadyuvante a una ideología que sostiene un sistema opresivo para la mujer; y a la sociología, porque intenta dilucidar las implicaciones sociales de este discurso, así como el proceso de su elaboración, recreación y vigencia.

Por *discurso sexuado* se entiende el que se construye a partir de la diferenciación entre la mujer y el varón.⁹ A partir del sexo del sujeto se crea el discurso que lo acompañará y deberá determinarlo en su modalización.¹⁰ Se trata al sujeto de forma distinta si pertenece a un sexo o al otro; es decir: se universalizará al varón iden-

⁸ Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, 1978, Lumen.

Hay discusiones acerca del nombre de esta disciplina, ¿semiótica o semiología? “Semiología” si se tiene presente la definición de Saussure (cf., por ejemplo, Barthes, 1964-A); “semiótica” si se piensa en la lección de Peirce y en la semiótica de Morris (cf., Maldonado, 1959 y 1961, y Rossi-Landi, 1967). Y se añade que se podría hablar de semiología si se pensara en una disciplina general que estudiara los signos y que contemplara los signos lingüísticos sólo como un reducto particular; pero Barthes ha invertido la definición de Saussure considerando la semiología como una translingüística que examina todos los sistemas de signos como reductibles a las leyes del lenguaje. Por ello se cree que los que tienden a un estudio de los sistemas de signos que no dependen necesariamente de la lingüística... han de hablar de semiótica.

⁹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua* (1984), vigésima edición.

Sexuado, da. (De sexo) adj. Biol. Dícese de la planta o del animal que tiene órganos sexuales bien desarrollados y aptos para funcionar.

La utilización del término sexuado para el discurso ha sido inspirada por Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, tomo I, *Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965. (Título original, *Le deuxième Sexe*, traducción de Pablo Palant). Ella utiliza el término (cap. III, p. 76) refiriéndose a la mujer como organismo sexuado.

¹⁰ Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, 1982. Cátedra. La aproximación a cómo se construye el discurso de lo femenino no se hace, en este trabajo, desde el punto de vista de la lingüística ni de la semiótica, aunque es preciso señalar que para una parte del análisis se utilizó la teoría de modalización de Greimas. Jorge Lozano hace una síntesis muy clara de lo que es la competencia modal de Greimas:

tificándolo con el término genérico neutro de hombre,¹¹ lo cual le permitirá gozar, dentro del discurso, de un doble espacio semántico con el cual se identifique, ya sea cuando se hable de él individualmente o cuando se aluda a hombres y mujeres, disponiendo de inmediato de una doble identidad que llega incluso, en algunos aspectos y campos del discurso, a crear ciertas ambigüedades.

Con este concepto de *competencia modal*, tal como lo ha propuesto Greimas, la teoría semiótica de las modalidades, todavía incipiente y poco desarrollada, puede contar con un instrumento clave para el análisis textual como un elemento necesario para una teoría semiótica de la acción y de la manipulación (y de la sanción); se abre un nuevo horizonte para la definición del sujeto textual y, por ende, para una revisión de los conceptos de estatus y rol.

... la competencia y la *performance* poseen ambas una estructura modal, siendo la competencia, previa al hacer, “lo que hace ser”; dicho en otras palabras, la competencia comprende todos los presupuestos y condiciones previas que hacen la acción y la actuación posibles.

En la contribución que Greimas ha proporcionado a la teoría modal, la competencia modal equivale a un complejo de modalidades compatibles dirigidas al hacer de un sujeto. Tal complejo de modalidades (organizadas jerárquicamente), constituirá la competencia modal fundada sobre un querer-hacer o un deber-hacer que rigen un poder-hacer o un saber-hacer. Efectivamente, la definición de Greimas de este concepto es “el querer y/o deber y/o poder y/o saber hacer del sujeto que presupone su hacer operador” (*performanciel*) (Greimas, A. J. “Les actants, les acteurs et les figures” en Chabrol, C., ed., 1973, p. 164).

Las cuatro modalidades —querer, deber, poder y saber— han sido reagrupadas por Greimas en función de su modo y nivel de existencia; así, las del querer y deber (hacer) constituyen las modalidades *virtualizantes*, las del poder y saber (hacer) las *actualizantes*, mientras que el hacer y el ser, constituyentes de la *performance*, conforman las modalidades *realizantes*.

Modalidades		
virtualizantes	actualizantes	realizantes
DEBER	PODER	HACER
QUERER	SABER	SER

Las modalidades de las dos primeras casillas, virtualizantes y actualizantes, forman la competencia del sujeto, mientras las de la última —modalidades realizantes— indican, cómo “hacer ser”, la actuación *performance*.

¹¹ Real Academia Española, Comisión de Gramática. *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982 (1ª ed., 1973), p. 179, n. 21:

El masculino posee un carácter general que está ausente del femenino, y este carácter es muy semejante al que hemos reconocido en el masculino, singular

De esta forma el discurso sexuado se construye a partir de una asimetría que se extiende del género a las modalidades en que el sujeto se presenta, sean éstas “querer”, “deber (hacer)”, “poder” y “saber (hacer)”, o simplemente “hacer” y “ser”. Estas modalidades pueden quedar explícitas o implícitas por medio de las descripciones y prescripciones de los textos. Para poder analizar el discurso sexuado y los que lo componen, es decir, los discursos masculino y femenino, es necesario considerarlos dentro de la totalidad del texto que se analice.

El término *mujer* servirá aquí, además de sustantivo simple, como una categoría histórica útil para el análisis del discurso y para ver tanto el uso que se da a este término como las asociaciones que con él se hacen. Se considera como categoría histórica porque encierra en su enunciación elementos que lo determinan, como la maternidad, la debilidad, la dependencia familiar y, durante un extenso periodo de tiempo, la exclusión de la educación y de la toma de decisiones políticas. Como señala Giulia Adinolfi,

ser mujer es un hecho histórico, y los contenidos de “lo femenino” están estrechamente vinculados a la cultura dominante de las distintas sociedades que unánime, pero no uniformemente, explotan a la mujer y la discriminan. De modo que mientras que hablar de “lo femenino” es hablar de un singular abusivamente generalizador, ignorando la dinámica histórica según la cual varía la constante discriminación de la mujer, hablar de “subcultura femenina”, es hablar en plural reconociendo la diversidad de lo concreto sin perder lo específico de la condición subalterna de la mujer en la historia.¹²

y plural, llamado *genérico*: *los padres* pueden significar *padre y madre*; *hijo* puede significar *hijo e hija*; *hijos* puede significar *hijos e hijas*. Nada de esto es posible con el femenino. El masculino desempeña mayor número de funciones, posee más extensión semántica y, por consiguiente, más indeterminación que el femenino. La gramática moderna, en casos como éste de concurrencia o competencia posible entre dos elementos que pertenecen a un mismo paradigma o a una misma categoría gramatical, llama negativo, extenso o no marcado al elemento o término de mayor indeterminación, en nuestro caso el masculino, y positivo, intenso o marcado al de mayor determinación, en nuestro caso el femenino.

¹² Giulia Adinolfi, “Sobre ‘subculturas femeninas’”, Barcelona, *Mientras Tanto*, 2, enero-febrero, 1980.

Dentro de este trabajo, la categoría histórica de *mujer* se considerará articulada al discurso de lo femenino, que a su vez es el de la opresión de la mujer.

El opuesto simétrico al sustantivo “mujer” es el de “varón”, pero es imposible considerarlo como una categoría histórica porque no es un término muy utilizado; como ya se ha mencionado, se utiliza “hombre” para referirse al “varón”. Al apropiarse el discurso masculino del genérico neutro, se identifica al varón con una concepción universal, lo que significa centrar en un mismo personaje su discurso específico y la totalidad del discurso. Si gramaticalmente se indetermina lo masculino, social e ideológicamente gana en identidad al concebirse a sí mismo como centro de la totalidad del ser y del pensar en el universo. Por tanto, la palabra “hombre” no es válida como una categoría histórica en oposición simétrica a la de “mujer”.

Por *discurso de lo femenino* se entiende, en este trabajo, todo lo que se refiere a la categoría *mujer*: alusiones directas o indirectas a la naturaleza de la hembra de la especie humana, formas de clasificación sexuada en el pensamiento abstracto, asociaciones figurativas, metáforas, formas o modos de expresión que excluyen a la mujer.

El discurso de lo femenino encierra en sí mismo las relaciones entre los seres humanos que lo producen. Éstas pueden sintetizarse en dos funciones: la reproducción humana y la social. En la reproducción humana se basa la continuidad de la especie en el planeta, y la reproducción social es el aprendizaje de normas de conducta, del uso de instrumentos y técnicas de trabajo, la socialización, modos políticos y/o religiosos de convivencia: en síntesis, la construcción y transmisión de la cultura.

Dentro de las diversas culturas existen múltiples manifestaciones que reflejan las relaciones entre los sexos, y se podría decir que hay tantos discursos de lo femenino y lo masculino como dimensiones culturales; por ejemplo, en la medida en que el arte, la arquitectura y el urbanismo muestran la historia de las relaciones humanas, exponen también las relaciones entre los sexos.

Los discursos de lo masculino y de lo femenino, por otra parte, no se encuentran separados en el discurso del conocimiento, sino firmemente entretnejidos; sólo se intentará separarlos para comparar y analizar algunas situaciones que presentan sus contenidos

ideológicos, su proyección y su historia. En otras palabras, se intentará separar ambos discursos para examinar algunos de sus elementos, comprenderlos mejor y descifrar así la relación existente entre lo que se describe y prescribe para hombres y mujeres bajo la rúbrica de otros discursos, como los de la mitología, la épica, la filosofía y la política.

La mayor dificultad para el análisis del discurso sexuado, así como la razón por la cual debe emprenderse y entresacar este discurso específico del discurso del conocimiento es que, como el discurso sexuado es sólo el reflejo de una realidad social,¹³ se intenta en ocasiones presentarlo como una *verdad* de naturaleza física y/o biológica, y por tanto inalterable.

El discurso de lo femenino sitúa a la mujer en un marco de relaciones sociales limitadas por su ámbito de acción y determinadas aparentemente por su función biológica. Al definir a la mujer como *femenina*, entra a formar parte de un discurso que la separa del hombre, quien a su vez se incluye única y exclusivamente en el discurso de lo masculino.

Se crean dos espacios discursivos con fronteras específicas para algunos campos de la acción social, que pueden definirse como el discurso del exterior y del interior,¹⁴ el primero engloba a la sociedad en su conjunto: política, relaciones económicas, guerras, etc., y el segundo sólo incluye al núcleo familiar, el interior de

¹³ Al utilizar la palabra *realidad* social hay que mencionar lo que Marilyn Frye dice de la *realidad*:

La realidad es aquello que es. La palabra "real" tiene su origen en los términos que describen lo que pertenece al Rey.

La Realidad es lo que pertenece al que sustenta el poder; es aquello sobre lo que él ejerce su poder; su dominio.

El rey ideal es el que reina sobre todo lo que se puede ver. Su ojo es el punto de referencia. Lo que él no puede ver no es real. Ser real es ser visible para el Rey.

Fem, vol. IX, núm. 33, abril-mayo, 1984. México. Sin embargo, en este trabajo se continuará utilizando la palabra realidad en la forma convencional, pero se consideró necesaria esta cita porque concierne de alguna manera al tema de este trabajo.

¹⁴ T. A. Van Dick, *Texto y Contexto*, Madrid, Cátedra, 1980, y en *Estructuras y funciones del discurso*, Madrid, Alianza, 1980.

la casa, etc. Se puede decir que, aunque el hombre y la mujer participan de ambos discursos, el del exterior está más cercano al discurso de lo masculino con todas sus connotaciones, y el del interior entraría más en el ámbito de lo femenino.¹⁵ Los campos de acción de los discursos de lo masculino y lo femenino aparecen contrapuestos y antagónicos.

Tanto lo masculino como lo femenino evocan un marco de referencia convencional que presupone ciertas aptitudes según el sexo, pero no se detiene ahí, sino que encierra concepciones de prestigio, poder, dominio, etc., y sus opuestos. Las mujeres y los hombres reciben una primera clasificación en el discurso que se acomoda a su sexo.

¿Cómo se establece o construye este discurso histórico de lo femenino y lo masculino? Varias hipótesis coinciden en que esto sucede a partir de la división sexual del trabajo,¹⁶ es decir, cuando aparece una designación diferente de las tareas que hombres o mujeres realizan en diferentes espacios (la caza y la pesca, la recolección y el hogar).¹⁷ Sin embargo, el discurso de la diferenciación sexual no se construye de una sola vez como algo inamovible,

¹⁵ Se entiende por ámbito de lo femenino el doméstico y la maternidad fundamentalmente; más adelante se elaborarán estos conceptos.

¹⁶ Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú, Ediciones de Moscú, 1977; Karen Sacks, "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada", en *Antropología y Feminismo*, textos compilados y prologados por Olivia Harris y Kate Young, Barcelona, Anagrama, 1979; Lila Leibowitz, "Perspectives on the Evolution of Sex Differences" en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, New York Monthly Review Press, 1975, pp. 20-35; Sally Slocum, "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology" en *Toward an Anthropology...*, pp. 36-50; Kathleen Gough, "The Origin of the Family" en *Toward an Anthropology...*, pp. 51-76.

¹⁷ En el campo de la antropología hay varios trabajos realizados por antropólogas con mucha información sobre esta división sexual del trabajo en comunidades que aún hoy viven en situaciones de desarrollo técnico más cerca de la naturaleza, que se dedican a la agricultura, la recolección, la pesca y la caza. Uno de estos trabajos ya clásico es el de Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Paidós, 1982. Otro es el trabajo de Bridget O'Laughlin, "Meditation of Contradictions: Why Mbum Women do not Eat Chicken", en *Woman Culture & Society*. M. Zimbalist, Rosaldo y Louise Lamphere, eds., Stanford University Press, California, 1974.

sino que, como cualquier otro, tiene procesos de elaboración y consolidación específicos, los cuales, a su vez, se ligan a ciertos acontecimientos históricos de la humanidad. Algunos aspectos del discurso sexuado evolucionan y se transforman; otros no.

Por considerar que en el ámbito del *discurso del conocimiento* el discurso del exterior ocupa dimensiones demasiado extensas (pues prácticamente puede decirse que abarca toda la producción de la filosofía, literatura, historia, etc.) y porque ya existen trabajos dedicados a algunos aspectos del mismo, se ha optado, aquí, por dedicar mayor atención al análisis del discurso del interior, el que enmarca predominantemente el discurso de lo femenino. Se utilizará el discurso de lo masculino exclusivamente como punto de referencia y de comparación en los aspectos que así lo requieran.

Cuando se empieza a analizar los conceptos de lo masculino y lo femenino aparecen tautologías, a pesar de que en un primer momento se presentan como definiciones claras y precisas. En algunos diccionarios se encuentra que la definición de lo masculino y lo femenino ha cambiado con el tiempo; sin embargo, algunos de sus presupuestos se mantienen inalterables. La historia misma de los conceptos y su tratamiento (en diccionarios y códigos clasificatorios)¹⁸ nos ponen sobre aviso de la necesidad de un estudio histórico acerca de la forma en que se construyen los supuestos básicos del discurso de lo femenino y de quiénes han sido los mentores de la acuñación del término, en la lengua castellana, por ejemplo.¹⁹

¹⁸ Como ejemplo, un dato curioso que aparece en el *Diccionario de la Lengua Castellana*, el primero realizado por la Real Academia Española, en 1732. El diccionario empieza, como es lógico, definiendo la letra "a", y sobre esta letra, entre otras cosas, se dice lo siguiente:

...en el orden es la primera porque es la que la naturaleza enseña al hombre desde el punto de nacer para denotar llanto; que es la primera señal que da de haber nacido; y aunque también la pronuncia la hembra, no es con la claridad del varón y su sonido (como lo acredita la experiencia) tira más a E que a la A, en que, parece, dan a entender que entran en el mundo como lamentándose de sus primeros padres Adán y Heva [sic].

¹⁹ La palabra "femenino" viene del latín *Femineus*, *a*, que es derivado directo a su vez de *femina* (de *Feo*, como *fetus*, *fenus*, *fecundus*, *feliz*) según el nuevo diccionario latino-español etimológico de D. Raimundo de Miguel y Marqués de Morante. *Femineus*, para Ovidio, también es lo propio de las mujeres. En castellano, según

En la mayoría de los diccionarios se encuentran varias acepciones para los conceptos masculino y femenino. La integración de los términos a la biología y a la gramática es clara y precisa. Sin embargo, existe otra que aparece en todos los diccionarios, que deja abierta una puerta demasiado grande e imprecisa para su interpretación, y es la que señala: “lo que es propio de las mugéres (sic)” (Diccionario de autoridades, 1732); “lo que es propio de la mujer” (Novísimo Diccionario de la Lengua Castellana, RAE, 1875); “Propio de la mujer” (Gran Diccionario de la Lengua Castellana, Madrid, 1902); “De las mujeres” (Primer Diccionario, General Etimológico, Roque Barcia, Barcelona, s.f.); “Propio de las Mujeres”. (Diccionario de la Real Academia Española, RAE, 1970); “De las mujeres...” (María Moliner, 1981).

Lo “propio de la mujer” es muy vago, sobre todo si se toma en cuenta que la mayoría de las definiciones inmediatamente hablan, además, de la acepción biológica y gramatical del término: lo “propio de la mujer” no se refiere a la biología ni a la gramática, sino a un conjunto de funciones, sentimientos, cualidades, actos, etc., dentro de un contexto social, lo que está implícito y explícito en el discurso de lo femenino.

En cuanto a lo masculino, y sólo como ejemplo de comparación, las definiciones de los mismos diccionarios dicen lo siguiente: “Lo que es propio y pertenece al varón” (Diccionario de Auto-

Juan Corominas y José A. Pascual en su *Diccionario crítico etimológico, castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980, el término femenino aparece por primera vez en A. Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera, en su obra *El Corbacho*, escrita en 1438, (editada por Pérez Pastor en Madrid en 1910; también hay una edición en L. Byrd Simpson Berkeley en 1939). El arcipreste vivió mucho tiempo en Barcelona y en territorio de la Corona de Aragón, y su léxico muestra un fuerte influjo aragonés y catalán. (Hay un estudio sobre este personaje en Bulletin Hispanique LXI de 1959.)

Como término gramatical “femenino” aparece por primera vez en *Universal vocabulario en latín y en romance*, de Alonso Fernández de Palencia, publicado en Sevilla, 1490. Según Corominas el término es ajeno al vocabulario del Quijote. Cristóbal de las Casas no registra más que “mujeril”, y Góngora y Ruiz de Alarcón sólo emplean éste y “femenil”, pero no femenino. Fray Antonio de Guevara utiliza el término “feminal” en 1530: “Te juro por los inmortales dioses holgara más que me oleras a ajos que no a estos feminales unguentos”.

ridades, 1732); “Lo que es propio del varón y le pertenece/ met. Se aplica al estilo y elocuencia que tiene mucha energía y nervio masculus” (Novísimo Diccionario de la Lengua Castellana, RAE, París, 1875); “varoní, energético” (Gran Diccionario de la Lengua Castellana, Madrid, 1902); “metáfora que se aplica al estilo y elocuencia que tiene mucha energía y nervio” (Primer Diccionario General Etimológico, Roque Barcia, Barcelona, s.f.).

Las siguientes son las definiciones completas de “femenino” y “masculino”, según el diccionario de Julio Casares (1982); “*Femenino, na*, adj. Propio de mujeres// Dícese del organismo a quien en la reproducción sexual corresponde ser fecundado.// fig. Débil.// Gram. v. Género femenino (u.t.c.s.).// Gram. Perteneciente al género femenino”. “*Masculino, na*; adj. Dícese del ser que está dotado de órganos para fecundar.// Perteneciente o relativo a este ser.// fig. Varonil, enérgico”.

Siguen las definiciones completas de los términos “femenino” y “masculino” según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, 1984: “*Femenino, na* (del lat. *femininus*) adj. Propio de mujeres. 2. Dícese del ser dotado de órganos para ser fecundado. 3. Perteneciente o relativo a este ser. 4. fig. Débil, endeble. 5. gram. v. género femenino. u.t.c.s. 6. gram. Perteneciente al género *femenino*. Nombre femenino: terminación femenina”. “*Masculino, na* (del lat. *masculus*) adj. Dícese del ser que está dotado de órganos para fecundar. 2. Perteneciente o relativo a este ser. 3. fig. Varonil, enérgico. 4. gram. v. género *masculino*”.

Con pequeñas diferencias, prácticamente todas las definiciones concuerdan en “la energía” de lo masculino y “la debilidad” de lo femenino. En algunos diccionarios, como se ha visto, se menciona también la elocuencia del varón, es decir, la forma de hablar, de expresar un razonamiento. Así, se une también la facilidad de palabra a la razón y la razón a la inteligencia en el discurso sexuado.

Ahora bien, sin entrar en el tema de las apreciaciones de tipo biológico, y por conocer extraordinarios trabajos en este campo que cuestionan el tópico de cómo la biología ha visto a la mujer,²⁰ esta

²⁰ Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin y Bárbara Fried, eds., *Women Look at Biology Looking at Women*, Massachusetts, 1979; Evelyn Sullerot, *El hecho femenino*, Argos Vergara, 1979.

obra se propone simplemente determinar cómo han llegado a aparecer en el discurso sexuado estos dos aspectos de lo femenino y lo masculino, y qué implicaciones tienen en el discurso del conocimiento.

Los textos seleccionados para el análisis en esta aproximación al modo en que se construye el discurso de lo femenino se utilizan como fuentes primarias a la vez que como indicadores de este proceso; algunos de estos textos son clásicos griegos. Se empieza por el material de carácter épico, pues “la épica en su conjunto cumple una función descriptiva y normativa que resulta tanto más fuerte cuanto que el poema épico es el único vehículo de los contenidos esenciales de una civilización, es el texto de la cultura que transporta los valores universales”.²¹ Además de las razones incuestionables de Luigi Enrico Rossi, surgen una serie de consideraciones, por ejemplo que ya en las primeras obras escritas existen los elementos básicos de la diferenciación en el discurso sexuado; que el pensamiento griego entre los siglos VII y IV, a.C. se proyecta como un momento cúspide del pensamiento humano; que el paso del pensamiento mitológico al filosófico aparece durante este periodo (M. I. Finley, 1982; Jean-Pierre Vernant, 1962; Marcel Detienne, 1967 y 1972; Luigi Enrico Rossi, 1978; Dorothy Dinnerstein, 1977; Albin Lesky, 1983), y en este campo de investigación se ha trabajado extensamente. Sin embargo, el tema de este trabajo no se ha cubierto en estos estudios. Se ha considerado pertinente utilizar estos primeros textos para dilucidar cómo se construye el discurso de lo femenino en los inicios de la “cultura occidental”.

De los poemas homéricos se han seleccionado la *Iliada* y la *Odisea*, porque en conjunto ofrecen gran número de notables paradojas. Probablemente ninguna otra literatura se manifestó por primera vez en forma escrita “con dos poemas tan geniales” (Finley, 1982) y en éstos aparecen muy bien definidos los discursos de lo masculino y lo femenino. Estos poemas son ricos en descripciones de la actividad cotidiana de hombres y mujeres en la guerra y en la paz.

²¹ Luigi Enrico Rossi, “Los poemas homéricos como testimonio de poesía oral”, en *Historia y civilización de los griegos*, tomo I, *Orígenes y desarrollo de la ciudad. El medioevo griego*, Icaria Bosch, 1971, p. 131.

Hay que tener en cuenta que en la época de estos poemas la cultura era de transmisión oral; “Homero es un término tradicional que puede encubrir tanto a los cantores que engendraron y desarrollaron inicialmente el *epos* arcaico, como aquellos que más tarde lo reelaboraron y dieron a los poemas su forma actual” (Rossi, 1978). Las funciones que tenían los poemas épicos en su momento son de gran importancia,²² pero no constituyen el tema de este trabajo.

Es Hesíodo quien construye un mundo de significación simbólica explicando el mundo y sus diferencias, según el propio Herodoto (II, 53). Hesíodo fijó la genealogía de los dioses y dio a éstos sus títulos, dividió entre ellos sus honores y funciones, y definió sus imágenes (Finley, 1982). Dentro de la épica clásica, el perfil de Hesíodo está mejor configurado; no hay dudas sobre su personalidad: él mismo se encarga, en *Los trabajos y los días*, de informarnos sobre su persona.²³ Sus temas son importantes para el análisis del discurso de lo femenino porque se refiere a la generación del cosmos, acerca de la cual propone el principio de copulación entre los dioses como origen de todo lo existente. Habla de las genealogías y clasifica e intenta ordenar un mundo de relaciones humanas. Aquí se analizarán la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* por considerarlos como un punto central en la construcción del discurso de lo femenino, y porque permiten examinar las relaciones que se dan en éste entre lo femenino, lo masculino y el poder.²⁴

El paso al pensamiento filosófico se realiza a través de Platón, quien tuvo conciencia, según él mismo señala en el libro V de *La República*, de la desigualdad en el trato que se daba a las mujeres

²² Rossi, *op. cit.*, p. 150.

²³ Albin Leski, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1982. pp. 115 y s.

²⁴ Albin Leski, *op. cit.*

En primer lugar nos encontramos en Hesíodo con un paso decisivo que va más allá de los mitos de sucesión que conocemos del Cercano Oriente. En la *Teogonía* no se trata sólo de una sucesión de diferentes soberanos celestes, sino de un desarrollo consecuentemente dirigido hacia Zeus. El dios olímpico de la tormenta no es un soberano como lo han sido los otros; en él se cumple un gran orden, dispuesto para todos los tiempos. Ya en los comienzos de su obra (73), el poeta nos dice que conoce tal orden, relativo a la repartición de las esferas de poder entre los inmortales.

en su sociedad, e intentó por ello que en su mundo ideal esta relación fuera diferente:

No hay, por tanto, querido amigo, en el gobierno de la ciudad, oficio alguno que corresponda a la mujer como mujer, o al hombre como tal hombre, sino que diseminadas en unos y en otras condiciones naturales de manera semejante, a la mujer, lo mismo que al hombre, competen por naturaleza todos los oficios. Pero naturalmente también, la mujer es en todo más débil que el hombre (Platón, 456-a).

Se mostrará cómo se consolidan (o no) en Platón estas ideas y cómo aparece en el discurso sexuado todo el planteamiento político de *La República* que incluye a las mujeres.

En contraposición con las ideas de Platón, se ha seleccionado a su discípulo Aristóteles con *La Política*, que se puede considerar, en cierta medida, la contrapartida de *La República*, por ser éste el libro donde Aristóteles habla directamente de la organización de la sociedad a la que considera como un hecho natural; además habla de las diferencias entre los sexos y explica las diferencias sociales por razones biológicas. Asimismo, establece una jerarquía basada en el supuesto de que la *razón* es incompleta en la mujer.

Estos textos se han estudiado con la intención de encontrar tanto los contenidos primordiales que sirven de base para la construcción de lo femenino, como las similitudes o diferencias que presenta ésta en cada uno de estos cuatro autores. En la cultura occidental se mantiene una serie de preceptos sobre la mujer incluidos desde la Grecia clásica en el discurso de lo femenino. Se trata de preceptos de comportamiento social, carácter, función, etc., que inciden en la situación actual de la mujer; por tanto, interesa esencialmente descubrir el modo en que se describe a las mujeres, sus funciones, su trabajo y su participación social; es decir, cómo se ha representado en los textos la imagen de la mujer, imagen que por otra parte aparece, con pequeñas variantes, en los mitos, tragedias, pintura, escultura, etc., como un “tipo ideal” de mujer.

LOS CONTENIDOS IDEOLÓGICOS

Todo lo anterior constituye una razón para intentar determinar los elementos básicos que construyen el *discurso de lo femenino*, y cuáles son los vínculos de unión, el lazo, el puente que lo hace permanecer, en algunos de sus aspectos, invariante hasta nuestros días.

Al analizar el discurso de lo femenino en los textos clásicos se intentará descubrir cómo se transmiten las ideas del significado del ser “femenino”, y también cómo se justifica de esta manera un comportamiento (dependencia, miedo, ambivalencia, inseguridad, falta de inteligencia, ineptitud, falta de identidad) que puede llegar a considerarse —al menos así se ha creído por mucho tiempo— innato en la mujer, casi como si estos comportamientos estuvieran implantados en su código genético.

Se intentará asimismo descubrir las variables que unen al discurso de lo femenino con ciertas categorías valorativas del discurso ideológico del conocimiento, y cómo se entretajan para justificar que un concepto muy ambiguo como “lo femenino” sea recibido de manera tan clara y precisa que pueda traducirse y utilizarse como sinónimo de “mujer”, cuando en realidad es sólo el sinónimo de una serie de comportamientos aprendidos, de una subestimación intelectual por parte de quienes elaboran el discurso dentro de un sistema patriarcal.²⁵

²⁵ Victoria Sau, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1981. Su definición sobre el patriarcado es la siguiente (pp. 205-207):

... es una toma de poder histórica, por parte de los hombres sobre las mujeres, cuyo agente ocasional fue del orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer, pero no único producto son los hijos. Para algunos estudiosos, es la entrada en un orden familiar nuevo que implica el tabú del incesto (bajo control masculino); para otros aun es un cambio en la forma de organización del trabajo (división del mismo). Y en realidad son todas las cosas a la vez. El sometimiento de las mujeres y su reducción a madres hace a los hombres alzarse como padres; como padres que se apropian de los hijos para aumentar el rendimiento en beneficio de los padres más poderosos; y los padres más poderosos son tenidos por dioses o por enviados suyos.

El concepto de ideología es el que mejor se adecua para explicar algunas de las proposiciones del discurso de lo femenino. Se puede entender por ideología “la imagen deformada, pero consistente en sí misma, de la realidad, que al ser creída por los

Así, Adrienne Rich dice:

El patriarcado consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político con el que los hombres —a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley o el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación y la división del trabajo— determinan cuál es o no es el papel que las mujeres deben interpretar con el fin de estar en toda circunstancia sometidas al varón. (*Nacida de mujer.*)

Webster y Newton ven el *patriarcado* como un sistema en el que los hombres, sea como clase social o como grupo, dominan sobre la clase social o grupo de las mujeres, y afirman:

Esta es la situación que tenemos en Norteamérica y lo que vemos en todas las sociedades de nuestros días, sean o no patrilineales.

¿Por qué esta toma de poder? Borneman se hace también la pregunta y se contesta de este modo en el prólogo de su libro:

El *patriarcado* cristaliza con la formación del derecho. La mujer tiene la certeza de cuál es su hijo; el padre no la tiene nunca, y el *patriarcado* nace de la declaración masculina según la cual dicho estado de cosas debe terminar: si nosotros dejamos subsistir un tal estado de cosas la mujer estará eternamente en posición de superioridad, por consiguiente, se lo prohibimos. Y a esta prohibición nosotros la llamamos Derecho. (*Le patriarcat.*)

Freud piensa que el origen del *patriarcado* reside en el complejo de Edipo y el tabú del incesto. Pero en realidad, tanto el complejo como la superación del mismo no “explican” el *patriarcado*, sino que únicamente actúan como mecanismo que lo perpetúa, al producirse a cada generación la identificación de los varones con sus progenitores masculinos.

El sociólogo Goldberg, cuyas ideas han tenido gran impacto en los Estados Unidos, piensa que el factor biológico es esencial, que la naturaleza ha dejado al hombre en la periferia de la vida buscando justificaciones que le permitan permanecer en ella. Y la “justificación” de él pasa por la subordinación de ella. “No hay alternativa, esto es como son las cosas. En el fondo de todo la tarea del hombre es proteger a la mujer, y la de la mujer proteger al niño”. (*La inevitabilidad del patriarcado.*) Goldberg no se da cuenta de que precisamente en el *patriarcado* la madre no puede proteger al niño que es víctima, en tanto que niño, bajo la férula de los padres.

sujetos es en su coherencia interna un obstáculo para el conocimiento verdadero”. El concepto de ideología tiene su propia historia.²⁶ La ideología y quien la produce no son neutrales ni ajenos a su posición y/o identificación con un grupo social determinado,

El que en el origen del *patriarcado* haya una razón biológica divide a veces a las mujeres radicales, que ven en ello la causa de su situación, de las mujeres socialistas, quienes prefieren centrarse en la causalidad de las relaciones de producción y reproducción. Pero en el fondo están diciendo lo mismo. Las diferencias biológicas mujer/hombre son deterministas en tanto que vienen dadas “por naturaleza”; pero dejan de serlo en el momento que usamos de ella humanamente, es decir, desde nuestra condición de seres culturales. De ahí precisamente el interés del *patriarcado* en relegar a la mujer al área de la naturaleza para tener así la excusa de su manipulación, o de colocarla entre la naturaleza y el hombre (hombre inacabado al fin, como decían los griegos) para también así justificar el que haya que “protegerla” de su deformidad.

El psicoanalista alemán Ernst Borneman ve el futuro del *patriarcado* como sigue:

La atroz guerra de los sexos que el patriarcado considera natural e inmutable terminará, sea por la destrucción de la humanidad, sea por la renuncia a esta lucha abierta, la renuncia a la división de la humanidad en dos categorías determinadas por el sexo (*Op. cit.*).

Véanse Astelarra, J.: *Patriarcado y Estado capitalista*; Borneman, E.: *Le patriarcat*; Eisenstein, Z. H.: *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*; Esquilo: *La Orestíada*, en *Tragedias completas*; Goldberg, S.: *La inevitabilidad del patriarcado*; Groult, B.: *Así sea ella*; Hamilton, R.: *La liberación de la mujer*; Mitchell, J.: *La condición de la dona*; Nietzsche: *El origen de la tragedia*.

²⁶ El origen de la palabra ideología tiene una historia muy ligada a la filosofía: Paul Foulquié y Raymond Saint-Jean, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Barcelona, Labor, 1967.

La ideología puede concebirse como una disciplina filosófica básica cuyo objeto es el análisis de las ideas y de las sensaciones en el sentido dado por Condillac de estos términos. Henri Gouhier, en su trabajo “L'idéologie et les idéologismes esquises historique”, en el volumen *Démythisation et idéologie*, cit. *infra*, indica que el término *idéologie* fue creado por Destutt de Tracy en 1796, y que dicho término sustituye a la palabra “metafísica”. Destutt de Tracy fue no sólo el creador de la palabra, sino también el iniciador de la corriente de los llamados “ideólogos” (*idéologues*). El primer volumen (*Idéologie*, 1802) de su obra *Eléments d'idéologie* es considerado el punto de partida de la mencionada corriente —aunque, como indica F. Picavet (*cf. infra*), puede hablarse de “precursores” de Destutt de Tracy y de los demás “ideólogos” de comienzos del siglo XIX en autores cuyas obras se publicaron antes de 1796... La ideología es, según Destutt de Tracy, una ciencia fundamental

sino que, a partir de éstas, ocupan un lugar en el sistema y actúan, piensan y/o elaboran conocimientos. La ideología se incorpora al lenguaje y al discurso sexuado por su carácter social.²⁷

Sin embargo, como en este trabajo no se hablará de las ideas en general, sino de las contenidas en una formulación precisa que es la manifestación del discurso sexuado en la cultura —y dentro de éste, en lo que aquí se denomina discurso de lo femenino—, se utilizará para mayor precisión el concepto de *contenidos ideológicos*.

Por contenidos ideológicos se entienden las falsas imágenes y juicios de valor que implícita o explícitamente se expresan sobre la

cuyo objeto son “los conocimientos”. La ideología está íntimamente ligada a la gramática general, que se ocupa de los métodos de conocimiento, y a la lógica, que trata de la aplicación del pensamiento a la realidad.

La actitud política de algunos ideólogos, primero partidarios de Bonaparte y que declararon luego su oposición al mismo, suscitó en el emperador ásperos comentarios que contribuyeron a dar al término “ideología” un sentido peyorativo. A consecuencia de ello, ha sido frecuente denunciar a los ideólogos como “doctrinarios”.

El vocablo “ideología” fue usado asimismo por Galluppi y Rosmini en sentidos semejantes a los que tuvo entre los ideólogos franceses. Ambos pensadores italianos consideraron la ideología como estudio de las ideas esenciales en el saber humano —ideas “inmediatas” aprendidas directamente y en las que se funda todo conocimiento. Pero mientras Galluppi subrayaba lo que las ideas tienen de “dado inmediato”, Rosmini ponía de relieve el carácter inteligible de las ideas.

Maquiavelo puso ya en claro la posibilidad de una distinción (o “desvío”) entre la realidad —especialmente la realidad política— y las ideas políticas. En un sentido más general —o más generalmente filosófico y menos específicamente político—, Hegel habló de la separación de la conciencia respecto a sí misma, especialmente en el curso del proceso histórico, tal como es descrito en la *Fenomenología del espíritu*. En este proceso se da la “conciencia escindida” o “conciencia desgarrada”, así como la “conciencia infeliz” (o “desdichada”). En ello radica la posibilidad de que la conciencia —como el “Para sí” sartriano— sea lo que no es y no sea lo que es. Los desdoblamientos y las ocultaciones constituyen parte integrante del ser de la conciencia, incluyendo la autorrevelación de este ser.

En un sentido, la idea de separación de la conciencia respecto a sí misma se refleja en el pensamiento de Marx, y en particular en la noción de “falsa conciencia”. Usada como instrumento para la comprensión de las actitudes y acciones humanas, y específicamente de los fenómenos sociales, esta noción ha tenido ya una larga historia. Una de las expresiones más importantes de esta idea ha sido la de “ideología”. En tanto que ocultación —y, a la vez, revelación— de la realidad social.

²⁷ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, 1978, Península (sobre su concepto de ideología, pp. 78-81 y cap. 3: “La ciencia y las ideologías científicas”).

moral, la inteligencia, el comportamiento, el estatus y la función social, la religión y la ciencia, entre otras muchas cosas; dicho en otras palabras: un contenido ideológico es un “juicio a priori”, enunciado dentro de un contexto específico, al hablar o al representar con palabras o símbolos una situación y, por supuesto, al escribir y/o leer.

La utilización de ciertas palabras, por los contenidos ideológicos a que se remiten, se convierte en un factor determinante de diversos tipos de discriminación: religiosa, racial, sexual, intelectual, etc., y estos términos son agentes que la refuerzan y la reproducen porque actúan como un vehículo inmediato de la opresión social. Como ejemplo, bástenos la palabra “negro”, que en la cultura WASP (White Anglo-Saxon Protestant), además de significar un color, cuando se aplica a una persona puede sintetizar una historia de conquista, esclavitud, colonización, discriminación, etc.²⁸ Esta es la función que pretende definir el concepto de “contenidos ideológicos” dentro del análisis del discurso.

²⁸ Hay que especificar, sin embargo, que los contenidos ideológicos en las palabras no son inamovibles, sino que pueden sufrir modificaciones intencionales; por ejemplo: la palabra “negro” (*black*) en los Estados Unidos de Norteamérica tuvo siempre un contenido peyorativo, despectivo, discriminatorio y racista, por sus antecedentes históricos que lo enlazaban a la esclavitud, hasta que el movimiento de los Black Panthers, a finales de los sesenta, decidió intencionalmente contrarrestar este contenido ideológico de la palabra y cambiarlo. Con tal motivo hicieron una campaña publicitaria con el slogan “Black is Beautiful” (lo negro es bello).

Los contenidos ideológicos en las palabras y en los textos reflejan un proceso histórico determinado y son agentes reforzadores, a veces, de formas arcaicas de convivencia; en otras ocasiones, se pueden elaborar nuevos contenidos ideológicos que se conviertan en agentes de cambio de las viejas formas de convivencia. Los contenidos ideológicos de las palabras y los textos nacen, se reproducen y mueren de diferentes formas, según el periodo histórico en que se proyecten, la estructura social, el país, etc. Algunos, sin embargo, son más universales que otros y parecerían trascender fronteras de espacio y de tiempo; por ejemplo, los nacidos del derecho de costumbre y relacionados directamente con la reproducción de la vida humana parecen influir y permear a todos los otros que se encuentran en distintos códigos jurídicos, filosóficos, históricos, antropológicos y lingüísticos, sociológicos y psicológicos. En momentos en que suceden cambios violentos en la estructura social, una revolución por ejemplo, encontramos que pueden cohabitar en las palabras, e incluso en algunos textos, contenidos ideológicos opuestos.

SOBRE EL ANÁLISIS DEL DISCURSO

Existe una amplia gama de aproximaciones al análisis del discurso. En primer lugar, deben considerarse los análisis lingüísticos, aquellos que se dedican exclusivamente a la estructura gramatical, o los que lo consideran como un análisis de los signos.²⁹

Las teorías de los signos aportaron aproximaciones múltiples al estudio de la comunicación y a los análisis del discurso, de las imágenes, de la conversación, de la teoría de la comunicación; los intereses de todos estos ámbitos de estudio analizan el proceso en que ocurre el intercambio de ideas. Nadie duda de la interacción dialéctica entre la sociedad en que se vive y los textos que se producen en ella, pero al regresar éstos a la sociedad en la que han nacido pueden contribuir a la conservación o a la transformación de la misma. ¿Cómo sucede esto?

El interés principal es ver el puente entre el discurso de lo femenino, su construcción/deconstrucción y los contenidos ideológicos que lo sostienen; con qué se elaboran y cómo prevalecen

El término WASP (literalmente “avispa”, en inglés) ha sido muy utilizado en los círculos intelectuales de la clase media estadounidense para designar cierto tipo de personas cuya educación, hábitos y costumbres responden a los intereses de los habitantes blancos de EUA; el término tiene también fuertes connotaciones racistas y es utilizado despectivamente.

²⁹ Jorge Lozano, *op. cit.*, sobre la semiótica dice:

Es frecuente definir la semiótica —y así suele aparecer en el diccionario—, como doctrina, teoría general o ciencia de los signos, siguiendo una tradición filosófica que comienza con los estoicos (Eco, 1981; Jakobson, 1974; Rey, 1973; Seabeck, 1976).

Durante algún tiempo se atomizó el análisis del discurso y entre signos, símbolos, señales e índices corrió muchísima tinta. Sin embargo ahora y cada vez más, el análisis del discurso no es su atomización, para los lingüistas, sino su conjunto: “Pero no es una suma de signos lo que produce el sentido, sino el funcionamiento textual” (Benvéniste, 1977, pp. 67-68) citado por Lozano. Ver sobre el tema: José Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía de lenguaje. Teoría de los signos, teoría de la gramática, epistemología del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1980.

estos contenidos ideológicos en la cultura occidental, y por supuesto, en otras culturas también.³⁰

El marco de referencia es el texto como lo observan “los semióticos de la cultura”, donde el texto podría ser hasta un ballet. “Se considera que el texto es un dato primario para el análisis del discurso” (Batjín, 1977: 197). El texto para este análisis del discurso de lo femenino es el escrito, y éste es el objeto de investigación. De él salen los datos que aportarán la información para el trabajo. Se utilizarán algunos de los postulados de la lingüística como instrumento no para estudiar las formas en que se presenta el discurso, sino para adentrarnos en su contenido y en las categorías de valor, verdad, etc., que se establecen dentro del marco del discurso.

Algo que no se puede olvidar y que de alguna forma constituye la vigencia del discurso es el o la lectora del mismo. Esta dimensión está presente como parte de la experiencia del trabajo y se tomará en consideración en las conclusiones del mismo. En este aspecto, también se concibe que las macroestructuras semánticas (que constituyen la estructura semántica del discurso) reconstruyen de manera teórica nociones como tópicos, tema o asunto del discurso. (García Berrio, Petofi, Van Dijk, Lozano).³¹

“Aunque la macroestructura es una estructura semántica, Van Dijk estipula por otra parte que la coherencia global; a la que llama coherencia pragmática, la asigna el lector. En tal sentido la coherencia pertenece a la comprensión y a la interpretación que el lector hace del texto” (Lozano: 1982, 26-27). Esta *coherencia pragmática* es bastante relativa; si se busca la dimensión ideológica en la lectura, se descubre con facilidad que existe un contexto social que permite llevar el mensaje y sus contenidos ideológicos con bastante certeza a un lector socialmente predispuesto a aceptar lo que lee como válido y a ejercer un mínimo cuestionamiento del texto. Más aún, parecería que, a mayor repetición de una “verdad”, ésta se vuelve más cierta.

³⁰ Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1982.

³¹ Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 28.

Por otra parte, ya dentro de la lingüística, existe la idea de que el texto cumple una función más amplia que la de simplemente comunicar información:

Si bien es cierto que todo texto posee su propio marco en función del cual se le atribuirá significado y se le asignará coherencia, también es cierto que el lector, en el nivel que Bateson llama metacomunicativo, puede cambiar de marco o, dicho en otras palabras, puede designar, en su proceso de lectura, un marco diferente del que por sus características textuales internas, un texto posee en principio. Por ejemplo, mediante tal procedimiento, un lector puede leer el *Telediario* como un *western*. Y aún más, al enmarcar en términos de *western* lo que en otro nivel (no metacomunicativo) sería un conjunto mosaico de noticias (y entrevistas) diversas, puede asignarle incluso una coherencia (los elementos dispersos se interrelacionarían en un sistema definido por el marco) (Lozano, 1982:28).

Como un ejemplo, se puede decir que esta perspectiva de lectura podría ayudarnos a cuestionar el género neutro con la forma masculina, y a efectuar algunos experimentos textuales para ver si cambia el sentido del texto a nivel de contenidos ideológicos utilizando por genérico neutro el femenino.³²

³² Para que se entienda un poco mejor se dará un ejemplo, extraído del libro *Lenguaje y pensamiento*, de A. R. Luria, psicólogo y neurólogo soviético, que describe el funcionamiento del cerebro y la relación entre las estructuras cognoscitivas y el lenguaje. El experimento consiste en transformar el genérico neutro masculino a un genérico neutro femenino y ver sus efectos:

La segunda forma, mucho más elevada, es el pensamiento discursivo o lógico-verbal, mediante el cual *la mujer*, basándose en los códigos del lenguaje, es capaz de rebasar los marcos de la percepción sensorial directa del mundo exterior, reflejar nexos y relaciones complejas, formar conceptos, elaborar conclusiones y resolver problemas teóricos complicados.

Esta forma del pensamiento es singularmente importante. Sirve de base a la asimilación y empleo de los conocimientos y constituye el medio fundamental de la actividad cognoscitiva compleja de *la mujer*. Gracias al lenguaje, el pensamiento permite delimitar los elementos más esenciales de la realidad, configurar en una misma categoría cosas y fenómenos que en la percepción directa pueden parecer distintos, reconocer los fenómenos que —no obstante la semejanza externa— pertenecen a esferas diversas de la realidad. El pensamiento permite elaborar conceptos abstractos y formular conclusiones lógicas

Los lingüistas han analizado las posibles múltiples lecturas de un texto según sean los intereses del lector, su cultura, el contexto social e histórico; a esto se podría agregar que el sexo del lector nos da otra dimensión del texto. Esto también lleva al análisis de las formas intrínsecas de la presentación del texto, una de las cuales sería la dimensión “opuesta afín” en la cual se plantean las modalidades de los mismos contenidos ideológicos del texto.

Al analizar las formas de presentación del texto, se encuentran inmediatamente las formas modales o modalización en que aparece el discurso sexuado. Por supuesto, con estas modalizaciones surgen los contenidos ideológicos del mismo. Dentro de las modalidades se plantea la problemática de lo que se considera la construcción de la verdad en el discurso.

Si el sujeto de actuación o acto de *performance* puede ser entendido en términos modales como el ‘hacer’ modalizando al ‘ser’ y a su vez la competencia se puede describir en principio como el ‘ser’ modalizando al ‘hacer’, también se pueden advertir otras dos posibilidades de modalización: el ‘ser’ modalizando al ‘ser’ y el ‘hacer’ modalizando al ‘hacer’. A las de la primera clase las llama Greimas modalidades de veridicción, y a las de la segunda, modalidades factitivas (Lozano, 1982: 32).

Se puede plantear como hipótesis que el “ser mujer”, dentro del discurso de lo femenino, es *modalizado* por el significado de la categoría histórica de mujer. Es decir, su función en la reproducción de la especie y su función social (como ser reproductor y como madre que alimenta, educa, cuida y sirve a los hijos). Éste podría ser un ejemplo de una *modalidad factitiva* al estilo de Greimas.

Greimas sostiene que la verdad en el discurso no es la representación de una verdad exterior, sino una construcción. No basta con describir las marcas de inscripción de la verdad en el discurso;

que rebasan los marcos de la percepción sensorial; posibilita los procesos del razonamiento lógico y descubrir en el desarrollo del mismo las leyes de los fenómenos inasequibles a la experiencia directa; permite reflejar la realidad con hondura incomparablemente mayor que la percepción sensorial directa y sitúa la actividad consciente de *la mujer* a una altura inconmensurable por encima del comportamiento animal. (*Lenguaje y pensamiento*, A. R. Luria, 1980, p. 25.)

el objetivo es generar discursos que produzcan un efecto de sentido al que se pueda llamar “verdad”. Greimas indica que la producción de verdad corresponde al ejercicio de un hacer cognitivo particular, que él llama “un hacer parecer verdadero”; es decir, se trata de la construcción de un discurso cuya función no es decir verdadero, sino parecerlo. Para los efectos deseados hay que preparar discursos persuasivos, el lingüista lo califica un “hacer persuasivo”.

Para dar cuenta de las diversas modalizaciones de estado, Greimas utiliza la *categoría de la veridicción*, que reúne un cierto número de elementos modales combinables... la modalización del enunciado de estado apunta a una cualificación de la relación sujeto/objeto. A lo largo de una narración, todo estado del sujeto puede ser definido según la *manifestación* (estado de sujeto visible, comprensible, interpretable), de la que da cuenta el llamado *esquema de manifestación* (parecer/no parecer), o, según la *inmanencia*, cuyo esquema —*esquema de inmanencia*— (ser/no ser) se opone al anterior y a la vez lo complementa.

La puesta en correlación de estos dos esquemas, *manifestación e inmanencia*, conforma precisamente la categoría de la veridicción: la combinación de los valores del sistema (inmanencia/manifestación) —en el que todo enunciado de estado puede ser definido— generará distintas figuras de veridicción.

$S + P =$ verdad (lo que es y parece)

$p + \bar{s} =$ falsedad (lo que no es ni parece)

$S + \bar{p} =$ secreto (lo que es y no parece)

$\bar{s} + P =$ mentira (lo que parece y no es)

Las cuatro figuras, en fin, conforman el sistema



Debemos aclarar, para evitar malentendidos, que *ser* y *parecer* no son valores ontológicos o metafísicos, sino modalidades del enunciado de estado inscritas en la estructura misma del discurso.

Este esquema parece adecuado para estudiar el discurso de lo femenino, porque puede utilizarse como instrumento de verificación para descubrir los supuestos que subyacen en los textos épicos y filosóficos sobre las cualidades de los seres humanos según sean masculinos o femeninos, y, a partir de aquí, medir éstas con la escala de valores que nos da el propio texto. Esta escala de valoración puede tomar como parámetro el reconocimiento de cualidades en los personajes del texto, según su género, en los ámbitos del prestigio, el crédito, el reconocimiento social y la participación en la toma de decisiones que involucran a toda la sociedad (en la guerra, en la paz, en la abundancia, etcétera).

Dentro de la sociología del discurso, esto estaría directamente vinculado a la necesidad de elaborar ideas y valores que con aspecto de verdad ratifiquen, a través de uno o varios discursos en la misma dirección, el sistema de dominio que se ejerce sobre un sector determinado de la población. Es en este entramado donde se encuentra el discurso sexuado, y dentro de éste, el discurso de lo femenino que se analizará en este trabajo.

SOBRE EL MÉTODO

El análisis de los textos se ha efectuado a través de diferentes enfoques en la lectura de los mismos. Interesaba primero determinar cómo aparece la mujer en los textos, según el tema que se presente: el argumento global o intermedio, las situaciones circunstanciales, la participación en la acción o actividades suplementarias, la descripción de los personajes femeninos, sus intervenciones en los diálogos, su aparición ornamental y/o su existencia entre bambalinas, es decir, su ausencia de la descripción específica en un pasaje o una escena y su aparición inesperada en una metáfora o en una analogía; finalmente, cuál es su participación en el desenlace (si lo hay).

Se han buscado los elementos que puedan servir como hilo conductor del discurso. Lo femenino como concepto no se encuen-

tra fácilmente en los textos, y se ha procedido a buscar su equivalente, porque este término sintetiza sólo un enunciado con el que se identifica a la mujer dentro del discurso sexuado. Si, como definen los diccionarios acreditados de la lengua española, “lo femenino es lo propio de la mujer”, es importante descubrir estas características de la mujer —que no sean las biológicas. En los textos, a la mujer se le obliga a callar, a obedecer, a no opinar; es presentada como ambigua, insegura, temerosa, pudorosa, suave; todas estas actitudes y cualidades reflejan una debilidad en el carácter o descripción del personaje, el cual no se atreve a actuar, o tiene miedo, o le está prohibida una acción determinada, por no ser propia de mujeres, y el personaje se ve obligado a obedecer, por no poder oponerse. De todo esto se desprende que lo femenino es equivalente a la debilidad.

Femenino y débil se pueden utilizar como sinónimos de un mismo discurso, el que se puede llamar discurso de lo femenino o de la debilidad; sin embargo, como se trata de mantener el enunciado dentro del discurso sexuado, se ha considerado más conveniente utilizar el concepto de “lo femenino”, porque débiles también son los niños y los “locos”, a quienes se llama “débiles mentales”.

La primera lectura sirvió para tener una idea general de cómo se manifestaba en los textos, el discurso de lo femenino: qué tratamiento se daba al hecho de ser mujer. Es importante reconocer que, como señala Jonathan Culler en *Sobre la deconstrucción*,³³ ésta sería “una lectura de mujer”. De esta manera se formaron las

³³ Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984, dice:

Pedir a una mujer que lea como una mujer es, de hecho, un requerimiento doble o dividido. Atiende a la condición de mujer como algo dado y simultáneamente reclama que esa condición sea creada o alcanzada. Leer como una mujer no es simplemente, como las disyunciones de Felman parecen suponer, una posición teórica, dado que refiere a una identidad sexual definida como esencial y privilegia las experiencias asociadas con esa identidad. Incluso los teóricos más sofisticados hacen esta referencia a una condición o experiencia considerada más importante que la posición teórica usualmente justificada.

“Como mujer lectora, estoy interesada más bien por otra cuestión”, escribe Gayatri Spivak, aduciendo su sexo como fundamento (*Finding Feminist Readings*, p.

ideas primarias acerca de cómo aparece la mujer en cada uno de los textos.

Lo relacionado con las mujeres en los textos es la maternidad, en primer plano; inmediatamente después, todas las relaciones de parentesco y dominación. Las mujeres aparecen en los papeles de madres, hijas, hermanas, amantes, sirvientas o como botín de guerra, es decir, esclavizadas.³⁴ Los actos y funciones de lo femenino y lo masculino aparecen claramente contrapuestos. Para empezar, fue necesario separar el trabajo físico que cada uno de los sexos realiza o se le asigna en el texto; cuál es el comportamiento deseado de un hombre y cuál el de una mujer; cuáles son las decisiones que toman los hombres y cuáles las mujeres. A partir de esto, que podía ser lo más obvio, había en los textos una serie de indicaciones implícitas que necesitaban descifrarse y vertirse a un esquema básico para el análisis.³⁵

82). Incluso los teóricos franceses más radicales, que negaran cualquier identidad positiva o distintiva para la mujer y vieran *le féminin* como cualquier fuerza que irrumpe las estructuras simbólicas de Occidente, pensaron, en algunas ocasiones, en desarrollar una posición teórica, cuando hablan como mujeres, cuando cuentan con el hecho de que son mujeres. La crítica feminista es aficionada a citar lo que Virginia Woolf señalaba como "herencia" de la mujer, lo que han recibido, "la diferencia de punto de vista", "la diferencia de esquemas"; pero entonces llega la pregunta: ¿cuál es la diferencia? Nunca se da como tal, pero puede ser producida. La diferencia se produce por el aplazamiento. A pesar de la referencia decisiva y necesaria a la autoridad de la experiencia de las mujeres y la experiencia de las mujeres lectoras, la crítica feminista tiene relación, como astutamente señala Elaine Showalter, "con la manera en que la *hypothesis* de una mujer lectora cambia nuestra comprensión de un texto dado, alertándonos sobre el significado de sus códigos sexuales" (*Towards a Feminist Poetics*, p. 25, p. 49).

³⁴ La lista de la posición que la mujer ocupa en la familia y en la sociedad es más amplia: la suegra, la nuera, la tía, la nieta, la soltera, la *quedada*, la virgen, la puta, la marimacho, la chismosa, la beata; de hecho, una de las ramas del discurso de lo femenino podría ser estudiar cómo aparecen en el discurso estas dimensiones de lo que en un momento determinado caracteriza a la mujer.

Sobre las mujeres como "botín de guerra" está el artículo de Marvin Harris, "Why Men Dominate Women", *Harpers*, 1977 (National Lampoon).

³⁵ Un esquema básico para el análisis del *tipo ideal* de mujer podría partir del trabajo, la actitud y la función. Ejemplo: trabajo: que sepa bordar, tejer, cocinar, cuidar de la casa; actitud: que guarde silencio, espere y sea fiel; función: que para hijos y los cuide; en síntesis, que sea madre.

Siguiendo estos pasos se consideró la necesidad de crear, con base en la descripción que se encuentra en los textos, una síntesis de lo que podría llamarse el “tipo ideal”³⁶ o arquetipo de mujer con todas las cualidades y/o ausencias de cualidades de que se le dotó en el discurso de lo femenino. Para este apartado se utilizaron algunas de las formulaciones de Max Weber³⁷ sobre sus tipos ideales; como él mismo señala, estos tipos no existen en la realidad: sólo son la suma de muchos modos de describir —en este caso a la mujer dentro del texto— y sintetizar así las cualidades del tipo ideal.

¿Por qué la síntesis del “tipo ideal”? Principalmente para observar la gama de todos los posibles comportamientos que se describen de la mujer, que son en síntesis lo que una mujer es, puede o no ser, hace, puede o no hacer, debe y quiere ser. Ello remite a la pregunta de por qué la debilidad se convierte en el hilo conductor del discurso de lo femenino.

Sin embargo, el tipo ideal sólo sirve para enmarcar algunos aspectos de esta personalidad femenina o imagen de la mujer en

³⁶ Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1972.

³⁷ Max Weber, *op. cit.*, p. 48:

El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento, que influyen en la acción como “desviaciones” de un desarrollo de la misma “construido” como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un “pánico bursátil” será conveniente fijar primero cómo se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales para introducir después, como “perturbaciones”, aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo *se hubiera* desarrollado esa acción de haberse orientado la elección de los medios —a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes— de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y en cuanto racional, de su univocidad— como un *tipo* (tipo ideal) mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional.

cuanto a cómo se la describe y cuál debe ser su comportamiento prescrito. Es necesario ver este *tipo ideal* en relación con el *mundo real* y contextual donde se construyó el discurso.³⁸ En la sociedad que describen los textos analizados, el mundo real es el mundo material de lo militar, del comercio, de la navegación, de la guerra y el saqueo (de los botines o pérdidas que deja la guerra), de la producción y el intercambio, del Ágora; así como de la domesticidad, de la maternidad, de una infancia silenciada, del trabajo de hilar y tejer, del oráculo, etc. Frente a todo esto era necesario construir una segunda categoría de análisis del discurso de lo femenino. ¿Cuál es la *situación* de la mujer en este mundo *material* movido fundamentalmente por los *hombres*?

En los textos clásicos, sobre todo en Homero, Hesíodo, Platón y Aristóteles, la mujer representa un ser doméstico (en tanto que trabaja dentro del hogar y sirve para reproducir la especie), pero además un ser *pasivo-agresivo*.³⁹ Hay continuos señalamientos de cómo se utiliza a la mujer como objeto de intercambio, alianzas, disputas, conquistas y premio en los juegos de competencia; asimismo, los filósofos la utilizan como objeto del pensamiento, y, dentro de la política, como objeto de administración del Estado. En muchos casos tiene prácticamente lo que Marx define como *valor de uso*.⁴⁰ La mujer es adquirida con una dote, la mujer es un botín

De hecho, se puede decir que se ha tomado el *tipo ideal* de Weber para analizar la descripción que de la mujer se hace (en ciertos momentos de los textos que sirven de objeto de estudio a este análisis) por un doble motivo; como tipo ideal que sintetiza las cualidades deseadas en el objeto y como sinónimo de la “racionalidad” a que hace referencia Weber.

³⁸ John Lyons, *Lenguaje, significado y contexto*, Barcelona, Paidós, 1983 (título original *Language Meaning and Context*, Collins Sons Co., 1981, traducido por Santiago Alcobá; supervisión de Fernando Huerta).

³⁹ Se pueden encontrar en la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud algunas indicaciones sobre el enunciado de pasivo-agresivo; ver específicamente: Sigmund Freud, *Obras completas*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973; “La feminidad” (traducción de Luis López Ballesteros y de la Torre); y J. Chasseguet-Smirgel, *La sexualidad femenina: Nuevas aportaciones psicoanalíticas*, Barcelona, Laia, 1973 (título original *La sexualité Féminine: Recherches psychoanalytiques nouvelles*. Traducción de Emilio Jiménez Martín).

⁴⁰ Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1971; sobre el valor de cambio, cap. I, pp. 14-16.

de guerra, la mujer es el premio de un torneo, la mujer es vista como la mitad de la especie humana y se intenta elaborar una teoría sobre su igualdad al hombre, y, finalmente, la mujer es vista como el instrumento reproductor natural de la especie humana. La mujer es además productora de telas, hila, teje, viste y cuida de la nutrición de la familia. Por todas estas razones se consideró necesaria la segunda categoría de este análisis del discurso de lo femenino: la mujer como *objeto de producción e intercambio*.⁴¹

Los textos hicieron sentir muy pronto, con su inmensa riqueza de información, que las categorías de análisis de *la mujer como tipo ideal y la mujer como objeto de producción e intercambio* no eran suficientes. Había que encontrar elementos para articular los contenidos ideológicos de las categorías antes mencionadas: algunos indicadores que pudieran relacionar estas categorías entre sí. Para ello había que buscar, previamente, ulterior información en los textos.

¿Cómo se presenta dentro del discurso esta situación diferenciada entre el hombre y la mujer?⁴² En la *Ilíada* y la *Odisea*, la mujer se presenta como un objeto deseado por los hombres, en Hesíodo como un castigo de Zeus a los hombres, en Platón integra una élite de guardianes y gobernantes al lado de los hombres, igual, pero más débil, y en Aristóteles, como inferior. Todos los autores advierten en algún momento acerca de la falta de la virtud de la mujer y el peligro que esto puede encerrar para los hombres. No importa si la mujer es de uso personal o colectivo, ella aparece como *objeto deseado* para uso particular o del Estado.

⁴¹ Carlos Marx, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴² Sobre la diferencia, existe dentro del pensamiento feminista una corriente que se identifica como el "feminismo de la diferencia". Se sabe que las pensadoras de esta corriente han tomado la posición de aceptar y defender esa "diferencia" social, vital, de trabajo, etc., e incluso revalorarla en toda su extensión. Sin embargo, cuando aquí se habla de diferencia en el discurso, se está hablando de una diferencia desigual, en cuanto al peso de la información que de lo femenino recibimos, en cuanto a que en los textos, lo femenino es lo otro que no es propio y en tanto a que son hombres quienes construyen este discurso. No es un discurso propio, sino que llega desde afuera. Su lectura por las mujeres podría ser ejemplificada en el trabajo de esta misma tesis, lo que Gregory Bateson llamaría un ejercicio de metacomunicación. Gregory Bateson, *Steps Towards an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine Books, 1972.

Al articular el *tipo ideal* de mujer con el *objeto deseado* (objeto de intercambio), se encontró en el análisis que la mujer, a pesar de la pasividad preconizada por el tipo ideal, se vuelve “*la causa de muchos males*” para la humanidad en general y para los hombres específicamente. Se manifiesta así esta *pasividad-agresividad* mencionada con anterioridad, cuyos efectos encontramos en la guerra de Troya. Helena se presenta como la causa de la muerte de miles de personas. De esta manera se llegó a considerar otro indicador capaz de articular las dos primeras categorías de análisis: *la mujer como causa*. En el caso específico de Helena, se encuentran el tipo ideal de belleza femenina y la mujer como *tipo de intercambio* —en este caso a través de la guerra—, articulados por este indicador que es *la mujer como causa* de males.

La mujer no es sólo causa de guerras, es la causa de la oscuridad, del sueño, de la muerte y de todas las penurias del género humano, por tener en Hesíodo el significado simbólico de ser el sueño, la noche, la muerte, etcétera.

Finalmente, se llegó a considerar que todas las explicaciones posibles sobre la situación de la mujer, su condición de objeto y las fantasías que se crean sobre ella en el discurso sexuado de los textos escondían la razón de la necesidad última de este discurso. Las categorías del *tipo ideal* y de *la mujer como objeto de producción e intercambio*, así como el indicador de la mujer *como causa*, si bien podían reflejar la división mental y filosófica del mundo occidental,⁴³ no eran suficientes para analizar cómo y por qué se establece este modo específico de presentar el discurso de lo femenino en el discurso del conocimiento.

La imagen de la mujer como incapaz, pasiva, poco inteligente y con una tendencia innata a la maldad aparece en el discurso como el origen y causa de muchos males, y así se apoyan y fortalecen algunas de las verdades que se establecen en el propio discurso y que se resumen en la positividad del hombre y la negatividad de la mujer.

Esta lectura entre líneas de los textos seleccionados muchas veces aparece más en los silencios que en las explicaciones. No se

⁴³ Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1976.

puede decir que la imagen de la mujer aparezca sólo en el discurso de lo femenino; en muchas ocasiones, para encontrar el sentido implícito de alguna afirmación, hay que detenerse a examinar el discurso de lo masculino, por ejemplo, en los relatos de reyes, héroes, hazañas y batallas, de todo lo que es acción y movimiento, en la explicación del mundo, en la formulación de leyes y principios de la organización social, así como en el *metalenguaje* del discurso sexuado de los textos.⁴⁴ Hay una gama de acontecimientos de los que se excluye a la mujer. Frente a ciertas realidades de la narración, la mujer no existe, o hay un silencio respecto de ella, o simplemente se la niega.

En algunas circunstancias la mujer no existe y en otras, por ser mujer, es negada. Negarla significa poner al personaje —mujer en concreto o a la idea de mujer en abstracto— en una situación donde su debilidad frente al hombre quede manifiesta, así como su pasividad y en última instancia, su inferioridad. En situaciones donde el hombre triunfa, a la mujer se le presenta como fracasada; en otras ocasiones, el hombre, protagonista, combate contra el elemento femenino del discurso y lo vence, como los monstruos de Hesíodo. Para poder comprender esta última parte del discurso que se pretende analizar, se ha considerado utilizar el indicador de la *mujer* y *el poder*. ¿Cuál es la situación en la que la mujer es presentada frente al poder en estos textos?

Se entiende por “poder” la elaboración de las reglas del juego, de normas y leyes; también la toma de decisiones en los ámbitos político, económico y doméstico. El discurso de lo femenino se elabora en parte desde el poder y como justificación del mismo. Esto queda de manifiesto en los textos.

Las formas en que se articularán las categorías de *tipo ideal de mujer* y *la mujer como objeto de producción e intercambio* con los indicadores *causales* y de *poder*, se analizarán primordialmente desde la perspectiva de la organización social reflejada en los textos. Sin embargo, estas categorías de análisis y sus indicadores podrían enriquecerse si se lograra deshebrar la tela del discurso mismo; es decir, si se le diera una dimensión de profundidad al analizarlo, no sólo en consonancia con la organización social en

⁴⁴ Gregory Beatson, “Metalenguaje”, en *op. cit.*, p. 61.

general, en cuanto a instituciones, sino también en cuanto a las formas de vida cotidiana, a los objetos relacionados con las mujeres, a los espacios que éstos y las mujeres ocupan, y, en fin, a todo aquello que enmarque esta actividad de ellas que en los textos aparece como minúscula.

Para analizar el discurso de lo femenino desde esta perspectiva se consideraron también las palabras que en él aparecen y que se relacionan directa y principalmente con las mujeres, en primer lugar por el *sistema de objetos, conceptos discursivos, estrategias*, y finalmente su *episteme*.⁴⁵

El sistema de objetos, en el discurso de lo femenino, está formado por todos los objetos que conciernen específicamente a la mujer. Objetos que se relacionan con el espacio físico asignado, que tienen que ver directamente con la división sexual del trabajo. Algunos de éstos están en el interior de la casa, y no de manera permanente o estable, sino que se mueven: sábanas, colchas, vestidos, peplos, comidas, telas, hilos, etc. Los muebles sólidos, como camas, mesas, sillas y demás, están hechos por los hombres y las mujeres sólo los cuidan, conservan y limpian.

Los conceptos discursivos o enunciados son aquellos donde estos sistemas de objetos entran en relación con un modo de ser, en el caso del discurso de lo femenino, se puede decir, doméstico: el trabajo según el sexo —conectado en este caso directamente con la maternidad y con la domesticidad—, el tipo de belleza deseado en la mujer, las partes del cuerpo descritas como bellas y que se resaltan —la cintura, los pies, las mejillas, el cabello— y las cualidades relacionadas con el enunciado de su *debilidad*, eje central dentro de los conceptos discursivos que definen a la mujer como femenina, y de donde se derivan obediencia, sumisión, abnegación, miedo, pudor, mentira, ambivalencia, ignorancia, dependencia y silencio.

Las estrategias son situaciones en las que se presentan estos conceptos discursivos, según el ámbito de la narración, el lugar específico en que se da, su espacio propio. También, y esto es muy importante en el discurso de lo femenino, según la situación familiar de la mujer: esposa, madre, hija, amante, joven, madura,

⁴⁵ Michel Foucault, *Arqueología del saber*, op. cit.

vieja, esclava, sierva, ama, reina, prisionera (botín de guerra). En fin, todo lo relacionado con la división sexual del trabajo, la función reproductora de la mujer, la mujer como objeto de la razón o como objeto administrado por el Estado.

La episteme, finalmente, englobaría todos los aspectos enumerados del discurso de lo femenino, y se puede definir como la totalidad de lo que se conoce y aparece asimilado a la categoría de mujer en los textos.

Tanto los sistemas de objetos, los enunciados, las estrategias y la episteme que aparecen en el discurso de lo femenino se analizarán articulados a las categorías e indicadores descritos con anterioridad.

SOBRE LOS TEXTOS

Un paso elemental para la mejor comprensión de un texto y su posterior análisis es leerlo en su idioma original, pues es cierto que, de no hacerlo así, pueden surgir interrogantes y lagunas de incompreensión respecto a la interpretación del autor cuya obra se pretende analizar. ¿Cómo justificar, pues, que alguien no especialista en griego se haya acercado a los textos clásicos para analizar sus postulados?

En primer lugar, se alegrará que éste no es un análisis de tipo filológico, sino una lectura de contenidos conceptuales que expresan un discurso específico, con especial atención en elementos muy concretos como el espacio, los objetos y la situación social dentro de un campo muy específico del discurso sexuado, donde los significados tienen mayor preponderancia que las palabras en sí.

En segundo lugar, está comprobado que los autores analizados han sido bien traducidos por numerosos especialistas, tanto al castellano como al francés e inglés, idiomas a los que se ha recurrido a fin de cotejar las posibles dudas que las versiones españolas pudiesen presentar.

PRIMERA PARTE

DOMESTICIDAD Y DEBILIDAD DE LAS MUJERES EN LA *ILÍADA* Y LA *ODISEA*

...mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar compete a los hombres... (*Odisea* 1, 355 y s.)

I. LAS CUALIDADES FEMENINAS EN LAS DIOSAS Y EN LAS HEMBRAS

Los cantos homéricos reflejan la vida y el pensamiento de una época remota. La *Iliada* describe el continuo “fragor de las armas”, la lucha “cuerpo a cuerpo”, “la muerte en el campo de batalla” al aire libre. La *Odisea*, por su parte, muestra escenas de la vida cotidiana y objetos de uso doméstico, como sábanas, cobertores, peplos, tapices, telas de ornamento y de vestir; en general, la ropa que se va a lavar al río, la mesa que se sirve, el vino que se vierte, la tela que se teje en el telar o se borda a la luz del fuego.

En algunas de las escenas de estas obras la mujer es preservadora de lo doméstico.¹ Se la presenta manifestándose de modos distintos. Si, como dice Finley,² estos cantos son la primera historia escrita de Occidente, son entonces fundamentales para el objetivo que plantea este trabajo: determinar los elementos característicos de las mujeres en el discurso, establecer cómo se articulan entre sí y cómo construyen la imagen total de la mujer que se describe. En síntesis, cómo surge y se consolida el discurso de lo femenino en los cantos épicos atribuidos a Homero; las modalidades en que se presenta a la mujer —modalidades realizantes: hacer/ser—,³ su descripción y prescripción serán las líneas que seguirá el análisis del modo de ser mujer enunciado por el narrador.

Para formular el *tipo ideal* de mujer según el discurso de lo femenino de los cantos homéricos, hay que separar las dos partes que lo constituyen: por un lado, las modalidades realizantes en la estruc-

¹ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983 (traducido del francés por Juan Diego López Bonillo. Título original de la edición francesa: *Mythe et pensée chez les Grecs*, François Maspero, 1965).

² M. I. Finley, *Los griegos en la Antigüedad*, Barcelona, Labor, 1ª ed., 1966 (6ª 1982) (traducción del inglés por J. M. García de la Mora, prólogo de José Alsina, título original de la edición inglesa: *The Ancient Greeks*, Chatto & Windus, Londres, s.f.).

³ Ver nota 10 de la Introducción.

tura superficial del discurso, y por otro los contenidos ideológicos que subyacen en el mismo; es decir, los elementos deseables e indeseables que se manifiestan de formas descriptivas y prescriptivas.

LA DEBILIDAD Y LO FEMENINO

Lo femenino es un enunciado que define y determina a la mujer dentro de un cuerpo discursivo. De ese cuerpo discursivo se deriva todo lo que tiene que ver con ciertas cualidades, actitudes o modalidades del ser denominadas “femeninas”, que son la belleza, la castidad, la obediencia, la sumisión, la resignación, el miedo o temor, el pudor, la mentira o el engaño, la ambigüedad o la ambivalencia, la ignorancia y el silencio. A excepción de la belleza, estos enunciados predicativos que se adjudican a la mujer se articulan entre sí y en ocasiones se asemejan unos a otros. Aquí se aíslan para analizar el discurso de lo femenino, pero dentro del texto se mantienen contextualmente unidos. La función última de estos enunciados es servir a la verdad del enunciante o de quien nombra. La mujer se manifiesta como un ser para otros.

El valor de verdad del enunciado de lo femenino en oposición al de lo masculino define la debilidad como principio opuesto a la fuerza. Esta debilidad puede o no ser en todos los casos de los personajes femeninos, pero lo cierto es que se convierte en el eje del discurso de lo femenino. La debilidad está unida a la función de la mujer, a la maternidad y a su acción dentro del ámbito doméstico. Sin embargo, al generalizar la debilidad a todas las mujeres, la referencia del predicado se extiende, por supuesto, aun a las mujeres que no son madres. En la *Iliada* es Casandra y su destino final;⁴ en la *Odisea*, Euriclea, que permanece virgen e intocada (*Odisea* I, 432).

⁴ Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983 (traducido del francés al castellano por Marco-Aurelio Galmarini. Título original de la ed. francesa: *Le Chasseur Noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, 1981). Es interesante en este libro el ensayo sobre “Mujeres, esclavos y artesanos”; en el apartado 3 existe una referencia a “Las esclavas inmortales de Atenea Ilia”, que se relaciona directamente con el intento de violación que sufre Casandra por Ajax, durante la toma de Tróica por los Aqueos.

Se observarán las relaciones en el interior del discurso de lo femenino, por qué se considera la debilidad como el tema principal del mismo y qué es lo que este enunciado encierra. Las reglas de existencia de lo femenino (como enunciado) están en relación con el discurso de lo masculino: éste les da su lugar, las sitúa en un espacio determinado y les impone su verdad. Así, dentro del discurso “verdadero” de la *Iliada* y la *Odisea*, las mujeres subordinan su actuación, su ser y su razón a la estructura de dominación del discurso de lo masculino sobre el de lo femenino, es decir, de “la fuerza” sobre “la debilidad”.⁵

La debilidad, prescrita como cualidad intrínseca de las mujeres, aparece a veces en el discurso de lo masculino como ejemplo de una actitud innoble en un hombre. En el canto II de la *Iliada*, cuando Odiseo se ve en la necesidad de llamar la atención de sus hombres, incitarlos a luchar valientemente y hacerlos desistir de sus deseos de volver a casa les dice:

Pero ahora lo mismo que si fuesen niños o viudas se lamentan entre ellos y quieren volver a sus casas.

(*Iliada*, II, 288 y s.)

o cuando Menelao se dirige a sus hombres en el canto VII de la *Iliada*:

y, afligiéndose en su ánimo, los abrumó con injurias:
-¡Ay de mí! Bravucones: aqueas, no aqueos sois todos.

(*Iliada*, VII, 95 y s.)

También en la *Odisea* hay una referencia al desgraciado final de Casandra, hija de Príamo y sacerdotisa inspirada por Apolo, cuando Agamenón narra a Ulises:

Y era horrible escuchar los gemidos de la hija de Príamo, de Casandra, a la que degollaba la cruel Clitemnestra sobre mí; y al querer con mis brazos cubrirla, de un tajo, con la espada arrancaron mi vida... (*Odisea*, XI, 182)

⁵ Jean-Pierre Vernant, 1983, *op. cit.*, p. 163:

...En contraste con el espacio libre del exterior —resplandeciente de sol y de luz durante el día, oscurecido por una opacidad angustiosa durante la noche— el espacio del hogar, femenino y sombreado, implica, en el claroscuro del hogar, seguridad, tranquilidad e incluso una milicie indigna del estado viril. Jenofonte podrá decir que si los artesanos son blandos de cuerpo y de alma cobarde, se debe a que su oficio les obliga a permanecer en el interior de las casas, a vivir en la sombra, cerca del fuego, como las mujeres (*Económica*, IV, 2).

La belleza

La belleza de la mujer, como el ideal estético que mueve al cantor, aparece en los poemas en epítetos que los aedos utilizaban en sus obras como recurso de mnemotecnía. Las diosas son caracterizadas como:

Hera, la de níveos brazos.
Afrodita, la que en sonreír se complace.
Atenea, la de claras pupilas.

Las mujeres mortales son:

Helena, la de hermosas mejillas.
Andrómaca, la de níveos brazos.
La discreta Penélope.
Criseida, la de bellas mejillas.
Briseida, la joven de suaves mejillas.

Las primeras referencias a las cualidades físicas de las mujeres en la *Iliada* se encuentran ya en el canto I, donde se hace referencia a Leto, la de hermosos cabellos (*Il.* I, 36). La blancura de los brazos que de continuo se atribuye a Hera, a Penélope, Andrómaca y a otras mujeres es una referencia al confinamiento. Obviamente, unos brazos níveos han sido poco expuestos al sol. Las mujeres que se mencionan en los cantos homéricos pertenecen a la aristocracia, salvo raras excepciones. La mujer noble se mueve casi con exclusividad dentro de su casa. La belleza de su piel tiene que ver con la poca exposición al sol y con su actividad doméstica en el interior de la casa. También induce a pensar en cierto recato y reclusión.

La descripción tan constante de las mejillas suaves se refiere a cierta edad de la mujer, en la que esta cualidad forma parte de la belleza; en una mujer de edad avanzada difícilmente se pueden encontrar estas mejillas. La edad es un condicionante para el concepto de belleza deseada en la mujer. Las mujeres por las que se lucha y a las que se quiere conquistar son jóvenes. Helena es un ejemplo. Es como una diosa eternamente joven; nunca hay una referencia a su edad, pero siempre se menciona su belleza. Cuando

la admiran los ancianos de Troya (*Iliada*, III, 156) o cuando, veinte años después, se compara su belleza con la de Artemisa (*Odisea*, IV, 122).

Los ojos también son descritos, principalmente los de Atenea: “un terrible fulgor alumbraba las claras pupilas” (*Iliada*, I, 200); cuando se describe a una de las siervas de Helena en Troya, también se hace referencia a sus ojos, “...y la de ojos grandes, Climena” (*Iliada* III, 144).

Ciertas partes del cuerpo de la mujer tienen preferencia sobre otras: “La joven de bella cintura” (*Iliada*, I, 429). En ocasiones, sobre todo cuando se trata de alguien como la diosa Afrodita, se conjugan para describirla varios atributos:

Pero cuando advirtió de la diosa el bellissimo cuello y los senos
graciosos y las refulgentes pupilas...

(*Iliada*, III, 395 y s.)

Asimismo, el pelo suelto o trenzado es un motivo de mención: “hoy que viene a mi casa la de magníficas trenzas” (*Iliada* XVIII, 406) dice Hefesto ante la visita inesperada de Tetis. En otro momento, al referirse a Circe, se habla también de sus “rizos bellísimos” (*Odisea*, X, 220); “...la diosa de hermosos cabellos”. También se menciona la totalidad del cuerpo de la mujer: “que en el cuerpo a una diosa era igual, Castianira la bella” (*Iliada*, VIII, 303). Cuando Odiseo es deslumbrado por la belleza de Nausica, le dice:

Yo te imploro, ¡oh, princesa! ¿Eres diosa o mortal? Si /eres una de las
diosas que habita el cielo anchuroso, Artemisa (150) te creería, la
nacida del máximo Zeus: son de ella tu belleza, tu talla, tu porte
gentil...

...Ser mortal como tú nunca he visto hasta aquí con mis /ojos (160)
ni mujer ni varón: el asombro me embarga al mirarte.

(*Odisea*, VI)

Nausica es la joven doncella hija del rey Alcino. Una vez más se pone de manifiesto el parámetro de la juventud y la belleza. También aparece en la *Odisea* cuando se narra cómo Atenea transforma a Odiseo en viejo para que no lo reconozcan.

Atenea... le tocó con su vara, de su cutis ajó la hermosura en sus miembros flexibles, desnudó su cabeza del blondo cabello y en torno todo el cuerpo cubrió con la piel de un anciano provector (430).

(*Odisea* XIII, 427 y s.)

En varios momentos se habla de la belleza sólo como uno de los complementos del ideal que se tiene de la mujer:

...pues era su esposa la hija primogénita de él, Hipodamia, a la cual adoraban tiernamente en palacio su padre y su madre augustísima porque se destacaba en belleza, destreza y talento entre las que contaban su edad, y por este motivo casó con el guerrero más noble de la vasta Troya.

(*Iliada*, XIII, 429 y s.)

La belleza es atributo de la mujer y premio del guerrero más noble. Se puede leer también que el guerrero más noble es premio para la mujer más bella. La belleza tiene un doble valor, es premiada y es ella misma un premio.

Ya al inicio de la *Iliada*, Agamenón reconoce que no sólo es cuestión de una belleza física. Las cualidades de una mujer tienen que estar equilibradas entre la belleza física y sus demás atributos. Hace una comparación entre su esposa legítima, Clitemnestra, y su cautiva, Criseida:

Porque yo por Criseida no quise admitir un rescate puesto que la deseo tener para siempre en mi casa, pues prefirióla yo a Clitemnestra, mi esposa legítima, ya que en nada es a ella inferior, ni en belleza, ni en gracia ni siquiera por su inteligencia ni por su destreza.

(*Iliada*, I, 110 y s.)

Por lo ya dicho anteriormente, no es difícil definir los conceptos de belleza y destreza si se conocen las funciones a las que podrían conducir: maternidad —en tanto la belleza es una manifestación de atracción sexual, en el contexto en que se describe— y trabajo. Pero el concepto ideal de inteligencia o talento, en una mujer, es casi inasible. Nunca se describe muy bien en qué radica el talento, como no sea en hilar, bordar, quizás callar, o preservar el

honor como en el caso en que Nausica le ruega a Odiseo que no la acompañe, para evitar la maledicencia.

De todas las diosas, Afrodita representa mejor la idea excelsa de la belleza y también la idea de la femineidad. Es una diosa, por tanto, no hecha para el combate; los hombres pueden incluso vencerla y hierirla porque es una diosa débil:

...Mas él perseguía con cruel bronce a Cipris, conociendo que era una deidad débil, no una de aquellas diosas que imperan en los combates que el hombre mantiene, como Atenea, o bien Enio, la que las ciudades arrastra.

(*Iliada*, V, 329 y s.)

Efectivamente, Afrodita o Cipris fue herida por Diómedes, “el héroe de grito potente”, y más tarde, después de ser tiernamente cuidada por Dione, su padre Zeus le recuerda:

—Hija, a ti no te han sido asignadas acciones guerreras; por lo tanto, conságrate a dulces tareas del lecho.

(*Iliada*, V, 428 y s.)

La belleza de Afrodita y su debilidad e incapacidad para pelear están íntimamente ligadas. La diosa del amor, la mujer bella por excelencia, es débil. *El tipo ideal de mujer bella es la que tampoco puede responder a una agresión. Ella acepta pasivamente su cosificación. La belleza asociada a ciertas partes del cuerpo de una mujer es temporal y está vinculada a la apariencia.*

La castidad

La virginidad, como enunciado predicativo está presente dentro del discurso de lo femenino, porque mediante ella se aprecia el valor de una mujer. La mujer vale para el hombre en cuanto que puede ser exclusivamente la madre de sus hijos. La virginidad se mantiene hasta que la joven es entregada a su futuro marido. Ésta es la *prueba de propiedad* absoluta de los productos que de aquel vientre salgan.

Por eso se menciona mucho más a menudo la virginidad de las jóvenes que son hijas de señores poderosos. Si son esclavas, cautivas de guerra o siervas, no se señala con tanto énfasis el hecho de que sean doncellas o no, a excepción del caso muy particular de Euriclea, la esclava que cuida a Ulises y que, habiendo sido comprada como esclava por Laertes, éste “nunca con la esclava se unió”. (*Odisea*, I, 433).

Sin embargo, la virginidad de Nausica, la hija del rey Alcinoos, está referida una y otra vez en el canto VI de la *Odisea*:

...poco tiempo serás ya *doncella*, que en el pueblo feacio de que eres nacida no hay joven noble y de pro que no trate de hacerte su esposa (35)

Montó la *doncella* en el carro... (78)

...tirando los velos el cantar inicióles Nausica de *cándidos brazos*. (101)

...de sus siervas brillando en mitad, *la inviolada doncella*. (109)

Aquí la referencia a la virginidad de Nausica es directa. La palabra “inviolada” remite a la posibilidad de la utilización de la violencia y la fuerza contra las mujeres. La virginidad debe cuidarse, porque de continuo es amenazada. Establecer dentro del discurso que ésta no se ha perdido es una forma de reconocer el “valor de la mujer”.

Cuando Odiseo se encuentra con ella se vuelve a mencionar su virginidad; el poema destaca la discreta distancia que mantiene Odiseo: “No fuese que al cogerse a sus pies se irritase con él la doncella” (*Odisea*, VI, 147).

La relación de Nausica y Odiseo es muy singular. Se admiran mutuamente, pero es meramente amistad, y el sexo aparece sublimado. Así, cuando Odiseo se despide, dice:

y que, vuelto a mi hogar, goce yo de la luz del regreso. Cada día en mi casa te habré de invocar como a diosa y por siempre jamás, que tú, hija, me diste la vida.

(*Odisea*, VIII, 467 y s.)

En la *Iliada*, el valor de la virginidad se menciona de forma directa:

Los mancebos y vírgenes por las que dan muchos bueyes, de las manos cogidos danzaban y se divertían: ellas iban vestidas con telas sutiles de lino; y ellos túnicas muy bien tejidas brillantes de aceite; muy hermosas guirnaldas ceñían las frentes de aquellas, dagas de oro y tahalíes de plata llevaban los jóvenes;

(*Iliada*, XVIII, 566 y s.)

Estas imágenes idílicas en el escudo y en las armas que Hefesto fabrica para Aquiles dan una descripción certera de los atuendos y de las ideas que nos presenta el discurso descriptivo y prescriptivo de la *Iliada* sobre las prendas que acentúan la fragilidad de las mujeres y la fuerza y energía de los hombres. La virginidad tiene un valor socialmente reconocido a través de la institución del matrimonio; este contrato consolida el vínculo, como se verá más adelante.

Paralela a la virginidad se encuentra la castidad, cualidad que se espera de la mujer casada. La misma Hera, en una disputa con Apolo sobre la suerte de los teucros, la menciona:

¡Y a su pueblo ahora tú favoreces, en vez de juntarte con nosotros y hacer que ya todos los teucros perezcan duramente y con ellos sus hijos y castas esposas!

(*Iliada*, XXI, 456 y s.)

Volvemos a encontrar las implicaciones del contacto sexual y el “valor de las mujeres” en el canto XIX de la *Iliada*, cuando Odiseo pide a Aquiles que Agamenón jure que no ha tocado sexualmente a Briseida:

Y que jure de pie entre los hombres argivos que nunca subió al lecho en que yace y jamás se ha acostado con ella como suele ocurrir, oh, rey, entre mujeres y hombres

(*Iliada*, XIX, 172 y s.)

y así Agamenón contesta:

Zeus primero sea testigo, el más alto y más grande...

De que nunca en la joven Briseida yo puse la mano
ni para ir a su lecho ni para otra cosa cualquiera.
Antes bien siempre intacta la tuve guardada en mi tienda.

(*Iliada*, XIX, 261 y s.)

En todo el hilo del discurso que habla de la virginidad, castidad, candidez, y propiamente del hecho de que una mujer sea o no doncella, se observan los otros elementos a los que estas concepciones están íntimamente unidas, como son: la debilidad, la dependencia, el confinamiento, el temor, el derecho del hombre a la propiedad exclusiva de los hijos, etc. Estos elementos tienen relación con el poseedor de la mujer. La mujer le pertenece como hija, esposa o madre a un rey o señor poderoso. De no ser así, por su juventud y belleza puede ser pretendida por otro.

Unido a esto, la fidelidad es obligatoria para la mujer, y en caso de duda se la puede poner a prueba, como a Penélope y a las otras siervas de Ulises:

Si en verdad has nacido de mí y es tu sangre mi sangre no le digas a nadie que Ulises está ya en sus casas; no lo sepa Laertes, tampoco el porquero, ninguno de los siervos de nuestra mansión ni Penélope misma; solamente tú y yo. Descubramos la mente que guardan las mujeres y a prueba pongamos también a los siervos

(*Odisea*, XVI, 300 y s.)

La mujer debe tener sólo un hombre y serle fiel. Los hombres, por el contrario, pueden tener varias mujeres, lo cual según el discurso, aceptan las mujeres; tal es el caso de Príamo, que, frente a Hécuba, su mujer, cuando intenta convencer a Héctor de que no luche contra Aquiles, habla de cómo ha perdido a todos sus hijos, incluso a los que no son de Hécuba:

Y a los dos hijos no veo ahora aquí: Licaón, Polidoro, entre todos los que en la ciudad consiguieron meterse. Los dio a luz Laotoe, una ilustre mujer entre todas. Si en la hueste están vivos, podremos con oro y con bronce rescatarlos, porque todavía en palacio tenemos;

Altes, su anciano padre, le dio una magnífica dote.⁶ Pero si ambos han muerto y están en la casa del Hades el dolor de su madre y el mío, que los engendramos, será grande...

(*Iliada*, XXII, 45 y s.)

*Virginidad, castidad, juventud y belleza son para la mujer valores significativos dentro del discurso. El hombre busca encontrar en una mujer esa exclusividad que le significará la posesión y la continuidad del patrimonio, hijos y prestigio social. Al describir la sociedad, el discurso diferenciado de los géneros señala, continuamente, esa posición asimétrica que existe entre lo masculino y lo femenino.*⁷

El Honor

Las mujeres y su castidad representan de alguna manera el “honor del hombre”.⁸ Sin duda, el honor es algo complejo. Se menciona

⁶ Sobre la dote, José Alsina, en una nota al pie de página en el canto XXII, p. 440 de la *Iliada*, dice: “La costumbre de dar una dote a las hijas no era usual en aquella sociedad, sino que lo corriente era la compra de la novia. En la *Iliada* sólo se habla de dote en este pasaje”.

⁷ Cuando se hace referencia a la asimetría en el discurso de los géneros se relaciona este término con una desigualdad en el tratamiento y valoración de las definiciones mismas. En el campo de la psicología, Luce Irigaray ha tratado esta situación del discurso en su libro *Ce Sexe qui n'en est pas un, op. cit.*, especialmente en el capítulo “Pouvoir du Discours Subordination du Féminin”, p. 65.

⁸ J. G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968 (traducido del inglés por J. M. García de la Mora. Título original de la edición inglesa: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, s.f.). Dentro de este libro, el ensayo de Julio Caro Baroja, “Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos”, analiza las varias acepciones del concepto. En lo referente al tema de este trabajo vale señalar las siguientes:

Honra y deshonor gravitan sobre la conciencia del individuo; fama e infamia, sobre la de la sociedad. Y en el individuo y en la sociedad influyen las ideas de vida y muerte civil y moral, así como las de bien y mal.

Pero las razones por las que un hombre o una mujer son honrados o no, tienen buena o mala fama, aparte de ser complejas resultan más variadas, según el derecho y la moral medievales que según el derecho y la moral de nuestros días. Distintas también, hasta cierto punto, de las que se daban en los siglos XVI y XVII. Vamos a procurar hacerlo ver, partiendo del mismo texto alfonsino y examinando luego las estructuras sociales, distintas, sobre las que

en la guerra como “la muerte honrosa por la patria” (*Iliada*, XV, 496); en otras ocasiones se asemeja a la dignidad del hombre (*Iliada*, V, 530 y s.), con su acceso incluso a los banquetes y al Ágora; también con sus posesiones y, por supuesto, con sus mujeres, esposas,

en diversas épocas actúan los conceptos de honra y deshonra, fama e infamia. Ya se ha visto cuál es la definición que da de la honra. Ocupémonos ahora de lo que dice respecto a la deshonra.

Dicen, pues, las Partidas que hay “enfamamientos” que nacen de hecho, como éstos:

- el ser hijo nacido fuera de casamiento;
- el que su padre haya dicho mal de uno en el testamento;
- el que lo malo haya sido por un rey o juez;
- el que lo haya dicho un hombre de bien;
- el reconocer haber robado, restituyendo tras sentencia.

Otros “enfamamientos” nacen de ley. Así:

- la infamia de la mujer hallada en adulterio;
- la de la que cohabita antes de un año al quedar viuda;
- la del padre que da en matrimonio a su hija antes del año de haber muerto su yerno (pp. 81 y 82).

Del mismo libro, del ensayo de Julian Pitt-Rivers “Honor y categoría social”, vale la pena citar lo que sobre el honor y la diferencia sexual dice, además de un cuadro muy indicativo para el idioma castellano.

Se notará que las cualidades éticamente neutrales que son exclusivamente honor o vergüenza son al mismo tiempo ingredientes necesarios de las cualidades, vinculadas a uno u otro sexo, que se valoran éticamente y equivalen a honor y vergüenza. Y es así porque derivan de cualidades naturales. Así el comedimiento es la base natural de la pureza sexual, y la masculinidad es la base natural de la autoridad y de la defensa del honor familiar. El ideal del hombre honorable se expresa con la palabra “hombría”. En la significación de esta palabra están incluidas a la vez vergüenza y masculinidad, pero como es también posible poseer masculinidad sin vergüenza, se coloca bajo el título de neutralidad ética. Masculinidad significa valentía o coraje, se emplee para fines morales o inmorales. Es un término que se oye constantemente entre el “pueblo”, y el concepto se expresa como la quintaesencia sexual física del macho (“cojones”). La noción contraria se expresa por medio del adjetivo “manso”, que significa también sumiso y castrado. Falto de la base fisiológica, no puede esperarse que el sexo débil tenga tal cualidad, y se le excluye de las exigencias del honor femenino. Por otra parte, el honor femenino no está enteramente falto de una base también fisiológica (aunque no se la exprese con la misma claridad lingüística), en cuanto la pureza sexual y el riesgo de que, si la mantiene, se ponga en duda su masculinidad; el mantenimiento de la pureza llega a significar para él, a despecho de las enseñanzas de la religión, una autoimpuesta sumisión = castración, y es, por lo tanto, excluido del

hijas, cualquiera que sea el caso. El prestigio, honor o dignidad de la familia se ejemplifica con el discurso que Nausica dirige a Ulises (*Odisea*, VI) cuando lo invita a la casa de sus padres y le pide que

concepto popular de honor masculino. Las cualidades naturales de potencia sexual o pureza y las cualidades morales asociadas con ellas proporcionan la trama conceptual en la que está construido el sistema.

Esta división de trabajo en los aspectos del honor corresponde, como el lector puede haber adivinado, a la división de papeles en el núcleo familiar. La familia delega la virtud expresada en la pureza sexual a las hembras, y el deber de defender la virtud femenina, a los varones. El honor de un hombre está, pues, implicado en la pureza sexual de su madre, esposa e hijas, y hermanas, y no en la suya propia. "La mujer honrada, la pierna quebrada y en casa", reza un dicho antiguo y todavía popular, indicando las dificultades con que se enfrenta el honor varonil en ese aspecto, porque una vez delegada la responsabilidad en esa materia, la mujer ve aliviada su propia responsabilidad. La fragilidad de las mujeres es el correlato inevitable de esa conceptualización, y tal noción no es, quizá, desagradable para el hombre, que puede ver en ella un aliento a sus esperanzas de conquistas sexuales. Así, una mujer honorable, nacida con el adecuado sentimiento de vergüenza, hace lo posible por evitar los contactos que pueden exponerla al deshonor; no puede esperarse que esa ambición tenga un gran éxito sin la ayuda de la autoridad del varón. Ese hecho justifica el uso que hace objeto de ridículo y oprobio al marido engañado, y no al adúltero; tal uso, mantenido en Europa meridional, se conoció también, en tiempos pasados, en Inglaterra y en toda Europa. (pp. 82 y 83.)

<i>Honor</i>	<i>Honor=Vergüenza</i>			<i>Vergüenza</i>	<i>Vergüenza= deshonor (es decir, desvergüenza)</i>
Éticamente neutral	Éticamente valorado			Éticamente neutral	Éticamente negativo
	Autoridad sobre la familia	Honestidad, lealtad, cuidado de la reputación	Pureza sexual, pudor	Recato, comedi-miento	
Masculinidad=hombria =deseo de procedencia				Discreción=timidez= aceptación de humillación	
Voluntad de defender la reputación y no admitir la humillación					No saber defender la reputación
Derivado de cualidades naturales	Derivado de la educación		Derivado de cualidades naturales		Derivado de la falta de cualidades naturales
Conducta apropiada al sexo femenina	Ambos sexos		Sexo femenino		Inapropiada para ambos sexos

no la acompañe en el carro porque la gente puede pensar mal. Ella debe cuidar su castidad y la apariencia.

Evitar quiero yo sus amargas hablillas, no sea que murmuren después, porque bien atrevidos son todos, y que alguno quizás más ruin encontrándonos diga:

¿Quién es ese extranjero tan alto y hermoso que sigue a Nausica y en dónde le halló? ¿Por ventura su esposo vendrá a ser? ¿Un marino infeliz que acogió de la nave?

De bien lejos será, pues aquí no tenemos vecinos.

¿O es acaso algún dios largamente implorado por ella que bajando del cielo tendrala consigo por siempre?

Mejor es si, poniéndose a ello, logró hallar marido de algún otro país, pues que tanto desprecia a los muchos y tan buenos feacios que aquí le pretenden de esposa”.

Estas cosas dirán y serán sus palabras oprobio para mí, que yo misma he de odiar a mujer que tal haga, que, teniendo aún en vida a sus padres y mal de su grado, con los hombres se mezcle sin rito de públicas bodas”.

(*Odisea*, VI, 275 y s.)

Nota: Todos los términos utilizados en este esquema son o expresiones del español del “pueblo” o resúmenes representativos de categorías reconocidas de conducta, expresadas en las valoraciones hechas por el pueblo en la vida diaria. “Hombria” es un ejemplo de lo primero; “cuidado de la reputación” deriva de juicios relativos a la “fama” o también al “qué dirán”. La pureza sexual femenina se expresa por “honra” o “vergüenza”. La implicación de honorabilidad o desvergüenza que se produce en tales juicios se pone claramente de manifiesto de muy diversos modos, incluidos los gestos. Hay todo un vocabulario establecido de gestos que se ajusta a los distintos significados; por ejemplo, para la “cara dura”, que es un modo de decir “desvergüenza”, deshonestidad en cuestión de dinero, homosexualidad, cuernos consentidos; o, desde luego, el gran gesto profanador llamado “corte de manga”, utilizado para deshonorar por completo a un hombre.

Sorprende encontrar en las “cualidades naturales” descritas por especialistas del siglo XX concepciones ideológicas muy similares a las que existían en la Grecia del siglo VI, a.C. Pero, a simple vista, el cuadro nos muestra que a la mujer le corresponde poco honor y mucha vergüenza y al hombre mucho honor y poca vergüenza.

Este discurso de Nausica indica cómo se prescribe, al interior del mismo, la conciencia que las mujeres jóvenes y vírgenes deben tener respecto a su actitud y al honor de su familia. Nausica es joven, bella, prudente y tiene talento. Es casta y se preocupa no sólo por serlo, sino también por parecerlo a los ojos de los demás. Nausica es el tipo ideal de mujer: uno de los parámetros de validez positiva del discurso de lo femenino es la aceptación del héroe. Odiseo mismo le dice que la invocará como a una diosa si llega a su casa. Qué mejor reconocimiento que el del héroe.

Cuando en la tierra de los muertos, Odiseo pregunta a su madre por su casa, su hijo, su padre y su mujer, dice:

¿por ventura
 en mi puesto de honor se mantienen aún o ha pasado
 a algún otro de allá sin que nadie ya piense en mi vuelta?
 De mi esposa refiere también: ¿qué proyecta, qué hace?
 ¿Sigue al lado del niño guardándolo todo fielmente o casó con algún
 hombre aqueo mejor que los otros?

(*Odisea*, XI, 175 y s.)

La contestación de la madre de Ulises es reconfortante para el héroe:

Bien de cierto que allí se conserva con alma paciente sin salir de tu casa: entre duelos se pasan sus noches y entre duelos sus días, con lágrimas siempre. Ninguno te ha quitado hasta ahora tu reino glorioso: tranquilo las haciendas gobierna Telémaco....

(*Odisea*, XI, 185 y s.)

El honor de Odiseo a veces se asocia a su lecho, a su esposa o a su reino en el canto IV, en la parte considerada la Telemaquia; cuando el hijo sale a buscar al padre y visita a Menelao, Telémaco se queja del modo en que los pretendientes hacen que se consuma su casa:

llena está de enemigos mi casa y, sin darse reposo, me degüellan
 ovejas y bueyes de pasos de rueda y a mi madre cortejan henchidos
 de orgullo insolente.

(*Odisea*, IV, 319 y s.)

La contestación de Menelao pone de relieve el significado para el hombre de los actos de los pretendientes:

Menelao, el de rubios cabellos, repuso con ira:

“¿Podrá ser? ¡Demasiado esforzado el varón cuyo lecho han querido ocupar cuando son ellos mismos tan viles!”

(*Odisea*, IV, 332 y s.)

De esta forma queda implícita en la respuesta que este sentido de la dignidad y del honor se dirige contra quienes intentan ofender a Odiseo. En ningún momento se piensa en la situación de Penélope, o en que sea ella la ofendida.

En el canto XX de la *Ilíada* se asume por las palabras que Aquiles dirige a Eneas, que el honor del rey pueden ser sus hijas:

¿Por qué Eneas así te adelantas a todos los hombres y me aguardas?
¿Acaso te incita a batirte tu ánimo esperando reinar sobre los cabaleros troyanos con el honor de Príamo?

(*Ilíada*, XX, 178 y s.)

La mujer y su sexualidad pertenecen al hombre. Ella forma parte del territorio de su “dueño y señor”, de su “hombría”. El hombre ratifica su virilidad al negar a la mujer su ser sexual.

La obediencia

La estructura jerárquica descrita por Homero tiene la configuración de una pirámide de autoridad, que no se puede invertir. En la cúspide se halla el Olimpo, con Zeus como vértice. De éste emanan las órdenes a Hera y a los demás dioses y diosas, quienes a su vez subyugan a los mortales. Ya en la base de la pirámide, los señores mandan a sus esposas y éstas a sus siervas.

En el discurso hay matices y un juego de poder. Zeus, el más grande de los dioses; impone su voluntad continuamente a todos, recordándoles su fuerza. (*Ilíada*, I, 544 y s.) Hera, hermana y esposa de Zeus, es quien con mayor frecuencia intenta actuar según sus propias convicciones, las que en ocasiones representan una volun-

tad opuesta a la de Zeus (*Iliada*, XIV, 153 y s.). Cuando Hera no logra sus propósitos y se siente vencida, reconoce su debilidad frente a Zeus: "... Nada conseguiré, mayor es tu poder que el mío" (*Iliada*, IV, 54 y s.); logra con este reconocimiento convencer a Zeus para que envíe a Atenea y haga "...que a los altivos aqueos los teucros ofendan, que ellos violen así los primeros lo que se juraron" (*Iliada*, IV, 70 y s.). En este caso excepcional Zeus acepta las propuestas de Hera. Muchas otras veces Hera tiene que bajar la cabeza y obedecer (*Iliada*, I, 568 y s.).

El poder de Hera es indirecto. Lo ejerce a través de artilugios, seducciones, engaños y mentiras; cuando es descubierta, cuando sus planes caen por tierra, vuelve a asumir su papel de subordinada y debe obedecer. Zeus se encarga de recordarle por qué debe hacerlo:

—Este engaño, maléfica Hera que enmienda no tienes, ha hecho que Héctor dejara la lucha y sus huestes huyeran.

Yo no sé si azotarte de modo que tú la primera seas en disfrutar en tu carne tu astucia funesta.

¿Que estuviste colgada en el aire olvidaste, y dos yunques a tus plantas tuviste, y las manos atadas con cuerdas irrompibles, de oro? Colgabas del éter en medio de las nubes. Y en el vasto Olimpo los dioses se airaron, pero no se acercaron ni te liberaron. Si hubiese a uno de ellos cogido, del pie, del umbral a la tierra moribundo lo hubiera lanzado.

(*Iliada*, XV, 14 y s.)

Después del recordatorio de Zeus, Hera no sólo está dispuesta a obedecer, sino incluso a llevar el mensaje de Zeus a todos los demás dioses y recordarles la obediencia que deben a Zeus Padre:

—Necios somos los que contra Zeus indignados estamos.

Acercarnos queremos a él, contenerlo por medio de palabras o de obras. Se sienta apartado, tenémosle sin cuidado, pues dice que a todos los dioses eternos sin disputa supera en la fuerza y en el poderío.

Sufrid, pues, las desgracias que quiera enviar a cada uno.

(*Iliada*, XV, 104 y s.)

La forma en que sucede en el discurso la descripción de la obediencia de las mujeres en general tiene menos matices y menos detalles que en los episodios de Zeus y Hera; los cuales sirven más bien para ejemplificar una actitud. Lo general y lo común es señalar que los hombres ordenan a las mujeres. Héctor ordena a las esposas de los guerreros que recen (*Iliada*, VI). Menelao, amo y señor de Helena, cuando es visitado por Telémaco, ordena:

sin tardar a su esposa y sus siervas mandó que aprestasen de su rica despensa el almuerzo en su sala...

(*Odisea*, XVI, 93 y s.)

La obediencia se impone por la fuerza del que manda y por la amenaza del castigo. Del discurso se desprenden las normas de comportamiento aceptadas y deseadas por los hombres para las mujeres.

La sumisión

Si por un lado la obediencia significa una acción inmediata ante una orden precisa, la sumisión, por otro, es un estado de la mujer, de un ser totalmente sometido a la autoridad.

La sumisión, como la obediencia, forma parte de la estrategia que, negando a la mujer, afirma al hombre. El objetivo es la supremacía de lo masculino sobre lo femenino. Un ejemplo de tal situación entre las diosas lo representa Tetis, cuando pide a Hefesto que le fabrique unas armas para su hijo Aquiles:

—¿Otra diosa hay, Hefesto, entre todas las diosas olímpicas que haya en su corazón soportado tantísimas penas y tan graves, como Zeus Cronión me ha enviado a mí sola?

De entre todas las ninfas del mar sólo a mí me unió a un hombre, a Peleo el Eácida, y *contra mis propios deseos*, toleré el lecho de quien se encuentra en su casa vencido por la triple vejez.

(*Iliada*, XVIII, 428 y s.)

Para la mujer no hay opciones: a pesar de sus propios deseos debe aceptar la voluntad del padre, del esposo, del hijo. Por su parte, el varón aprende desde su tierna juventud que la mujer está

para servirle. Atenea se lo comunica de forma muy clara a Telémaco:

Sabes qué corazón la mujer guarda dentro del pecho.

Lo que quiere es servir al hogar del que se casa con ella y no hay hijos primeros ni esposo que tuvo de virgen si él murió; no se acuerda o pregunta siquiera por ellos...

Vuelve pues, y pon todo lo tuyo en las manos de una servidora, la que mayor celo demuestre en servirte, hasta que las deidades te den una ilustre consorte.

(*Odisea*, XV, 20 y s.)

La mujer debe aceptar la autoridad del hombre –padre, esposo– aun contra los propios deseos. La sumisión es la realidad de la mujer, el someterse al derecho del hombre.

La resignación

La razón de la debilidad radica en la fuerza del otro. Cuando Zeus utiliza estas palabras para hablarle a su esposa, queda claro en el discurso que la razón es la fuerza.

—¡Hera! No esperes nunca saber los designios que tomo, pues difícil será para ti aun cuando seas mi esposa.

De lo que me convengas decir, ningún dios ni hombre alguno lo sabrá antes que tú lo conozcas; de cuanto yo quiera resolver, sin contar para nada con los inmortales nada has de preguntarme, ni aun pretender conocerlo.

Y Hera Augusta, la de ojos de utrera, repúsole al punto:

¡Qué palabras profieres, terrible Crónida! Hasta ahora nada te he preguntado ni nada saber he querido puesto que libremente te traes los manejos que quieres.

Pero mi corazón tiene miedo de que ahora hayas sido seducido por Tetis...

Y repúsole Zeus:

—¡Ah insensata! Tú siempre sospechas y nada te oculto...

Pero siéntate y cállate ya y mis palabras acata.

No sea que no te valgan los dioses que tiene el Olimpo si me acerco y encima te ponga mis manos invictas.

(*Iliada*, I, 560 y s.)

Como se ha visto con anterioridad, Hera reconoce la razón de la fuerza y sabe que debe obedecer porque teme. Ante esta situación, Hera acepta su papel de débil, actitud reforzada por su propio hijo Hefesto.

Sufre, ¡Oh, madre!, sopórtalo todo aunque estés afligida que a ti, a quien tanto quiero, no vean zaherirla mis ojos sin que pueda a pesar de mi pena prestarte mi ayuda.

(*Iliada*, I, 585 y s.)

Hera acepta su debilidad frente a su hermano y esposo. Se somete y calla, convencida también por su propio hijo de que es lo mejor para ella. No hay opción, según este discurso, para la débil.

Diómedes hiere a la diosa Afrodita en un campo de batalla, y cuando se refugia en el regazo de su madre escucha estas palabras:

Hija mía, soporta el dolor y resígnate a ello; nos ofenden los hombres y todos nos hacen daño.

(*Iliada*, V, 381 y s.)

¿Será esto válido para todos los dioses? No es posible imaginar a Zeus, a Poseidón o al propio Hades soportar heridas o insultos de viles mortales. Al menos, no sin que éstos paguen un precio muy alto por su agresión.

Entre las mujeres mortales, el mayor ejemplo de resignación es el discurso de Briseida en la *Iliada*. Ella es la cautiva por la que luchan Aquiles y Agamenón en el canto I: cuando Patroclo muere, ella llora por él y hace un recuento de su situación:

¡Oh, Patroclo! ¡Tan caro para el corazón de esta mísera!, y te encuentro ya muerto al volver, ¡oh, señor de los hombres! vivo estabas aún cuando yo partí de la tienda.

¡De qué modo una pena tras otra me están persiguiendo!

El esposo al que habíanme dado mi padre y mi madre lo mató, al pie del muro de nuestra ciudad una lanza, y también tres hermanos

nacidos de mi misma madre.

Pero tú, cuando el rápido Aquiles mató a mi marido y la villa de Mines divino tomó, me impediste que llorara, pues me prometiste que Aquiles divino iba a hacerme su esposa y llevarme en las naves a Ptía y con los mirmidones tendría el banquete de bodas.

Muerto te he de llorar siempre. Fuiste muy bueno conmigo.

Así dijo llorando, y con ella lloraban las otras mujeres a sobre haz por Patroclo, más en realidad por sus males.

(*Ilíada*, XIX, 287 y s.)

El discurso de Briseida manifiesta, en un grado extremo, la situación de guerra y la relación de la mujer con ese entorno hostil y con los hombres. Respecto a estos últimos, depende totalmente de ellos; en primer lugar de su padre, luego de su esposo, de sus hermanos, tíos, primos, o cualquier varón de la familia en último extremo. Sin ellos, su desamparo es total; por eso debe resignarse a encontrar la protección de quien esté dispuesto a ofrecérsela, aun contra sus deseos.

Sí; la historia de Briseida señala que pasa de las manos o dominio del padre al del marido, y cuando éste es muerto en combate, queda bajo el mando de aquél que ha matado a su marido y que la hará su esposa. Es cierto que para los griegos la voluntad de los dioses tenía la última palabra. No eran los hombres responsables de sus actos; todo lo bueno o lo malo que les acontecía era voluntad de los dioses. Sin embargo, en la propia *Ilíada*, Menelao (*Ilíada*, XVII, 643 y s.) increpa a Zeus y le reprocha que esté ayudando a los teucros, y, aunque dispuesto a acatar sus últimos deseos, es capaz de provocar a Zeus y hacerlo cambiar de parecer. Diómedes también invoca a Atenea (*Ilíada*, V, 115 y s.) y es escuchado. No obstante, las calamidades que suceden a las mujeres no las cuestionan ellas mismas, ni se invoca a ningún dios o diosa para que las proteja.

El discurso de lo femenino es de aceptación y resignación. Aparecen diosas y hembras frente a la fatalidad de su destino de mujeres, y lo aceptan. Se resignan a su suerte de sólo ser madres y, en el peor de los casos, botín de guerra.

El temor

Otra manifestación del discurso de lo femenino, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, es el temor o miedo, “que hace huir o rehusar las cosas dañosas”. Aparece en las diosas del Olimpo y en las mortales de la tierra, en numerosas ocasiones. Una de ellas ocurre después de que Zeus ha vociferado contra Hera y la ha amenazado con ponerle las manos “invictas” encima. (*Iliada*, I, 566.)

Hera, la augusta, la de ojos de utrera, asustóse y, con el corazón encogido, sentóse en silencio.

(*Iliada*, I, 551 y s.)

En este discurso, las diosas también sienten miedo. Cuando, en la *Odisea*, Ulises se apresura a rescatar a sus compañeros de la cueva de Circe, Mercurio lo aconseja:

Cuando Circe te mande correr manejando su vara fuerte y larga, tú saca del flanco tu agudo cuchillo y le saltas encima, a tu vez, como ansiando su muerte.

Al momento verás que asustada te invita a que yazgas a su lado: no habrás de rehusar aquel lecho divino.

(*Odisea*, X, 293 y s.)

Se describen, en la *Iliada* y en la *Odisea* dos tipos de miedo; el que sufren directamente las mujeres por su posición frente a los hombres y el que los hombres pueden sentir en el campo de batalla frente a la muerte, en última instancia algo superior a sus fuerzas. Dentro del mismo discurso, este miedo es señalado como cobardía, y se le asocia de inmediato, en forma ofensiva, con la debilidad de las mujeres. Un ejemplo es lo que les dice el Atrida a sus hombres en el campo de batalla:

—¡Compañeros, sed hombres, mostrad corazones sin miedo y afrentaos si sentís cobardía en el duro combate!

(*Iliada*, V, 529 y s.)

Aquí, la alusión a las mujeres y sus miedos está implícita por oposición. Hay momentos en que la actitud cobarde o el miedo se

mencionan explícitamente como propios de una mujer. Menelao abruma con injurias a sus tropas diciéndoles: “—¡Ay de mí! Bravucos; *aqueas, no aqueos sós todos*”. (*Iliada*, VII, 96 y s.) o más adelante, cuando Héctor, en el campo de batalla, grita al hijo de Tideo:

—¡Ah, Tidida! Los dánaos de raudos corceles te daban preferencia al sentarte, manjares y copas de vino, y hoy te despreciarán porque en una mujer te has cambiado.

¡Vete tímida moza!...

(*Iliada*, VIII, 161 y s.)

El miedo de Penélope por la incertidumbre sobre la suerte de Telémaco, su hijo, cuando salió de casa sin su permiso a buscar a su padre, ya no es el miedo por lo que le puede suceder a sí misma, sino también el de todos los peligros que acechan al hijo al exterior de la casa (*Odisea*, 790-800). Se manifiesta el temor de la madre por el hijo y la pasividad a que se ve reducida por ser mujer. Debe esperar, pues no puede salir a buscarlo. Atenea tranquiliza a Penélope:

Ten valor y no sumas del todo en temores tu alma.

Un gran guía dirige sus rutas, aquel cuyo auxilio los demás solicitan también porque pueden otorgarlo: es la diosa Atenea; movida a piedad de tus males me ha enviado hasta ti con aquella razón que has oído.

(*Odisea*, IV, 825 y s.)

El temor de las mujeres frente a las distintas formas de violencia en que ven involucrados a los hombres queda muy bien descrito en el personaje de Andrómaca:

Héctor, ya que nos mandas decir la verdad, no se ha ido a ver a tus cuñadas o hermanas de peplos hermosos, ni fue al templo de Atenea en el cual las troyanas de bellas trenzas ya se han reunido a aplacar a la diosa terrible, sino que fue a la torre grandiosa de Ilión, porque supo que los teucros perdían y fuerte era el ímpetu aqueo.

Como loca anhelante, se fue a la muralla corriendo y con ella marchó la nodriza que el niño llevaba.

(*Iliada*, VI, 381 y s.)

Andrómaca teme porque sabe que, como ha perdido a su padre y a su madre, es posible que pierda a su marido y al padre de su hijo.

—¡Desgraciado! Te habrá de perder tu valor. No te apiadas de tu hijo tan tierno y tampoco de mí, ¡oh, desdichada!, viuda pronto porque los aqueos te habrán de dar muerte, porque todos caerán sobre ti y preferible sería para mí descender a la tierra, pues si te murieras no tendría consuelo jamás, sino sólo pesares, puesto que se murieron mi padre y mi madre augustísima.

Que ya Aquiles divino ha quitado la vida a mi padre al tomar la ciudad populosa del pueblo cilicio, Tebas la de altas puertas, en donde dio al rey Etión muerte.

(*Ilíada*, VI, 407 y s.)

Ante la violencia que la rodea, Andrómaca, precisamente por formar parte de una sociedad donde la mujer no tiene prestigio por sí misma, trata de convencer a Héctor de que deje la guerra, de que no muera.

Héctor, tú eres ahora mi padre y mi madre augustísima y mi hermano también; eres tú mi marido florido.

Ten piedad de nosotros y quédate aquí en esta torre; no me dejes sin padre a tu hijo y viuda a tu esposa.

(*Ilíada*, VI, 427 y s.)

El temor de Andrómaca se basa en la experiencia que ha vivido. Por las apreciaciones de Héctor y de Andrómaca se infiere que el valor de la vida tiene un significado para los hombres y otro para las mujeres.

El valor de los hombres en el campo de batalla y el temor de las mujeres frente a la muerte son actitudes que caracterizan lo masculino y lo femenino. Se puede decir que la mujer se sitúa contra la violencia y a favor de la vida. En la narración de los cantos homéricos, esta actitud no es digna de los hombres. El no temer a la muerte propia o de otros es el valor positivo. El temor de la mujer es negativo.

El pudor

El pudor o la vergüenza es una conducta prescrita para todo aquello relacionado con el cuerpo, especialmente para las reacciones o actitudes que no se conformen a las normas de la femineidad. También se relaciona con el miedo, y por tanto con la debilidad.

Detrás de la idea de pudor subyace que el cuerpo no es digno, que puede ocasionar trastornos y provocar apetitos a los demás. Está prohibido describir algunas partes del cuerpo de las mujeres, y debe ocultarse lo que se relacione con ellas.

El pudor, en el discurso de lo femenino de la *Iliada* y la *Odisea*, es una forma de esconder algo. En las mujeres, lo que se esconde es lo que se relaciona con el cuerpo y con el sexo. Tal es la actitud de Nausica frente a su padre cuando, al pedirle permiso para ir a lavar su ropa al río, no le quiere hablar de su boda:

...reparo le dio de nombrar a su padre la sazón de sus bodas, mas él, bien al tanto...

(*Odisea*, VI, 66 y s.)

o en la versión castellana de Gutiérrez Alsina:

Y delante del padre no habló de sus nupcias floridas, pues le daba vergüenza, mas él comprendió y le repuso:

(*Odisea*, VI)

La mujer sin recato hacia su cuerpo, su actitud o su lengua, la que no se somete a la norma, puede ser llamada impúdica. Así, Poseidón responde enojado a Hera:

—¿Qué palabras dijiste, Hera, la de la lengua imprudente?
No quisiera que los demás dioses lucháramos contra
Zeus Cronión porque a todos nosotros en mucho aventaja.

(*Iliada*, VIII, 209 y s.)

o cuando la misma Hera dirige a Artemisa estas palabras:

—¿Cómo, impúdica perra, te atreves conmigo a enfrentarte?
Muy difícil será que resistas mi gran fortaleza, a pesar de tu arco y de que Zeus te hiciera entre todas las mujeres leona y te deje matar a quien quieras.

(*Ilíada*, XXI, 481 y s.)

El peor insulto destinado a una mujer es precisamente llamarla “impúdica”, como para un hombre es llamarle “cobardo” o “miedoso”. El pudor es también la vergüenza por los demás. Es decir, la vergüenza de la mujer que se puede ver reflejada en una situación incómoda; por eso, cuando Hefesto logra capturar a su esposa infiel, Afrodita, con su amante Ares, invita a todos los dioses a ver la ridícula escena: “...sólo a las diosas retuvo el pudor en sus casas” (*Odisea*, VIII, 324); o, en la versión de Gutiérrez Alsina: “por pudor femenino las diosas quedáronse en casa”. (*Odisea*, VIII).

Los dioses varones que asistieron a la escena incluso comentaron que no les molestaría estar en el lugar de Ares. Dentro del discurso se aprecian así dos actitudes opuestas respecto al sexo y a la relación que con él se puede tener. Sin embargo, en una escena se narra el pudor de Odiseo, cuando, después de encontrarse con Nausica y sus servidoras, va a tomar un baño:

Apartaos, muchachas, allá, porque yo por mí mismo quitaré la salumbre que cubre mis hombros y grasa a mis miembros daré, largo tiempo privados de unciones; de otro modo no me he de bañar, que me da gran vergüenza desnudarme ante tales muchachas de lindos tocados.

(*Odisea*, VI, 218 y s.)

o, en la versión de Gutiérrez:

No podré ante vosotras bañarme; me causa vergüenza ir desnudo ante bellas muchachas de crespos cabellos.

(*Odisea*, VI)

La situación de Odiseo aquí es bastante precaria; ha naufragado y fue arrojado por el mar a una playa en donde despierta rodeado de mujeres. Es posible que su posición minoritaria y de desamparo le haga tener vergüenza, aun siendo hombre. Quien es

poderoso no necesita ser púdico; quien está en desventaja y necesita protección es púdico.

En el discurso de lo femenino, el ejercicio del pudor es prescrito por el enunciante o narrador. Una vez aceptado como norma, se convierte en la estrategia defensiva de la debilidad. El pudor así concebido es una forma de ocultar lo que se es.

Los engaños y las mentiras

El ocultamiento de la verdad se presenta, en el discurso de lo femenino de la *Iliada* y la *Odisea*, tanto en el ámbito de los inmortales como en el de los mortales. En el ámbito de los dioses aparece como la táctica que utiliza Hera para vengarse de los engaños de Zeus, su esposo, con ardidés, mentiras y engaños creados por ella misma. Así narra Agamenón en el canto XIX de la *Iliada*:

Hija augusta es de Zeus el Error pernicioso, y a todos tan funesta; sus pies delicados no posa en el suelo, pero sí en la cabeza del hombre y gran daño le hace y lo mismo aprisiona en sus redes a uno que a otro. Para Zeus fue funesta una vez, y eso que él es tenido por el más poderoso de todos los hombres y dioses, *puesto que, y a pesar de ser una mujer, Hera pudo* engañarlo ese día en que Alcmena a Heracles robusto a alumbrar iba en Tebas, la villa de hermosas murallas.

Porque aquél, ufanándose, dijo ante todos los dioses:

“Oídme, dioses y diosas, de modo que pueda contaros lo que mi corazón ahora mismo ha dictado a mi pecho.

Hoy Ilitia, que el parto preside, pondrá a luz un niño destinado a reinar sobre todo vecino, y su raza es la de los mortales a quienes mi sangre ha engendrado”.

Y Hera augusta, *con pérfida astucia*, le habló de este modo:

“Mentiras, porque no mantendrás todo esto que ha dicho.

Vamos, júrame, dios del Olimpo solemne, que el niño destinado a reinar sobre todo vecino, ha de serlo el que hoy caiga entre los pies de una mujer, y su raza es la de los mortales a quienes tu sangre ha engendrado”.

(*Iliada*, XIX, 91 y s.)

El Error es una diosa mujer, la delicadeza de sus pies es parte de su femineidad. Esta es la diosa de las equivocaciones y tiene la

fuerza del engaño, *de parecer lo que no es*, por tanto, de ser la personificación de la mentira. La mentira es un instrumento que utilizan las mujeres para engañar a los hombres. La mentira puede ser explícita o implícita; esta última utiliza Hera, que, “pese a ser mujer”, engaña al propio Zeus, “al más poderoso”, “al más grande”, a la figura más importante del Olimpo.

La infidelidad de Zeus es la causa del engaño de Hera. Al acostarse con Alcmena, el Cronida engaña a dos mujeres: a su esposa Hera al yacer con otra mujer, y a la propia Alcmena por hacerle creer que es su marido.⁹ Sin embargo, Agamenón, cuando describe la escena, califica la actitud de Hera como “pérfida astucia”. Es decir, Hera traicionó a Zeus, le ha sido desleal, cuando lo único que quiso el dios de dioses es que el fruto de su infidelidad reine sobre todos sus vecinos.

Zeus, que no había advertido sus pérfidas artes, prestó el gran juramento que fue para él tan funesto.

Hera entonces de un salto dejó del Olimpo la cumbre y veloz se fue hacia Argos de Acaya, allí donde vivía la ilustrísima esposa de Esténelo, hijo de Perseo, y como ésta encontrábase encinta, más de siete meses, le sacó a luz el niño a pesar de los meses restantes, demoró a Alcmena el parto e impidió a las Ilitias su obra.

Y al instante a decírsele fue a Zeus, el hijo de Cronos:

Fulminante Zeus padre, he venido a contarte una nueva; ya ha nacido el excelso varón, el rey de los argivos:

Euristeo; es el hijo de Esténelo, hijo de Perseo, de tu raza y muy digno

⁹ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981 (1ª ed., Labor, 1965) (traducción del francés al castellano de Francisco Payarols. Título original de la edición francesa: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, París, 1951).

Alcmena... esposa de Anfitríon y madre de Heracles. Pertenece a la raza de Perseo. De notable belleza, había sido unida a Anfitríon, pero sin concederle el derecho de consumar el matrimonio hasta que éste hubiese ejecutado cierta venganza. Vivió con él en el destierro en Tebas. Anfitríon partió para una expedición guerrera contra los telebeos, y en el momento de su regreso, Zeus se unió con su joven esposa. Para lograr sus fines, el dios había adoptado la figura de Anfitríon, pues conocía la virtud de Alcmena. Según cierta tradición Zeus hizo que su noche nupcial se prolongara por espacio de tres días completos, a cuyo efecto dio orden al sol de no salir hasta que hubiese transcurrido todo aquel tiempo (p. 20).

de ser soberano de aquéllos.

Irritado, *al Error agarró por las trenzas brillantes* y prestó entonces un juramento solemne, diciendo que jamás el Error volvería a pisar el Olimpo ni los cielos cubiertos de estrellas, pues es tan funesto.

La volteó con la mano y después la arrojó de los cielos, y el Error cayó sobre los campos labrados del hombre.

Y por ella gimió siempre que contemplaba a su hijo al que había Euristeo agobiado con duros trabajos.

(*Iliada*, XIX, 112 y s.)

El Error, esa hija de Zeus, es una mujer funesta y por tal motivo es lanzada “sobre los campos labrados del hombre” como un mal que los perseguirá. “Zeus agarra al Error por las trenzas brillantes”. El pelo largo y trenzado de la mujer se vuelve así simbólicamente un medio más para apresarla y someterla. Sin embargo, este engaño de Hera parte de sus celos por un previo engaño de Zeus, del cual hay varias leyendas.¹⁰

Finalmente, a Zeus lo engañan dos mujeres: el Error y la propia Hera. Se desprende del discurso que la traición en las relaciones entre hombres y mujeres sólo se concibe como tal cuando los hombres son engañados por las mujeres, no a la inversa. De esta forma se manifiesta la asimetría en el discurso sexuado y en sus categorías de veredicto. El ejemplo que salta a la vista es muy claro: Zeus también había engañado a Hera, por lo cual Alcmena iba a parir un hijo suyo; sin embargo, el calificativo de “pérfido” no describe a Zeus. Según este discurso, en las relaciones entre esposos sólo la mujer es desleal.

Los ardides de Hera son subterfugios que escapan al propio Zeus, quien una y otra vez cae en sus redes. Es un juego de poder en el que la mujer, representada por la diosa Hera, se esconde, se adorna, se perfuma para seducir, engañar y finalmente dormir a Zeus, el hombre dios.

¹⁰ Pierre Grimal, *op. cit.*

Hera es la protectora de las mujeres casadas. Se la representa como mujer celosa, violenta y vengativa. A menudo se irrita contra Zeus, cuyas infidelidades significan para ella otros tantos insultos. Persigue con su odio no sólo a las amantes de Zeus, sino incluso a los hijos que han tenido del dios (p. 238).

En otra ocasión, Zeus, para complacer a Tetis, apoya a los troyanos. Hera desea que sean los aqueos quienes ganen la guerra. Para lograr sus propósitos, Hera utiliza la estrategia del engaño. Su táctica es la seducción, y para llevarla a cabo se embellece:

Hera, la de áureo trono que estaba mirando de lo alto del Olimpo, en seguida advirtió que a través del combate donde el hombre la gloria consigue afanábase ahora su cuñado y su hermano, y sintió el corazón jubiloso, pero vio a Zeus sentado en la más alta cumbre del Ida, la de innumerables fuentes, y a su corazón se hizo odioso.

La augustísima Hera, la de ojos de utrera, pensaba de qué modo engañar a Zeus, el portador de la égida.

Pensó que la mejor solución de todo ello sería ataviarse muy bien y partir al momento hacia el Ida por sí, herido de amor, él quería yacer a su lado y ella entonces lograba verter dulce y plácido sueño en sus párpados como también en su mente prudente.

(Ilíada, XIV, 153 y s.)

Una vez concebida la estrategia, todas las armas posibles de seducción que existan en el Olimpo formarán parte de su táctica de ataque:

Después con ambrosía lavó de su cuerpo bellissimo toda mancha y lo ungió luego con un aceite muy graso, muy suave y divino, y con una fragancia tan grande que, al moverlo en la casa de Zeus, la de umbrales de bronce difundíase en toda la tierra y por todos los cielos. Ella ungió su bellissimo cuerpo y su pelo compuso con las manos, peinándolo en trenzas lustrosas y bellas y divinas, que desde la frente inmortal descendían.

Envolvióse después en el manto divino, adornado con distintos bordados que había labrado Atenea y después con un broche de oro ajustólo a su pecho.

Se ajustó un ceñidor adornado con cien grandes borlas, y de las perforadas orejas colgó unos pendientes de tres piedras preciosas como ojos de encanto infinito.

Y la diosa divina cubrióse después con un velo bello y nuevo y lo mismo que el sol relucía en blancura y los nítidos pies se calzó con hermosas sandalias.

(Ilíada, XIV, 167 y s.)

Queda muy bien descrita la premeditación con que Hera se arregla para la contienda que tendrá con Zeus. Finge inocencia, ella sola sabe los objetivos que persigue al “herir de amor” a Zeus, quien no la puede resistir. Esta seducción premeditada, y descrita con todos los detalles como una batalla, confirma algunos modos de ser que se atribuyen a la mujer.

Y cuando hubo ataviado su cuerpo con estos adornos, de la estancia salió y a Afrodita llamó luego aparte de los dioses y habló después de esta manera diciendo:

—¿Harás, hija querida, las cosas que quiero decirte?

¿No te habrás de negar irritada en el fondo de tu ánimo, puesto que yo protejo a los dánaos y tú a los troyanos?

Y repuso Afrodita, la hija de Zeus, de este modo:

—Hera, diosa augustísima, hija del gran Cronos, dime qué deseas, pues mi corazón a efectuarlo me impulsa, si es que puedo yo hacerlo y también si resulta posible.

Y Hera Augusta repúsole entonces muy pérfidamente

—Dame amor y deseo, las cosas con que a todos rindes: a los dioses sin muerte y también a los hombres mortales.

(*Ilíada*, XIV, 136 y s.)

Y, por supuesto, Afrodita no se puede negar ante esta petición:

Ni posible, ni aun conveniente es negarte estas cosas, ya que duermes en brazos de Zeus, el que todo lo puede.

Dijo así, y desató de su pecho su cinto bordado de variada labor, que encerraba en él tantos encantos: el amor, el deseo, la charla amorosa, el lenguaje seductor, que a los hombres más sabios perder hace el juicio.

(*Ilíada*, XIV, 211 y s.)

Hera miente a Afrodita al decirle para qué quiere sus dones; más tarde, se lanza a convencer al Sueño, hermano de la muerte, para que duerma a Zeus. De hecho, Hera soborna al Sueño al ofrecerle a una joven Gracia “de quien deseoso a diario te muestras”. Hera engaña al Sueño, miente y perjura, hasta que finalmente obtiene lo que quiere con engaños, mentiras y argucias. Todos estos son los pasos previos a su objetivo final, seducir a Zeus. Después de lograrlo, lo duerme, y así permite que los aqueos respiren un poco en la

batalla, que obtengan algunas ventajas. Toda esta actitud de Hera, que se puede calificar como la puesta en marcha de un plan de seducción con fines distintos de los sentimientos que involucra el amor, da una dimensión de falsedad al discurso de lo femenino. Es decir, en la dimensión de falsedad del discurso de lo femenino, aparecen pormenorizadas las armas que utilizan las mujeres en su lucha por alcanzar un objetivo determinado, que puede ser el deseo de poder.¹¹ La dulzura, los aromas, el deseo amoroso, la seducción “que a los hombres más sabios hace perder el juicio”; cosas, en fin, que halagan los sentidos y esconden la malevolencia de las mujeres, el engaño, la mentira, y hacen caer en el error a quien las cree.

En el espacio de los seres mortales también se dan las mentiras, errores y engaños. Penélope se ve obligada a mentir a los pretendientes por encontrarse en una situación de debilidad al “ser una mujer sin hombre”. Cuando Odiseo pregunta por ella a Atenea, ésta le responde:

Pero ella, que en su ánimo anhela que vuelvas a casa, da esperanzas a todos y a todos les hace promesas, enviando mensajes, mas piensa otras cosas su espíritu.

(*Odisea*, XIII, 379 y s.)

Las mentiras y engaños de Penélope son claramente el único medio que tiene para evadir el acoso de los pretendientes. No logra con ellos derrotar al adversario, sino solamente ganar tiempo para que su esposo regrese y con su sola presencia le devuelva su integridad. La mentira es aquí un escudo de la debilidad.

Odiseo, que en muchas ocasiones se presenta como un ser “femenino” debido a sus infortunados viajes, también está obligado a mentir: es, de hecho, un maestro del engaño.

Muy astuto y falaz ha de ser quien te lleve ventaja en ardidés, aun cuando dios sea el que salga a tu encuentro.

Temerario y artero, incansable en ardidés, ¿no puedes ni siquiera en

¹¹ Adrienne Rich, *op. cit.* “Mujeres y honor: algunas notas sobre el mentir”, 1983. Ofrece una versión moderna sobre el uso de la mentira en el discurso de lo femenino.

tu patria dar fin a tamañas mentiras ni a los falsos relatos que siempre han sido tu gozo?

(*Odisea*, XIII, 291 y s.)

Queda claro que no son mentiras de un débil, sino de alguien que podría controlar una situación e incluso modificarla en beneficio suyo, aun cuando no se hallara amenazado ni corriera peligro su persona. No se trata de mentir por estar acorralado en un callejón sin salida, sino del gozo mismo que causa la mentira. La vanidad de quien sabe que puede engañar: es el engaño en sí lo que proporciona deleite a Odiseo.

En los casos específicos de Penélope y Odiseo, se puede decir que mientras el “engaño de Penélope”, el engaño femenino, es una opción desesperada frente a una imposición de fuerza, en Odiseo el engaño —como señala Atenea— es un gozo.¹²

La diferencia entre el discurso de lo masculino y el de lo femenino frente a la “verdad” y a la “mentira” o “engaño”, según los textos homéricos, radica en que las mujeres mienten o engañan para resarcir una afrenta o un daño, para defender su prestigio, para obtener un grado de poder o como última disyuntiva de un ser pasivo en una situación de

¹² En la historia de la literatura, la mentira y el engaño, han sido supuestamente características propias de las mujeres. Excepcionalmente se han descrito hombres mentirosos o que engañan, por ejemplo, Don Juan o Casanova; sin embargo, sus engaños son las típicas actitudes femeninas de los mismos personajes. El engaño y la mentira son refugios para la inseguridad y debilidad de quien es dominada/o, sea por otra persona, un sistema social o sus propias pasiones. Dentro del pensamiento feminista, el tema de la mentira se ha vuelto también asunto de reflexión política. Adrienne Rich, *op. cit.*

Hablando de mentiras, llegamos inevitablemente al tema de la verdad. No hay nada sencillo o fácil acerca de esta idea, porque la “verdad”, “una verdad”, es algo inexistente, no es una cosa, ni siquiera un sistema. Es una complejidad que crece. El diseño del tapiz no es más que una superficie tramada. Cuando lo miramos más de cerca o cuando nos convertimos en tejedoras, aprendemos a conocer los múltiples hilos que no se ven en el diseño general, así como los nudos en la parte posterior del tapiz.

Al mentir a otros/as, terminamos mintiéndonos a nosotras mismas. Negamos la importancia de un acontecimiento o de una persona y así nos despojamos de parte de nuestras vidas. Utilizamos un aspecto del pasado o del presente para velar otro y de esta forma perdemos la fe hasta en nuestras propias vidas (pp. 224 y 225).

debilidad permanente. Los hombres no necesitan mentir, pues ellos establecen lo que es verdadero a partir de sí mismos.

La ambigüedad

Otra característica manifiesta en el discurso de lo femenino en la *Odisea* es la actitud de Penélope frente a la toma de decisiones. Esta actitud, frente a su situación de mujer sin esposo presente, la hace indecisa, y Telémaco se lo reprocha:

...con mi madre pretenden casar y disipan mi hacienda.
Ella, en tanto, ni puede negarse a un enlace que odia ni al abuso dar fin y ellos comen, devoran mi casa y muy pronto también me tendrán devorado a mí mismo.

(*Odisea*, XVI, 125 y s.)

Queda clara la ambivalencia como una actitud que presenta la indecisión de las mujeres frente a dos situaciones, o condiciones del ser, totalmente opuestas.

La versión de Gutiérrez y Alsina, dice:

Todos, pues, a mi madre pretenden y arruinan mi casa. pero ella ni sabe negarse a estas bodas odiosas ni poner fin a todo, y en tanto consumen mi hacienda.

(*Odisea*, XVI, 125 y s.)

A primera vista aparece una contradicción dentro del discurso del personaje: Telémaco, hijo, amo y señor a la vez, está en su actitud de joven varón que puede, por un lado, ordenar a su madre un comportamiento “adecuado” según las normas (*Odisea*, I, 355 y s.); y, por otro, es incapaz de ayudarla a tomar una decisión o tomarla por ella frente al acoso de los pretendientes, sintiéndose abrumado ante tal indecisión. La inseguridad e incapacidad de Penélope es evidente.

En síntesis: su situación de debilidad frente a los hombres la obliga en este caso a la ambivalencia y a la pasividad aleatoria. Telémaco describe a su madre como sigue:

...entretanto, en su alma da vueltas, vacila y medita si seguir como ahora a mi lado, guardando el palacio en respeto del lecho nupcial y su fama entre el pueblo, o casar con algún hombre aqueo, que noble entre todos la pretenda en sus salas y ofrezca a su padre más dones.

(*Odisea*, XV, 77 y s.)

y la versión de Alsina y Gutiérrez:

Dos deseos comparten así el corazón de mi madre: continuar a mi lado y seguir al cuidado de casa, o irse con un aqueo elegido entre los que en palacio la pretenden, el hombre mejor y el que más dé por ella.

(*Odisea*, XV)

La indecisión de Penélope es un aspecto de su posición de mujer sin varón y que, por tanto, no sabe actuar, no puede decidir y vive permanentemente con miedo. Las presiones de los pretendientes son muy fuertes; hubiese cedido a no ser porque sus decisiones están ligadas a los sentimientos que Telémaco menciona, como el respeto al “lecho nupcial” y “su fama entre el pueblo”.

En la perspectiva general del discurso la situación se resuelve cuando aparece Odiseo, el marido y héroe, que se encarga de tomar todas las decisiones de “vida o muerte” por ella.

La importancia de Penélope queda reflejada en su ambivalencia para actuar. Es ambivalente porque su papel consiste en esperar y dejar que los hombres actúen. La situación de ser negada impide a la mujer la toma de decisiones. La práctica de la sumisión y la obediencia se oponen al ejercicio de la toma de iniciativas o decisiones.

Inteligencia y talento

En el discurso de lo femenino de la *Odisea* y la *Iliada* aparece otra referencia: las cualidades de la mujer, en posición de asimetría respecto al hombre; se trata del fácil abuso que pueden hacer los hombres de la inteligencia de las mujeres, y de cómo éstos engañan con facilidad a las mujeres incluso cuando son diestras en labores y ardidés, como la diosa Circe (*Odisea*, X, 154-155), a quien vence

Odiseo con la ayuda e Hermes; la ingenuidad de las mujeres y la facilidad con que se las engaña aparece en la narración cuando Odiseo cuenta una historia ficticia del por qué de sus viajes. Atribuye su exilio a que una nodriza lo vendió de pequeño a unos comerciantes:

Una joven fenicia tenía mi padre en su casa; era alta y muy bella y experta en labores magníficas, más los zorros fenicios lograron un día *embaucarla* cuando estaba lavando; uno de ellos, al lado del buque, *se unió a ella en amor, lo que a todas las pobres mujeres turba siempre la mente, por más que honestísimas sean.*

Preguntóle quién era y de dónde ella había venido.

Y ella al punto, la altísima casa mostró de mi padre:

(*Odisea*, XV, 417 y s.)

Al describir Ulises en el poema a una mujer de su propia imaginación, como la nodriza fenicia, hace un esquema del tipo ideal de la mujer que se ocupa de los servicios, en este caso de la crianza de los niños: “Era alta, muy bella, experta en labores magníficas”; sin embargo, estas cualidades no impedían que se la pudiera engañar. Lo importante en esta variante del discurso, en la que se sabe que Odiseo está inventando una historia, es que a la vez que describe a la mujer imaginaria y da su juicio sobre ella, generaliza la prescripción del comportamiento de las mujeres; señala como algo específico de ellas el hecho de que el amor “turba siempre la mente por más honestísimas que sean”.

En otras circunstancias se menciona la ineptitud de las mujeres. Tal es el caso de la guerra. Las acciones más espectaculares del hombre en la *Iliada* son las que tienen que ver con el arte de la guerra armada. Héctor se refiere a la falta de conocimiento de las mujeres en esta materia cuando le dice a Ajax, en medio del campo de batalla:

No me tientes igual que si fuese yo un niño muy débil, o como a una mujer que las cosas de guerra no sabe.

(*Iliada*, VII, 235 y s.)

En ningún momento se menciona la carencia de conocimientos del hombre en los oficios que realizan las mujeres, de modo simétrico a como se hace en el pasaje precedente, respecto a la carencia de conocimientos bélicos de la mujer.

Este sesgo del discurso muestra una vez más el valor y prestigio de ciertos conocimientos. No sólo se trata de conocer ciertas artes, sino de discriminar cuáles conocimientos son válidos y cuáles no, o en todo caso de establecer una jerarquía.

Dentro del discurso sexuado, el discurso de lo femenino muestra la carencia, por parte de las mujeres, de conocimientos reconocidos para la voz omnipotente del texto. La lucha es muy importante en la *Iliada*, pero el modo en que se lucha lo es aún más. Las mujeres pelean con armas diferentes a las de los hombres. Esto nos lo hace saber Eneas cuando, tras una larga explicación sobre la genealogía troyana, responde a Aquiles:

Es flexible la lengua del hombre y razones distintas salen de ella y consiguen formar un yermal de palabras: de la forma que tú hables tendrás que escuchar la respuesta.

Pero ¿qué obligación nos apura a altercar disputando e injuriándonos como mujeres llevadas de cólera que movidas por la ira que han puesto en sus pechos, se salen a la calle a reñir y zaherirse, diciéndose cosas que son unas verdad y otras no y que la cólera dicta?

Con palabras no harás que el valor me abandone. Deseo con la lanza en la mano batirme contigo.

(*Iliada*, XX, 248 y s.)

Esta afirmación de Eneas sobre mujeres que se insultan parece contradecir el ideal de mujer mencionado en la *Odisea*; es decir, con esa mujer que guarda silencio y se queda en casa. Pero se trata de una contradicción relativa, porque, mientras la imagen de la mujer que guarda silencio se considera positiva, la que Eneas ofrece en el pasaje anterior es una imagen negativa dentro del contexto. La descripción invalida, por inciertas, las palabras de las mujeres que se dejan arrebatar por la cólera. Esta imagen se utiliza como el ideal opuesto al del hombre que lucha valientemente.

Por otra parte, se habla del talento y la sabiduría de las mujeres que radica en la elaboración de ciertos brebajes que sirven para

transformar los sentimientos y pensamientos de los hombres, y que en ciertos momentos pueden curar el dolor; por ejemplo:

Tuvo entonces Helena, la hija de Zeus, un propósito: una droga, de pronto, echó al vino que estaba bebiendo, contra el llanto y la ira, que hacía olvidar cualquier pena; todo aquel que gustara de ella mezclada en su crátea no podría verter una lágrima en todo aquel día pese a que hubiese visto morir a su padre y su madre, o delante de él, y ante sus propios ojos le hubiesen degollado con arma de bronce a un hermano o un hijo.

Tales drogas tenía la hija de Zeus, ingeniosas y muy buenas, que dióle la esposa de Ton, Polidamna, de Egipto...

(*Odisea*, IV, 220 y s.)

Estas artes de la mujer pueden significar la perdición de un hombre. De hecho, los de Odiseo fueron convertidos en cerdos por Circe gracias a ellas. Por eso, Hermes advirtió a Ulises cuando se dirigía a la morada de Circe:

Y ahora te explicaré las maléficas artes de Circe.

Te hará alguna mixtura, echará algún brebaje en tu copa.

Mas, con todo, imposible será que ella pueda hechizarte, porque lo impedirán estas yerbas; y haz como te he dicho.

(*Odisea*, X, 289 y s.)

Ulises se salvó y dominó a Circe, quien además se enamoró de él. Al final, Circe terminó sirviendo a Ulises, dándole de comer y aconsejándole, gracias a que él le impuso su violencia, su fuerza, y la amenazó de muerte.

Es cierto que como antídoto, Hermes también utiliza las hierbas, sin embargo, no se le atribuye la preparación de ningún brebaje maligno.

La mujer, por muy lista o inteligente que sea, siempre lo será menos que un hombre. Ella, según el discurso, por muchos esfuerzos que haga, por muchas artes que posea, será siempre dominada por la fuerza y la inteligencia del hombre.

El silencio

En la *Iliada* y la *Odisea* son los hombres quienes hablan, quienes dialogan, quienes deciden en consejo. Las mujeres hablan poco. No obstante, en la *Odisea*, los discursos puestos en boca de las mujeres, sean diosas o mortales, son más frecuentes que en la *Iliada*. Se puede afirmar sobre todo que ambos cantos prescriben como actitud deseada el silencio para las mujeres. Es una coincidencia, tal vez simbólica, que ambos cantos se inicien con una alusión a las mujeres para que guarden silencio.

En la *Iliada*, el propio Zeus conmina a Hera a que guarde silencio, y la amenaza con golpes si no lo hace:

Pero siéntate y cállate ya y mis palabras acata, no sea que no te valgan los dioses que tiene el Olimpo si me acerco y encima te pongo mis manos invictas.

(*Iliada*, I, 564 y s.)

Asimismo, Telémaco, en el canto I de la *Odisea*, dice claramente a su madre:

Mas retorna a tu alcoba; en tus propios quehaceres ocúpate: el telar y la rueca, y ordena el trabajo a las siervas, porque hablar corresponde tan sólo a los hombres...

(*Odisea*, I, 355 y s.)

La respuesta de las mujeres ante estas órdenes son las siguientes: Hera se queda callada y no vuelve a intervenir por miedo, y Penélope va a su alcoba pensando "en las discretas palabras que el hijo había dicho". Por supuesto, es la mujer mortal quien acepta con mayor resignación la orden; aún más: la considera justa.

En el Olimpo, Hera y Atenea deben callar ante los improperios de Zeus:

¡Y qué pronto en vosotras temblaron los miembros hermosos antes de que llegárais a ver el combate y sus hechos!

Y os diré lo que hubiera ocurrido en un caso distinto.

Por el rayo abatidas, no habiéseis tornado en el carro al Olimpo, en el cual la mansión de los dioses se encuentra.

Dijo y Hera y Atenea, que juntas estaban sentadas y a los teucros pensaban dañar, se mordieron los labios.

Atenea guardaba silencio aunque estaba furiosa, poseída por una gran cólera contra su padre.

(*Iliada*, VIII, 450 y s.)

Al continuar la discusión en el Olimpo, Hera trata de intervenir para calmar a Zeus, pero no logra nada. Zeus la increpa aún más, y termina su discurso con estas palabras:

...porque nada hay que tan perro sea como tú lo eres. Dijo, y nada repuso Hera, diosa de brazos nevados.

(*Iliada*, VIII, 482 y s.)

El silencio tiene un valor diferenciado en hombres y mujeres. La medida del valor del silencio para el narrador de la *Iliada* se nota con nitidez cuando, en el canto IV, los hombres se ven obligados a guardar silencio porque van a iniciar un ataque:

...cada jefe mandaba a los suyos que guardaran silencio, y jamás nadie hubiera creído que unos hombres con voz en el pecho siguieran a aquéllos acatando en silencio y con miedo la voz de sus jefes.

(*Iliada*, IV, 427 y s.)

Vale la pena destacar el asombro que causa en el narrador el hecho de que los hombres callen y obedezcan, aun cuando son simples soldados. Se infiere de este asombro que el silencio y la obediencia no son cualidades muy masculinas. El silencio en los hombres asombra; en las mujeres, no. El hombre tiene voz en el pecho. Así, el hombre debe hablar y la mujer callar, lo cual se presenta como prescriptivo en los textos. La actitud de guardar silencio es la deseable para la mujer. El silencio para un hombre es un sacrificio, pues ellos utilizan la palabra; aunque “La palabra decide en consejo y la mano en la guerra” (*Iliada*, XVI, 627 y s.), dice Eneas. En varios pasajes se refiere la forma en que los hombres utilizan la palabra en el Ágora. Es un sacrificio callar para un hombre, tener que guardar silencio, como Odiseo, quién una vez de regreso en su tierra de Itaca, debe hacerlo para lograr sus propósitos y reconquistar lo suyo.

...y ni a hombre o mujer, a ninguno reveles que vienes de regreso de tanta aventura; antes bien, en silencio sufrirás muchos males; soporta la injuria del hombre.

(*Odisea*, XIII, 308 y s.)

Mas el silencio de Odiseo es circunstancial: persigue fines precisos y explícitos. El silencio de las mujeres es una “virtud” femenina. Aristófanes habla y se mofa de él cuando escribe *Las Asambleístas*.¹³

Una de las razones para que la mujer calle, según la *Odisea*, es que no se puede confiar en sus palabras porque pueden hacer un uso perverso de ellas. Atenea describe a Zeus lo que sucede a

¹³ Aristófanes, *Las asambleístas*, Barcelona, Bosch, 1977. Introducción a la edición bilingüe. Introducción y nueva traducción de Antonio López Eire.

En dicha introducción, López Eire hace un interesante comentario sobre las mujeres y el silencio:

... son las mujeres y no los hombres quienes en *Las asambleístas* emprenden el revolucionario y no probado intento en la esfera de la política, las pobres mujeres de la época, cuya pasividad y absoluta marginación ofrece en los textos de que disponemos un cuadro hondamente desolador.

En dos versos de Ajax de Sófocles (S. Aj. 293,586), queda bien claro que lo mejor que puede hacer una mujer es callarse; y, por boca de Tucídides, Pericles (Th. 2,45) definió de esta guisa su ideario del feminismo:

Grande será vuestra gloria si no quedáis por debajo del nivel que la naturaleza ha impuesto a vuestro sexo y gran mérito tendrá aquella de la que menos se hable entre varones, ya sea en plan de elogio o de censura.

El agradable personaje Iscómaco del *Económico* de Jenofonte (X, Oec. 7,6) relata a Sócrates la gran preparación de su esposa para el matrimonio en estos términos:

¿Y qué reconocimiento había de tener cuando la tomé por esposa? Vino a mí cuando todavía no tenía quince años y el tiempo anterior había vivido sometida a intensa vigilancia para que viera lo menos posible, oyera lo menos posible y hablara lo menos posible. ¿Pues no te parece satisfactorio que haya venido sabiendo sólo recoger la lana para hacer un vestido y habiendo visto cómo se da el trabajo de hilado a las criadas?

En otras palabras, las mujeres decentes a callar, a no dar que hablar, a hilar, la pierna quebrada y en casa (pp. 33 y 34).

Odiseo siendo prisionero de Calipso: “y con dulces palabras aturde su mente” (*Odisea*, I, 56).

Cuando la mujer habla es para engañar al hombre con dulces y tiernas palabras, o para zaherirse en la calle. Los hombres como Néstor u Odiseo, cuando lo hacen en el Ágora, es para expresar sus pensamientos “prístinos”, para ser escuchados y deliberar lo mejor para todos.¹⁴

No se puede hablar de palabras o de silencios sin reflexionar en el significado de la expresión oral para el desarrollo del pensamiento. Paradójicamente, a pesar de estas normas prescritas en el discurso de lo femenino, son las madres quienes enseñan a hablar a sus hijos.

Finalmente, se puede decir que el tipo ideal de mujer descrita y prescrita en los textos de la Ilíada y la Odisea es la que reúne las características que la definen como un ser pasivo que debe aceptar su condición subordinada, y que sus intentos de querer hacer por y para sí misma —como Hera— fracasan frente al padre, esposo e hijo.

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.* Es interesante ver cómo Vernant describe el concepto de lo público y lo privado para los griegos, a través de un espacio real para los hombres que se encargan de lo público:

Se trata, pues, de un espacio hecho para la discusión, de un espacio público que se opone a las viviendas privadas, de un espacio político donde se discute y en el que se argumenta libremente... *El grupo humano* se hace, pues, de él mismo, la siguiente imagen: al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es “común”, la colectividad como tal. En este centro cada uno se encuentra igual al otro, nadie está sometido a nadie. En este debate libre que se instituye en el centro del ágora todos los ciudadanos se definen como unos iguales, unos semejantes. Vemos hacer una sociedad en la que la conexión del *hombre con el hombre* está pensada bajo la forma de una relación de identidad, de simetría, de reversibilidad (pp. 192 y 193).

Se deduce del discurso de Vernant que si el grupo humano (el subrayado es para esta nota) es el del *hombre con el hombre*, por supuesto este grupo humano no incluye a las mujeres.

II. LOS OFICIOS DE LA MUJER

EL TELAR Y LA RUECA

Se ha señalado que dentro del discurso de lo femenino en la *Iliada* y la *Odisea*, la destreza de la mujer es un elemento fundamental en el valor apreciado socialmente.¹⁵ Al igual que en la *Iliada* se valora la fuerza del brazo del guerrero al lanzar el arma mortal contra el enemigo, la mujer es apreciada por su habilidad manual para bordar, hilar y tejer. En muchas escenas las mujeres aparecen ocupadas en estas tareas. El hilar y el tejer eran oficios que ejercitaban principalmente, según las descripciones, las señoras y reinas, y, en un segundo término, las esclavas y siervas. Pero no son sólo oficios de mujeres mortales, puesto que hasta las diosas tejen:

Circe... iba tejiendo una tela divina, una de esas delicadas, graciosas y finas labores de diosa.

(*Odisea*, X, 220 y s.)

o, en la versión de Pabón:

Percibíase allá dentro el cantar bien timbrado de Circe, que labraba un extenso, divino tejido, cual suelen ser las obras de diosas, brillante, sutil y gracioso.

(*Odisea*, XIII, 220 y s.)

La misma Afrodita (*Iliada*, III, 385 y s.) se disfraza bajo la figura de una vieja hilandera que Helena tenía por sierva en

¹⁵ Este valor social que la mujer tiene por la destreza en su trabajo manual no le da, sin embargo, dentro de este discurso, la categoría de un ser social adulto, en el sentido en que Federico Engels lo señala en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, porque su trabajo sigue siendo doméstico: no es un trabajo social o público. Karen Sacks, en "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property", en *Towards, an Anthropology of Women*, editada por Raynaz R. Reiter, 1975, hace un análisis interesante sobre el concepto de trabajo público o trabajo social de la mujer en Engels.

Lacedemonia para cardar su lana. Con este disfraz extravagante, Afrodita se propone desconcertar a Helena, pues no se menciona en ninguna ocasión a Penélope, Andrómaca o Helena cardando lana, trabajo que parece menos noble que hilar, tejer o bordar. En la *Odisea* son las siervas las que cardan la lana (*Odisea*, XVIII, 299). Se menciona a las 50 mujeres que prestaban servicio en la casa de Ulises y a quienes Euriclea les ha enseñado a cardar lana y a “sufrir con paciencia” (*Odisea*, XII, versión Gutiérrez).

Penélope ocupa su tiempo tejiendo aquella tela mortuoria que será el sudario de Laertes, su suegro. Esa tela es de alguna manera su cómplice. Gracias a ella puede alargar la espera de los pretendientes y darse más tiempo a sí misma para esperar a Ulises.

El espacio en el que Penélope realiza su trabajo es la alcoba o bien la estancia; su instrumento es principalmente el telar, pero cuando baja a la sala o estancia, donde comen los huéspedes y donde se recibe a los visitantes, trabaja con la rueca:

Frente a ellos Penélope estaba sentada en su silla junto al quicio y haciendo girar sus suaves vellones.

(*Odisea*, XIII, 96 y s.)

La versión de Alsina y Gutiérrez:

... mientras, en el alféizar sentada la madre, ante ellos, reclinada en su asiento, movía la rueca ligera.

(*Odisea*, XVII)

Por Telémaco se sabe que su madre teje en su alcoba para evitar a los pretendientes que han invadido su casa. En la traducción de Pabón:

... y mi madre ni siquiera ha de verte, pues baja muy poco a las salas donde están sus galanes; se pasa la vida tejiendo en los altos...

(*Odisea*, XV, 516 y s.)

o esta versión:

... está lejos de ellos, tejiendo en su alcoba...

(*Odisea*, XV)

En el contenido que transmiten estos dos poemas está muy claro el papel que debe desempeñar la mujer, no sólo porque se habla de sus actitudes y se describe lo que hace, sino porque hay momentos en que estas leyes implícitas deben ser explícitas y prescriptivas en la construcción del discurso de lo femenino.

Así sucede cuando Héctor le dice a Andrómaca:¹⁶

Vamos, vuelve a la casa y ocúpate de tus quehaceres, del telar y la rueca y ordena a las siervas que sigan sus labores, que de las batallas cuidamos los hombres.

(*Iliada*, VI, 489 y s.)

Son las mismas palabras que Telémaco utiliza al hablarle a su madre en la *Odisea*, cuando le indica que hablar corresponde tan sólo a los hombres.

En otros pasajes, esta clara división del trabajo no aparece en boca de ningún personaje, sino descrita por el omnisciente narrador. Por ejemplo, cuando Nausica, después de escuchar los consejos de Atenea, va a comunicar a sus progenitores sus deseos de ir a lavar la ropa al río, los encuentra de esta manera:

¹⁶ Pierre Grimal, *op. cit.*

Andrómaca es hija del rey de Tebas de Misia, Eetión, cuya capital fue saqueada por Aquiles antes de empezar el noveno año de la guerra de Troya. Andrómaca, esposa de Héctor y nuera de Príamo, perdió, en esta incursión de los griegos contra su ciudad natal, a su padre y a sus siete hermanos, muertos por Aquiles. De Héctor tuvo un solo hijo, Astianacte. Después de la muerte de su marido, y arruinada Troya, Andrómaca correspondió como parte del botín de guerra a Neoptólemo, hijo de Aquiles, quien, después de matar a Astianacte según unos, o respetándole la vida según otros, llevóse a Andrómaca al Epiro, donde era rey. Allí, Andrómaca le dio tres hijos: Moloso, Pielo y Pérgamo. Cuando Neoptólemo fue asesinado en Delfos, donde había ido a consultar el oráculo, legó, al morir, su reino y su esposa a Héleno, hermano de Héctor, a quien se había llevado a Epiro (ver versión seguida por Eurípides). (P. 27).

La historia de Andrómaca es como la de Casandra, Criseida, Briseida y todas las otras mujeres que según nos cuenta la mitología pasaban, a causa de las guerras, de unos hombres a otros como botín.

Ella estaba sentada ante el fuego, y sus siervas al lado y una lana color de las ondas purpúreas hilaba, y él estaba a la puerta, pues iba a reunirse en consejo con los reyes, al cual le llamaban los hombres feacios.

(*Odisea*, VI, 51 y s.)

Helena también teje, borda e hila, en su alcoba cuando está en Troya o en la sala de recibir visitas junto a Menelao cuando está de regreso en su casa de Laconia. Ha traído de sus viajes algunos recuerdos, entre ellos los que Alacandra, esposa de Pólipo, le ha dado en Tebas de Egipto. Estos regalos son instrumentos de trabajo femenino:

... una rueca de oro ella toda y el cesto de plata terminado con áureo reborde y provisto de ruedas, aquel mismo que Filo, su sierva, acercábale, lleno de los hilos por ella labrados; encima la rueca se mostraba, cargada con flor de purpúreos vellones. Recostada en la silla y con un escabel a sus plantas, comenzóles a hablar preguntando insistente a su esposo.

(*Odisea*, IV, 131 y s.)

En la versión de Alsina y Gutiérrez:

...una rueca de oro y un cesto pequeño con ruedas que era todo de plata y tenía los bordes de oro. Así, pues, dejó Filo, la esclava, la cesta a su alcance con el hilo, mas ya devanado, y encima la rueca que estaba cebada con hilo purpúreo, y Helena reclinóse en su asiento y tenía a los pies la banqueta.

(*Odisea*, IV)

Todos los instrumentos de trabajo de la mujer están convertidos en joyas, preparados (se puede pensar) por las siervas para que el ama trabaje. Helena es la mujer del rey Menelao, mujer descrita como muy bella; también es la causa de la guerra de Troya y, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, aparece trabajando

... una tela purpúrea doble, en la que bordaba los muchos trabajos que teucros, domadores de potros, y aqueos de arneses de bronce padecieron por ella en la lucha...

(*Iliada*, III, 124 y s.)

Esta descripción, tan llena de significaciones contradictorias acerca de las bondades y maldades de Helena, señala asimismo que, pese a la guerra, el trabajo de la mujer no cesa. Sabemos que Helena, además de ser la mujer deseada por su belleza, borda, hila y teje; el detalle de lo que borda habla de su destreza en el arte que ejerce, pues es un paisaje complejo el que se describe: hombres y caballos en acción, las armas y las varias escenas en que pueden aparecer, configuran un tapiz de no fácil ejecución para una aprendiz: ha de ser el trabajo de una experta. Helena trabaja rodeada de sus siervas, a quienes, se puede pensar, enseña a bordar.

Hilar y tejer son trabajos dentro de la casa. Trabajos repetitivos que se transforman en materiales móviles y perecederos. El bordar es una tarea más delicada que requiere concentración y esmero manual, especialmente si es un tapiz donde se presenta una escena de gran actividad. El modo en que se presenta lo femenino relacionado con la actividad de hilar, tejer y bordar es el hacer en el espacio interior.

SERVIR LA MESA Y BAÑAR A LOS SEÑORES

El discurso relacionado con el trabajo de las mujeres, en la *Iliada* y en la *Odisea*, se desenvuelve por caminos demasiado trillados. Sin embargo, a lo largo de la descripción de cómo atienden las mujeres a los hombres se ratifica una jerarquía no sólo de personalidades, sino también de la misma presentación del discurso. El tratamiento que éste hace de los trabajos que la mujer realiza ocupa muy poco espacio en los poemas y, salvo en contadas excepciones, es reiterativo.¹⁷

Las mujeres se ocupan de los trabajos de la casa. Cuando Atenea (en el canto I de la *Odisea*), disfrazada de viajero, llega a casa de Telémaco, es invitada a sentarse y comer. Las mujeres le

¹⁷ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 167, da una dimensión distinta a la mujer y la presenta como la guardiana de las riquezas y la atesoradora de los bienes:

Bajo el título de Hestia Tamia, la diosa del hogar asume este doble papel de concentración de la riqueza y de delimitación de los patrimonios familiares. En los palacios de los reyes homéricos, la mujer es la intendente económica que regula la organización del trabajo doméstico y vigila las provisiones.

sirven: traen el agua para las manos, el pan y los platos con ricos manjares preparados por ellas en la casa. Los sirve principalmente la despensera. El trinchante sirve la carne y el heraldo (un joven) escancia el vino (*Odisea*, I, 147 y s.). La carne tiene un prestigio especial para los griegos; asociada con la caza, todas las partes del animal tienen un significado simbólico según el análisis de Marcel Detienne en *La muerte de Dionisos*.¹⁸

A los pretendientes, símbolo negativo en toda la *Odisea*, no son las mujeres quienes les traen el agua para lavar sus manos, sino un heraldo (*Odisea*, I, 145 y s.). Este detalle puede ser una protección a las servidoras de la casa, pues el acoso sexual de los pretendientes a estas doncellas es manifiesto en la narración de la venganza de Ulises (*Odisea*, XXII, 363-420 y s.).

Es el servicio individual de una criada lo que mantiene a Laertes, el viejo padre de Ulises (*Odisea*, I, 190 y s.). Es cierto que

¹⁸ Marcel Detienne, *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1983 (traducido del francés por Juan José Herrera. Título original: *Dionysos mis à mort*, Gallimard, París, 1977).

En la IV parte de este libro, cuando analiza “el dionisos órfico y el cocido asado”, Detienne señala que: “Tradicionalmente, hervir y asar son prerrogativas del cocinero sacrificador”, p. 138.

...esa oposición entre lo asado y lo hervido logra confirmarse en el interior del modelo sacrificial mediante el juego de las diferencias entre las partes de la víctima: mientras que unas se agrupan en torno al espetón, las otras dependen del caldero. Las partes denominadas *splánchna*, es decir, las vísceras cuya lista exhaustiva establece Aristóteles en su *Tratado sobre las partes de los animales*: hígado, pulmón, bazo, riñones y corazón (el estómago, esófago e intestinos no forman parte de ellas), se reservan para ser pinchadas en el espetón. Forman el conjunto de los órganos internos que los griegos definen por oposición a los que ellos llaman carne, *sárx*, es decir, las partes externas. Esta oposición dentro/fuera topa con otra más importante: vital/no vital. Las vísceras, los *splánchna*, representan las partes vitales del animal en función de las cuales Aristóteles, dentro del mismo tratado, distingue dos categorías de especies de animales: los sanguíneos y los no sanguíneos. Tan sólo los primeros poseen vísceras, ya que los *splánchna* son órganos que se han formado a partir de la sangre: “el humor sanguíneo se condensa y se cuaja para formar las vísceras” (Aristóteles, *op. cit.*, 673 b, i-3). Y ese es un dato fundamental para comprender por qué esas partes del animal son consumidas en primer lugar: los *splánchna* representan lo que de más vivo y preciado hay en la víctima ofrecida en sacrificio (pp. 140-141).

en el trabajo de servir la mesa, la carne y el vino, sobre todo, pueden intervenir hombres sirvientes, mas en el trabajo de tejer, bordar, lavar la ropa y preparar el baño de los señores sólo interviene mujeres.

En numerosos pasajes del texto se describe el baño de un señor. La acción de bañar a los señores es, por una parte, un servicio y, por otra; un privilegio. Esto último queda de manifiesto *cuando es precisamente la hija más joven de Néstor quien baña a Telémaco al llegar éste a Pilo (Odisea, III, 464 y s.)*.

A Telémaco en tanto bañó la gentil Policasta, la menor de las hijas de Néstor Neléyada, y, luego que le tuvo bañado y ungido de aceite, ciñóle una túnica, un manto precioso: saliendo del baño parecíase en figura a los dioses eternos, y vino a ocupar su lugar junto a Néstor, pastor de su pueblo.

El bañar a un viajero era el recibimiento más adecuado; según se narra en la *Odisea*; suponía un ritual que realizaban las jóvenes doncellas, siervas y esclavas. La posición del hombre como centro de las atenciones y cuidados de la mujer queda perfectamente descrita en los versos citados. El baño es una muestra de afecto de la mujer hacia el hombre, e incluso una señal, dentro del texto, de intimidad, que, como elemento sentimental, sirve para dar mayor dimensión a la tragedia. Andrómaca prepara el baño para Héctor esperando que vuelva del campo de batalla, y descubre que ha muerto por los gemidos de su suegra (*Iliada*, XXII, 441 y s.).

La mujer que sirve al varón es una imagen reiterada del discurso sexuado. El servicio se une a la obediencia y es un elemento más que coadyuva a la presentación del discurso. Lo femenino y el servicio que se debe prestar a quien manda son elementos íntimamente unidos. La obediencia que el servir requiere remite a la sumisión, la abnegación, el miedo; en síntesis, a las cualidades femeninas del "tipo ideal".

El sujeto femenino en el discurso aparece en una "modalidad realizante" en cuanto a su actividad; el contenido de su acción está determinado por su deber ser.

EL LAVADO DE LA ROPA Y LA COCINA

En el discurso de lo femenino la *Odisea* es himno por excelencia a lo cotidiano; hay partes del trabajo doméstico mejor descritas que otras. Tal es el caso del lavado de la ropa. La escena en que Nausica, motivada por Atenea para rescatar a Odiseo, va a lavar su ropa al río, es rica en colorido e imágenes, pero sobre todo en la descripción misma del trabajo.

Alcanzaron al cabo la hermosa ribera, por donde (85) se encontraban las fuentes perennes; manaba agua pura de su hondón sin cesar: lo más sucio aclarábase en ellas. [...] sacaron del carro (90) los vestidos y, echados que fueron al agua sombría, los lavaron a más y mejor con los pies en las hoyas. Todo limpio quedó sin tardanza; tendieronlo luego prenda a prenda en la playa, por donde, al cambiar la marea, más peladas dejaba las guijas el mar... (95)

(*Odisea*, VI)

Esta escena sitúa a la mujer en un espacio exterior no muy común. Lavar la ropa significa también el baño para la mujer, acción que realiza por sí sola. Esta escena es muy importante para el discurso de lo femenino que construye la narración, porque conduce a otros espacios del mismo discurso no descritos con la misma magnitud. Tal es el caso de la cocina, recinto interior donde se sabe que están las mujeres y que no se describe, como tampoco la preparación de los alimentos que no sean la carne asada por los trinchantes o el trigo molido o la harina vertida, como se menciona en las escenas que Hefesto graba en las armas que, a petición de Tetis, fabrica para Aquiles. (*Ilíada*, XVIII, 557 y s.) No se mencionan los ingredientes que lleva la comida, ni el condimento, ni las técnicas de cocción empleadas, ni las horas de trabajo que requiere la preparación de ciertos alimentos, ni los utensilios que se utilizan. Se habla de manjares en general, pero con notable ausencia de detalles.¹⁹

¹⁹ Marcel Detienne, *op. cit.*

Antes de la invención del arte culinario, la humanidad estaba condenada al salvajismo: la civilización comienza en la cocina y todo progreso de una

Hay un silencio sobre la intimidad de la cocina que no existe cuando se describe la acción en el campo de batalla y se habla, por ejemplo, pormenorizadamente del recorrido de una lanza, y de la forma en que ésta entra en el cráneo por la boca:

y la lanza le hendió la cabeza y pasó por debajo del cerebro y deshizo en pedazos los pálidos huesos.

(*Iliada*, XV, 345 y s.)

En este mismo canto se describe con precisión cómo cuelga la cabeza solamente de la piel (*Iliada*, XVI, 338 y s.). Son muchos los ejemplos de la muerte violenta y con profusión de detalles.

Quienes concibieron la *Iliada* y la *Odisea* conocían las escenas exteriores mejor que las interiores, las de la cocina y el acto de cocinar. Hay varias referencias a la cocinera, a la despensera, que puede ser la misma persona, y a las siervas cuando preparan la comida, pero son todas muy generales.

... y que ordene que, de cuanto hay en casa, las siervas preparen comida.

(*Odisea*, XV)

constituye una victoria para la otra. *Para ese cocinero filósofo, la historia de los hombres* comienza en la alelofagia preculinaria y acaba con el descubrimiento de los refinamientos alimentarios que señala la expansión de la vida civilizada (p. 142).

En este pasaje no deja de sorprender que para Detienne fueron los hombres quienes inventaron el arte culinario. No sorprende ya que hable de la “historia de los hombres”, pues el androcentrismo en la historia es casi una enfermedad crónica.

Para el concepto de androcentrismo y su elaboración se puede consultar: Victoria Sau, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1981; Marta Moia, *El no de las niñas. Feminario antropológico*, Barcelona, La Sal, 1981; *Sexismo en la ciencia*, Actas del Seminario sobre Androcentrismo en la Ciencia, ICE, de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1982; la tesis doctoral de Amparo Moreno Sardá, *Las raíces históricas de la problemática actual de la comunicación social*. “Elementos para una historia de la comunicación social no androcéntrica”. Este último trabajo recapitula sobre el concepto y lo analiza a través de *La Política*, de Aristóteles. Esta tesis se presentó en la Universidad Central de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, en 1984.

o la versión de Pabón:

...y mande a las siervas (76) preparar en la sala el festín de lo mucho que hay: (77)

Estas menciones de la comida y la preparación de los alimentos se recogen, en general, a cuentagotas. Por eso llama la atención la descripción tan detallada de cómo se lavan las prendas de ropa en el río, y cómo se ponen a secar una por una en un lugar limpio, donde el sol ayudará a la blancura de la ropa. El trabajo de lavar la ropa es exterior; tal vez en esto radique el detalle de la descripción.

El ámbito del discurso de lo femenino pocas veces toca el exterior. La gran parte de la descripción que de las mujeres se hace se refiere al interior de los palacios, de las casas; el lavado de ropa y el baño son las únicas ocasiones en que se hace referencia a su actividad al aire libre.²⁰ En el exterior las mujeres están presentes sólo cuando se las menciona en el campo de batalla, como figuras abstractas, o cuando, como cautivas, comparten el campamento militar de sus captores.

LA RIQUEZA QUE CREAN LAS MUJERES

Sobre los productos que elaboran las mujeres y la riqueza que pueden reportar a su poseedor encontramos una magnífica descripción en el canto VI de la *Odisea*. Son varios los pasajes en los que se aprecia cómo eran los trabajos de las mujeres: principalmente como ornamento para el uso propio y también como objeto de intercambio.

²⁰ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 164.

El examen de los diversos valores semánticos de una palabra como emparentada ella misma con *logos*, orientaría hacia una respuesta positiva. El término designa el apartamento designado a las mujeres en la parte más retirada, más secreta y más profunda de la casa. Prohibido rigurosamente al extraño (espacio interior), cerrado mediante una puerta acerrojada para que incluso los esclavos machos no pudiesen tener acceso allí (espacio femenino).

En el muro apoyados de un lado y de otro y en fila (95) de la entrada hasta el fondo veíanse sillones cubiertos de unos peplos de fina labor, mujeriles trabajos: se sentaban allí de costumbre los jefes del pueblo a beber y comer, pues jamás les faltaba [...] Cincuenta mujeres (102) trabajan de esclavas en casa de Alcinoos: molían en soleras las unas los trigos dorados, las otras atendían al telar o sentadas hacían que la rueca (105) diese vueltas igual que las hojas del álamo esbelto: y al tejer destilaban los hilos el líquido aceite.

Respecto a las labores de las mujeres, en este mismo canto se comenta:

Cuanto suelen ganar a los otros los hombres feacios (108) en regir por el mar una nave, otro tanto aventajan en mover el telar sus mujeres: Atenea otorgóles el saber de labores preciosas y entrañas discretas (111).

(*Odisea*, VII)²¹

La mujer produce hilos, telas, lanas y otros artículos, además de servicios. Sin embargo, no comercializa esos productos. En ningún momento se describe, en estos cantos, a la mujer comerciante; dentro del discurso sexuado, eso no existe. Tampoco se narra el camino de los productos una vez terminados. Se sabe que algunos peplos son guardados como tesoros y que son muy valiosos. Pero, ¿qué sucede con los productos elaborados por la mujer?

Los espacios vacíos en el discurso puede llenarlos el lector, a través de deducciones lógicas. Sin embargo, ese no es el discurso de lo femenino que encontramos en la *Iliada* y en la *Odisea*. Los comerciantes feacios, buenos navegantes, son quienes sin duda llevan por las islas griegas esas telas bordadas, esos lienzos tejidos, ese trigo molido por las 50 mujeres que trabajan en el palacio de

²¹ Pierre Grimal, *op. cit.*

...Atenea es considerada generalmente en el mundo griego, y sobre todo en su ciudad, Atenas, como la diosa de la Razón. Preside las artes y la literatura, función en la que tiende a suplantar a las musas. Sin embargo, mantiene una relación más estrecha con la Filosofía que con la Poesía y la Música propiamente dichas. También, en su carácter de diosa de la actividad inteligente, protege a las hilanderas, tejedoras, bordadoras, etc...

En otra parte de este trabajo se analiza más en profundidad la figura de Atenea y su dualidad genérica (masculina/femenina).

Alcinoo. Entre los griegos de Homero la forma de comerciar es el intercambio, el trueque.²²

Hay dos espacios definidos en el discurso sexuado: el exterior y el interior. El primero es primordialmente masculino, salvo raras excepciones (el lavado de la ropa). El segundo lo ocupa la mujer y en él realiza sus actividades productivas, salvo raras excepciones en que los hombres jóvenes, generalmente esclavos, trabajan dentro de la casa (los trinchantes, que sirven la carne; los heraldos, que escancian el vino). Los hombres están en sus habitaciones sólo cuando van a dormir; las mujeres, la mayor parte del tiempo. Las fronteras de lo femenino están primordialmente en la casa: paredes sólidas que detienen el poder de su hacer, de sus modos de ser en el discurso; la mujer no entra en el Ágora, no toma decisiones ni por supuesto, gobierna: obedece.

Los hombres trabajan en el mar, según se narra continuamente en la *Iliada*; cuando se describen todos los barcos que llevaron al ejército griego a Troya (*Iliada*, II, 494 y s.) o cuando, en las muchas aventuras que Odiseo tuvo que afrontar, se narra cómo construyó su propia balsa pieza por pieza (*Odisea*, V, 252 y s.); o cuando se habla del inicio de un viaje:

En las ondas divinas botamos primero la nave y en el negro navío arbolamos el palo y las velas y embarcamos las reses y luego embarcamos nosotros.

(*Odisea*, XI, 1 y s.)

Se describen los instrumentos de la navegación; la narración es en primera persona y con profusión de detalles. El discurso que

²² Luigi Enrico Rossi, *op. cit.*, p. 73.

Los intercambios se efectúan por medio del trueque. Quien quiere comprar, promete una recompensa; el comprador da algo a cambio o compra mediante alguna cosa. Quien vende, por contra, obtiene una compensación, quien quiere vender intenta obtener una recompensa. Pérnemi y Peráo no expresan el acto de vender, sino el acto de llevar a vender, distinto de la auténtica compraventa o recepción de una compensación... Incluso la idea de un intercambio, que para su realización debe comportar la equivalencia entre los bienes intercambiados, es un concepto que surge solamente en algunos pasajes de la *Odisea* (*Odisea*, XV, 288-429).

sobre Ulises se manifiesta en esta obra es siempre de una mayor riqueza. El discurso de lo masculino en general ocupa más espacio, adquiere una magnitud de mayor profundidad, especialmente en las narraciones bélicas, pero también cuando describe sus viajes el propio Odiseo, donde su protagonismo es indiscutible. No existen descripciones similares en el discurso de lo femenino; en general, las menciones de las mujeres son mucho más breves y superficiales.

Los oficios de la mujer en el ámbito doméstico son muchos: madre, esposa, hilandera, tejedora, cocinera, dispensera, lavandera, pero su papel no va más allá de lo estrictamente relacionado con estos oficios. El hombre, además de navegante, comerciante y guerrero, es gobernante:

Cumpliré la palabra empeñada en tanto yo viva gobernando a los hombres feacios, amantes del remo.

(*Odisea*, XI, 348 y s.)

En la *Iliada* y en la *Odisea* es el hombre el que gobierna a su pueblo. Es él quien discute en el Ágora y quien toma las últimas decisiones sobre una acción específica. Cuando aparece una excepción a esta regla de gobernar, como en el caso de Arete, el narrador cuida de establecer con claridad los límites que aquella mujer podía tener en el gobierno de su pueblo:

Y Nausitoo fue padre a su vez de Rexéntor y Alcinoo. Murió uno a los tiros del arco de plata de Apolo, a raíz de casado, y sin hijos varones, dejando solo a Arete en la casa, que Alcinoo tomó por esposa y la honró como nunca lo fue una mujer que gobierna en la casa, mas bajo la ley que el marido le impone.

(*Odisea*, VII, 62 y s.)

En la descripción de los trabajos que realizan ambos sexos, en la *Iliada* y la *Odisea*, se ven también, además de las diferentes actividades de cada uno, cuáles dan prestigio y cuáles no; qué actividades permiten gobernar, dictar leyes y decidir las fronteras del espacio que la mujer debe ocupar en la sociedad. Durante toda la

Odisea se narra cómo Penélope camina de sus aposentos al salón, y del salón a su alcoba, donde pasa la mayor parte del tiempo.²³

Por otra parte, si bien es cierto que los hombres, sobre todo los de la clase baja, pueden hacer algún trabajo en la casa (servir la carne o el vino), nunca se presenta a una mujer en una nave. Se puede suponer que las mujeres “botín de guerra”, o la misma Helena recuperada, suben a los barcos aqueos para regresar a la tierra de los vencedores, pero ni siquiera se menciona.

La división sexual del trabajo en el discurso de los cantos homéricos caracteriza ciertos roles y establece los ámbitos de dominio, así como el prestigio y la autoridad.

En la estructura del discurso, las modalidades realizantes, respecto al trabajo de las mujeres, se manifiestan en el hacer más que en el ser. Las mujeres crean riquezas con sus manos, pero su trabajo es descrito mínimamente y de forma redundante. Las mujeres no tienen contacto directo con el mar, medio por excelencia para los griegos de comunicación y de intercambio. El mar también es un elemento de prestigio. Ninguna mujer que no sea diosa está relacionada con el mar. Las esposas de los héroes, a excepción de Helena, se encuentran dentro de sus casas; Helena, en la de su raptor.

²³ Sobre el valor y prestigio que algunas actividades tienen comparadas con otras hay algunas referencias en Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, “Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía”, pp. 241-261. También existen estudios antropológicos recientes que señalan la valoración de la actividad según el sexo, uno de ellos es el citado con anterioridad de Bridget O’Laughlin, “Meditation of Contradictions: Why Mbum Women do not Eat Chicken”, *op. cit.*

III. LA MUJER, UN OBJETO DE INTERCAMBIO

Encontrar en la *Iliada* el discurso de lo femenino no es gratificante en un primer momento, porque prevalecen los hechos bélicos. Las armas, en todas sus dimensiones y modalidades, están presentes de continuo. La mujer no aparece en la descripción de los acontecimientos. Sin embargo, en la trama misma se descubre que la mujer es la causa de la guerra. No está en la descripción de lo cotidiano, al menos no con la misma dimensión que en la *Odisea*, pero sí en los motivos y en la larga duración de la guerra.

No se puede estudiar el discurso de lo femenino en los cantos épicos sin acercarse al tratamiento que se otorga en ellos a la guerra. La *Iliada* es el canto épico por excelencia que narra las hazañas de los héroes en el combate. La *Odisea*, a pesar de la diferencia en el tratamiento de los temas que toca, es una continuación de aquellas hazañas y narra cómo, a consecuencia de la guerra, un héroe queda perdido entre las islas del mar Egeo, cuando pretendía regresar a casa. En ambos cantos los héroes son los personajes principales. No hay heroínas, y las diosas, por muy fuertes, audaces y guerreras que sean, también están subordinadas a la figura patriarcal de Zeus. De hecho, forman parte del séquito del Olimpo.

La guerra es el hecho importante de la narración, el motivo por el cual aparecen aquellas palabras, aquellas ideas que sostienen los contenidos ideológicos del discurso sexuado y asimétrico: cobardía, valor, miedo, honor, muerte violenta, resignación, dolor. Hay otras palabras que nos remiten a las instituciones de la sociedad que configura el discurso; como el patrimonio, la familia, el consejo, el ágora, la maternidad, los hijos.²⁴

²⁴ Sobre el porqué de la supremacía de los hombres, el antropólogo Marvin Harris, en *Cannibals and Kings*, Nueva York, Vintage Books, 1978, dice:

My argument is that all of these sexually asymmetric institutions originated as a by-product of warfare and the male monopoly over military weaponry.

La guerra de Troya sucede, se dice, por causa de Helena, mujer de Menelao, robada por Paris. Los aqueos no soportan la afrenta del raptó de la cuñada de Agamenón, por lo que dirigen un ejército contra Troya para recuperar a Helena. Más adelante, durante la guerra, aparecen otros motivos que se entretajan al conflicto principal. No sólo las señoras nobles son causa de guerras y disputas entre los hombres: también las esclavas, las cautivas y prácticamente cualquier mujer puede serlo. Al parecer, la consecución de cualquier mujer puede ser un estímulo para la guerra.²⁵

En el primer canto de la *Iliada* se narra que los aqueos están perdiendo la guerra porque los dioses se han molestado con ellos. En la toma de la ciudad de Crisa²⁶ se capturó a Criseida hija de un alto sacerdote. Su padre, al inicio del canto I, va con Agamenón para cambiarla por un valioso rescate. Pero el jefe de los aqueos se niega a aceptarlo y amenaza al viejo sacerdote; esto ofende a Apolo, quien niega sus favores a los aqueos, a consecuencia de lo cual empiezan sus derrotas en la guerra. Cuando el adivino Calcas le revela a Agamenón la razón de sus fracasos, el jefe decide devolver a Criseida, pero sólo la cambia por Briseida, la joven que Aquiles capturó para sí mismo. Esto inicia una querrela interna entre Agamenón y Aquiles que lleva al segundo a no querer participar en el ataque a los troyanos. Por este motivo y por la ayuda que Zeus presta a los troyanos, a petición de Tetis, madre de Aquiles, pierden la guerra durante los primeros XVIII cantos,

Warfare requires the organization of communities around a resident core of fathers, brothers, and their sons. This led to the control over resources by paternal-fraternal interest groups (patrilineality, patrilocality, and bride-price), to the allotment of women as a reward for male aggressiveness, and hence to polygyny" (pp. 85-86).

²⁵ Sobre la mujer como estímulo para los soldados en la guerra, Adrienne Rich, *op. cit.*, 1983, p. 102. "Se calcula que durante la revolución de Bangladesh, 200 000 mujeres fueron violadas por soldados pakistaníes. De acuerdo con el artículo de Joyce Goldman (de agosto de 1972, en la revista *Ms.*), muchas fueron víctimas de una pandilla de violadores altamente organizados, casi mecanizados. Algunas eran niñas de no más de ocho años". Por esta información tal parece que la mujer como botín de guerra sigue siendo una constante en la historia contemporánea.

²⁶ Crisa y Cila son ciudades de la Tróade. Pertenecen a Tenedos, pequeña isla situada frente a la costa de Troya.

hasta que Aquiles, después de la muerte de su amigo Patroclo, decide reincorporarse a la guerra y hacer las paces con Agamenón.²⁷

El motivo de la lucha no es únicamente rescatar a Helena, sino también recuperar, con ella, sus bienes: para que, por Helena y sus bienes, los dos peleemos (*Iliada*, III, 70).

Esto dice París a Héctor, quien le recrimina su cobardía por abandonar el campo de batalla. Ciertamente no se especifica a qué bienes se refiere; podría tratarse de sus dotes artesanas o de algunas posesiones.

En la *Odisea* se narra la historia de un personaje, Odiseo, que después de la guerra de Troya, intenta regresar a la “tierra paterna”. Su esposa llora y aguarda su regreso. Su hijo crece. La mujer, que pasa su tiempo hilando y tejiendo, se desespera, pero es incapaz de hacer nada. Su papel es el de esperar y no actuar. Penélope, la esposa, es una presa codiciada: es bella y rica, y muchos hombres quieren apropiarse de ella. Todos le piden que se case y ella recurre a uno u otro pretextos para retrasar la boda, manteniéndose fiel a Odiseo durante los 20 años de su larga ausencia.

La madre se convierte en una carga para el hijo, que, al crecer, ve cómo los pretendientes devoran su hacienda: son como buitres que merodean sus bienes y las posesiones de su padre. El hijo siente disgusto con la madre y en ocasiones llega a expresar su rencor.

El hijo duda de su madre, de su fidelidad, de su propia filiación paterna, y le reprocha su ambivalencia y su falta de decisión a la vez que empiezan sus desplantes de dueño, amo y señor de la casa. El hijo ordena a la madre actuar de acuerdo con su condición de mujer y de madre; le ordena retirarse a sus habitaciones, dedicarse a sus labores, etc. El hijo, en fin, se siente el hombre de la casa y el responsable de su madre.

La esposa de Odiseo y madre de Telémaco podría optar por alguna de estas posibilidades: esperar pasiva la vuelta del marido, regresar a casa de su padre para que éste la entregue a otro

²⁷ El personaje de Agamenón es el personaje del rey por excelencia, y tiene una proyección significativa dentro del discurso de lo femenino en Homero porque es traicionado por su mujer Clitemnestra, hermana de Helena.

hombre, o escoger ella misma a alguno de los pretendientes y casarse. Esto último parece lo más difícil, a causa de la presión social y de la maledicencia de las mujeres de Itaca. La situación de Penélope se complica porque no puede estar sola; tampoco puede relacionarse con otros hombres a pesar de no saber si su marido vive o está muerto. Pero Penélope, madre y esposa, no es capaz de defenderse sola de las pretensiones de los hombres. Ella se siente perseguida y se resigna a ello como a un hecho social. La mujer siente miedo; después de tanto tiempo comienzan a flaquear sus ánimos y siente que tarde o temprano tendrá que ceder a las presiones. Hacia el final de la obra, el hijo y el esposo, ya de regreso, dudan de ella y la quieren poner a prueba junto con todas las otras mujeres que son posesión del padre. Las que fueron infieles al amo recibirán un merecido castigo. Penélope, a pesar de todo, consigue mantenerse fiel hasta el final y recibir a su esposo en esa condición; incluso es engañada por él cuando pretende no ser quien es (*Odisea*, XIX).

Lo que interesa ver ahora para el análisis del discurso de estos poemas son precisamente las relaciones familiares entre padres, hijos y madres; de qué modo se proyecta la familia en el discurso de lo femenino y cuáles son los elementos principales que de él se desprenden en relación con la mujer.²⁸

²⁸ Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983 (traducción del francés por Mauro Armiño, título original en francés: *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*, 1969, Les éditions de Minuit, París), p. 192.

...el antiguo iranio ha conservado cuatro términos que designan, respectivamente, la “familia”, el “clan”, la “tribu”, el “país”. Pero a menudo, al comparatista le resulta muy costoso restablecer con precisión el valor antiguo, indoeuropeo, de estos términos.

El estudio atento de la raíz *dem* —que proporciona el nombre de la pequeña unidad (ir-*dam*-), de la “casa” como entidad social (lat. *domus*, gr. *homer. do*)— nos lleva a distinguirla de las raíces *dem*: “construir”, y *dom*: “domar”, a las que por regla general la asocian los diccionarios. En cuanto al cambio de sentido que se observa en varias lenguas de “casa-familia” a “casa-edificio”, refleja un cambio social: el funcionamiento de la gran familia que sustituye, poco a poco, una sociedad estructurada según la genealogía por una sociedad subdividida según la geografía.

RELACIONES FAMILIARES

La mujer aparece, en todos y cada uno de los personajes femeninos de la *Iliada* y la *Odisea*, como ser dependiente, tanto en el ámbito de las diosas inmortales como en el de la mujer mortal. La mujer no es un ser libre; siempre pertenece a alguien, o, mejor dicho, nunca es independiente. La diferencia entre lo masculino y lo femenino también significa el antagonismo entre el ser dependiente y el independiente. Sin embargo, la dependencia de la mujer en la familia encierra una relación dialéctica.

Hay un momento de la vida familiar en que los hijos dependen físicamente de la madre para su supervivencia, pero la madre tampoco es independiente de ellos, porque a través de ellos realiza sus funciones en esta sociedad. La mujer aparece en el discurso de lo femenino como madre o madre en potencia.

Dentro del discurso, lo femenino depende para su existencia de lo masculino; se puede decir que lo femenino depende para existir como abstracción o para definir el modo de ser mujer, de que exista un hombre que lo piense, lo mencione, lo escriba, lo describa y lo prescriba.

Hay que separar, por tanto, el griego *dómos*, “construcción, casa”, y el latín *domus*, que designa no el edificio, sino el “en casa”, como entidad social encarnada por el *dominus*. Por consiguiente, *domus* entra en parejas contrastadas cuyo segundo término designa lo que está fuera del círculo doméstico: *domi militaetque*, *domi*; *peregre*, *domesticus*: *rusticus*; la pareja *domi*: *foris* “dentro: fuera (de casa)”, hace aparecer el nombre 'Dhwer —de la “puerta”— como término que designa la frontera, vista desde dentro entre el interior y el exterior.

Frente a los términos iraníes, las palabras homéricas para “familia”, “clan”, “tribu” —*génos*, *phreire*, *phulon*— atestiguan a la vez renovación léxica y conservación política.

En Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre la liberación femenina*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975, la autora define:

La familia es piedra angular del sistema patriarcal: está fundada no sólo en los intereses económicos, sino también en los mecanismos psíquicos del varón, que en todas las épocas ha tenido a la mujer como su objeto de dominio y como pedestal para sus empresas más elevadas... (p. 34.)

En la *Iliada*, donde de continuo aparecen relaciones familiares entre los dioses, sin duda las de Hera y Zeus sintetizan todas las demás:

Y habló de esta manera Zeus a Hera, su hermana y esposa: —Conseguiste, por fin, Hera augusta, la de ojos de utrera, que a la lid el de los pies ligeros, Aquiles, volviese. De ti los melenudos aqueos tal vez han nacido. Y repúsole Hera la augusta, la de ojos de utrera: —¡Oh, terrible Cronión, qué palabras dijiste! Si un hombre, pese a ser un mortal y saber pocas cosas, consigue realizar su intención contra otro, ¿por qué yo, primera de las diosas, que tal yo me creo por mis abolengos y también porque llevo este nombre, además de tu esposa, de quien rey y señor es de todos los dioses eternos, no podré causar daño a los teucros si me han irritado?

(*Iliada*, XVIII, 357 y s.)

Una y otra vez se les recuerda a diosas y dioses el poder del padre Zeus, a veces por boca del mismo Zeus y otras por boca de Hera, quien reconoce que contra el amo y señor del Olimpo y de la tierra nadie puede hacer nada, y que intentarlo es perder el tiempo. Ella asume su papel secundario. Aun diosa, también es mujer, y obedece.

En la trama general de la *Odisea* se ve la dicotomía presentada por lo masculino y lo femenino: la actividad y la pasividad, fidelidad e infidelidad, protagonismo y futilidad. Por un lado está Odiseo, quien en medio de sus aventuras va teniendo amoríos por aquí y por allá, con Calipso y con Circe; por el otro lado, Penélope, quien se mantiene casta y espera el regreso de su marido.

El discurso subraya, en varias ocasiones, la fidelidad de Penélope y a pesar de que su propio hijo dude de ello (*Odisea*, I, 215 y s.: “nunca nadie logró por sí mismo saber su linaje”), la diosa Atenea defiende de esta forma a Penélope:

No, los dioses jamás han podido negarle su gloria a un linaje del cual ha parido Penélope un hijo.

(*Odisea*, I)

o en la traducción de Pabón:

Pues yo voy, extranjero, a explicártelo todo fielmente. De él nacido me dice mi madre, mas yo por mí mismo (215) no lo puedo saber: ¿qué mortal reconoce su sangre?

Penélope es esposa, madre e hija, y, como todas las mujeres de los cantos homéricos, se mueve dentro de estos tres papeles, los cuales debe alternar o combinar según el caso; independientemente de su condición social, la mujer tiene —por regla general— este triple estatus. Esta condición de hija, esposa y madre perdura incluso en el Hades. Cuando Odiseo narra su visita a la tierra de los muertos, después de que su madre le habla, dice:

Así hablando estuvimos los dos. Acercáronse entonces las mujeres que allá nos mandaba Perséfone augusta: eran hijas y esposas de insignes varones...

(*Odisea*, XI, 225 y s.)

De esta manera las mujeres, incluso en el Hades, siguen manteniendo su posición en relación con los hombres como esposas, madres o hijas.

La madre, el alumbramiento o parto, así como la leche del seno materno, aparecen para reasegurar a los hombres sus orígenes y su identidad. Sin embargo, en la narración de estos acontecimientos no es la mujer la protagonista: se narra de tal forma que estos hechos aparecen como colaterales y secundarios. En la descripción de cómo llegaron las naves de Aquiles a Troya, al explicar los orígenes de algunos guerreros, se mencionan algunos alumbramientos:

Jefe del primer cuerpo era el de arnés labrado, Menestio, hijo de Esperquio, nutrido por lluvias celestes, que alumbró Polidora, la hija gentil de Peleo, que, mortal, se acostó con un dios, Esperquio incansable, pero un hijo de Boro, hijo de Perieres, creíanlo, porque en público a ella dotó y tomó por esposa. El segundo mandaba el intrépido Eudoro, hijo de una joven, pues lo parió Polimela, una insigne danzante, hija de Fias; de ella quedó el poderoso Argifontes poseído de amores al verla cantando con un coro de la diosa del arco de oro y los gritos, Artemis.

(*Iliada*, XVI, 172 y s.)

En la sociedad patriarcal, la importancia de la relación familiar es asegurar al hombre su trascendencia, poder tener a alguien a quien dejar sus posesiones, su casa, sus bienes, sus siervas, alguien que conserve también su nombre. El discurso de Fénix nos comunica esto:

... y me amó como un padre a su hijo unigénito ama, el amado heredero de todas sus grandes riquezas.

(*Iliada*, IX, 474 y s.)

La idea que identifica al hombre con un lugar preciso y con sus posesiones, la cual incluso le infunde valor frente al enemigo, está presente en el discurso de Néstor cuando, en asamblea nocturna frente a los aqueos, les dirige la palabra:

... yo me glorio de ser el más viejo de todos; expondré lo que pienso de todo y no habrá quien desprecie lo que diga, ya ni Agamenón soberano siquiera. Sin familia, sin ley, sin hogar, existir debería todo aquel que desea la lucha funesta intestina.

(*Iliada*, IX, 58 y s.)

Néstor predica la unidad amenazando a los que intenten quebrarla con la pérdida de la identidad familiar, del reconocimiento, del prestigio, de la descendencia, en fin, de lo más valioso que se puede tener en esta sociedad, descrita por el discurso sexual.

Muchas son las referencias en toda la *Iliada* a las relaciones de parentesco. Son tan frecuentes que, en ocasiones, abruman:

...pagarás esta muerte que diste a mi hermano y que tanto jactarte te hace, la viudez has llevado a su esposa en un lecho reciente y has dejado en el llanto y en pena profunda a sus padres.

(*Iliada*, XVII, 34 y s.)

Dice Euforbo, el Pantoida, a Menelao:

Este ha sido el etolio Tideo, y en cambio ese hijo que engendró él es peor en la guerra y mejor en el ágora.

(*Iliada*, IV, 398 y s.)

Nos gloriamos de ser mucho más valerosos que nuestros padres, puesto que las siete puertas de Tebas tomamos.

(*Ilíada*, IV, 405 y s.)

El mismo Odiseo, cuando cuenta que Calipso, la diosa, lo quería por esposo, hace una apología de la familia:

Pero mi corazón generoso no fue persuadido, nada existe en el mundo mejor que la patria y los padres. ¿De qué sirve vivir en destierro en un rico palacio entre gente extranjera, si lejos estás de los padres?

(*Odisea*, IX, 33 y s.)

Los padres a los que se refiere Odiseo son los elementos básicos que constituyen la familia patriarcal, donde el padre es la cúspide de la pirámide.

El núcleo familiar primario está compuesto por: padre, madre, hijos/as, hermanos/as, unido por la propiedad, centrado y determinado por la figura del padre, propietario de los bienes. En los cantos homéricos, el sujeto hombre aparece en el discurso modalizado como el actor principal y la figura central de la familia. Él se manifiesta como quien quiere, puede, sabe y hace. La mujer madre, simplemente, es. Su ser es inmanente, siempre presente ante la voluntad de los hijos y del padre, no se menciona si todas las mujeres quieren ser madres, o si pueden elegir no serlo. La mujer, en el discurso de lo femenino, se manifiesta a partir de ser madre.

La maternidad y el parto

La maternidad es una estrategia de dominación.²⁹ Dentro del discurso se prescribe continuamente la relación madre-hijo/a como de dependencia de la mujer a su función reproductora de la especie. Cuando el varón necesita asegurar la continuidad de su linaje, de sus bienes y de todo aquello que de alguna forma le pertenece, necesita a alguien como él para que lo continúe.

²⁹ Adrienne Rich, *Nacida de mujer*, Barcelona, Noger, 1978.

Para legitimar la propiedad de sus hijos/as, el hombre institucionaliza su unión con una mujer a través del matrimonio.³⁰ En el canto VI de la *Iliada*, cuando se describe la llegada de Héctor al palacio de su padre, se dice:

Cuando estuvo delante del bello palacio de Príamo, adornado con fúlgidos pórticos, donde se hallaban las cincuenta alcobas de piedra pulida, labradas una al lado de otra, en las cuales dormían los hijos del monarca teniendo a su lado a su esposa legítima; también, dentro del mismo patio, enfrente, las de sus hijas, doce alcobas de piedra pulida y provistas de techo una al lado de otra, en las cuales dormían los yernos del monarca, teniendo a su lado a sus dignas esposas.

(*Iliada*, VI, 242 y s.)

Este pasaje es una escena nítidamente patriarcal. Llama la atención la descripción por sus implicaciones para el discurso de lo femenino. Se mencionan las esposas legítimas de los hijos de Príamo; sin embargo, las hijas de Príamo son dignas esposas. Las hijas no necesitan instituciones que ratifiquen su maternidad. Los hijos necesitan la compulsión de la autoridad y las leyes para asegurarse la paternidad.³¹

³⁰ Emile Benveniste, *op. cit.* p. 157.

El “matrimonio” no tiene nombre indoeuropeo. Se dice solamente —y esto en expresiones a menudo renovadas en las lenguas particulares— del hombre que “conduce” (a su casa) una mujer que otro hombre le “da” (lat. *uxorem ducere*, y *nuptum dare*); de la mujer que entra en la “condición de esposa”, recibiendo de esta forma una función, más que cumpliendo un acto (lat. *ire in matrimonium*).

³¹ Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 138.

Padre y madre, hermano y hermana no constituyen parejas simétricas en indoeuropeo. Frente a *mater*, “madre”, *pater* no designa el padre físico, como atestigua, entre otros, el viejo yuxtapuesto conservado en *Iupiter*...

El término *pater* se impone en el empleo mitológico. Es la clasificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos. Figura en vocativo en el nombre divino *Júpiter*; la forma latina *Júpiter* ha salido de la fórmula de invocación *'dyeu pater*, “¡Cielo padre!”, que abarca exactamente el vocativo griego *Zeus pater* (ZEUP-TER). Al lado de *Júpiter* se nos ha conservado el nominativo *Diespiter*, que responde al védico *dyauh pita*. A los testimonios del latín, del griego, del védico, se añade el

La relación genealógica, la forma de situar el parentesco por excelencia, se presenta para los dioses del Olimpo como catalogación sistemática en Hesíodo (véase la segunda parte de este trabajo); sin embargo, en Homero existen ya referencias a la maternidad y a la paternidad en el Olimpo. Entre las diosas, aparece la relación de una madre con su hija en Dione y Afrodita,³² cuando Afrodita huye herida por Diómedes:

Afrodita acogióse al regazo de Dione, su madre, que a su hija estrechó entre sus brazos y luego, cubriéndola, con la mano, de tiernas caricias, le habló de este modo: —¿Qué celeste deidad te trató de esta forma, hija mía, como para infligirte un castigo por falta notoria? Y Afrodita, la que ama la risa, repuso diciendo: —Me ha causado una herida el Tidida, el soberbio Diómedes, porque yo pretendía sacar de la liza a mi hijo, a mi Eneas, el que para mí es más amado que nadie. Ya no es sólo de teucros y aqueos la lucha enconada, pues los dánaos se atreven

del umbro *Iupater*, y, por último, una forma menos conocida pero interesante: *Deipáturos*.

Ahora bien, en esta figuración original, la relación de paternidad física está excluida. Estamos fuera del parentesco estricto y *pater* no puede designar al “padre” en el sentido personal. No se pasa tan fácilmente de una acepción a otra. Se trata de dos representaciones distintas y pueden, según las lenguas, mostrarse irreductibles una a otra. Para hacer visible esta diferencia, revisaremos las observaciones del misionero W. G. Ivens, que ha relatado su experiencia en el Pacífico occidental. Al intentar traducir los Evangelios al melanesio, lo más difícil, dice, es traducir el *Pater noster*, porque ningún término melanesio responde a la connotación colectiva de Padre. “La paternidad no es en esas lenguas más que una relación personal e individual” (W. G. Ivens, *Dictionary and Grammar of Saea and Ulawa*, Salomon Islands, Washington, 1918, p. 166); un “padre” universal es inconcebible entre ellos. La repartición indoeuropea responde, en líneas generales, al mismo principio. Este “padre” personal es *atta*, único representado en hitita, en gótico, en eslavo. Si en estas lenguas el término antiguo *+pater* ha sido suplantado por *atta*, es que *+pater* era ante todo término clasificatorio: de esto hallaremos confirmación estudiando el nombre del “hermano”.

³² Sobre el nacimiento de Afrodita hay varias leyendas. Según Pierre Grimal, *op. cit.*,

Afrodita es la diosa del amor, identificada en Roma con la antigua divinidad itálica Venus. Sobre su nacimiento se transmiten dos tradiciones diferentes: ora es considerada como hija de Zeus y de Dione, ora hija de Urano, cuyos órganos sexuales, cortados por Crono, cayeron al mar y engendraron a la diosa, la “mujer nacida de las olas”, o “nacida del semen del dios” (p. 11).

incluso a luchar con los dioses. Y repúsole Dione, la diosa divina entre todas: –Hija mía, soporta el dolor y resígnate a ello porque a muchos de los que habitamos mansiones olímpicas nos ofenden los hombres y todos nos hacemos daño.

(*Iliada*, V, 370 y s.)

La maternidad es la función de la mujer, y no abarca sólo el parir y alimentar a los pequeñuelos. La madre, y todos los valores que se le atribuyen en la *Iliada* y la *Odisea*, es la síntesis del arquetipo de la femineidad. Es un servicio que la mujer presta a la comunidad, un servicio que garantiza el apoyo y la afectividad humanos. Se prescribe en este discurso que la mujer, diosa o mortal, siempre va a responder a sus hijos e hijas cuando la necesiten. Los vínculos familiares de la madre con las hijas/os no se establecen para legar sus bienes: se establecen para que ella nutra física y emocionalmente a sus hijas/os con “tiernas caricias”, con abrazos de seguridad y ratificación afectiva. Se prescribe la maternidad en el discurso para cubrir las necesidades interiores de los seres humanos,³³ y no en relación con los objetos exteriores, con las posesiones, con el prestigio, con la consolidación de una identidad y personalidad públicas.

¿Cuáles son los conceptos discursivos de la maternidad como estrategia de dominación? La actitud de la madre de Afrodita hacia ella es pasiva: la consuela, la acaricia, le aconseja “resignación”; la cubre, la protege y de algún modo le hace saber que las dos son débiles. Afrodita es herida por proteger a su hijo Eneas. “El que para mí es más amado que nadie”. Viniendo de quien viene, esta es una declaración de mucho peso, pues Afrodita es nada menos que la diosa del amor. Si para ella el hijo es “el más amado que nadie”, sus implicaciones en la estrategia de la maternidad como uno de los conceptos principales del discurso de lo femenino son fundamentales. *Las mujeres no pueden querer a nadie tanto como a los hijos*, que son su razón de ser y de amar; esto es básico. La

³³ Sobre la necesidad afectiva que manifiestan los seres y que las mujeres satisfacen, ver Adrienne Rich, *Nacida de mujer*, *op. cit.*, y *Sobre mentiras, secretos y silencios*, en particular el ensayo: “La maternidad en cautiverio”; también Carla Lonzi, *op. cit.*, y Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur; Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1977.

maternidad como estrategia es la piedra angular en la construcción del discurso de lo femenino. La mujer es por y para ser madre.

Se prescribe, pues, con este ejemplo de la diosa del amor, que la madre debe arriesgar su vida por el hijo. Aun cuando el hijo ha crecido y está en pleno combate... no hay edad que detenga esta cualidad protectora de la mujer hacia los hijos. Para la mujer los hijos lo son para siempre. Otro ejemplo de diosa madre que durante toda la *Iliada* se ve obligada a actuar por su hijo, el gran Aquiles, es Tetis, que al inicio del canto I implora a Zeus en el Olimpo que ayude a los teucros porque su hijo se ha enemistado con Agamenón y no quiere que ganen los aqueos. Tetis logra arrancar a Zeus la promesa de ayuda. Cuando más adelante muere Patroclo, el amigo querido de Aquiles, y éste se conmovió y llora de infelicidad, la madre, conmovida por el sufrimiento de su hijo, aparece y le dice:

—Hijo mío, ¿por qué lloras? ¿Qué hondo pesar ha llegado a tu espíritu? No me lo ocultes. Ya Zeus ha cumplido lo que tú, levantando las manos, le habías rogado: que los dánaos, privados de ti, fuesen acorralados cerca de los navíos, después de humillantes desastres. Y el de los pies ligeros, Aquiles, habló suspirando: —Madre mía, es verdad que todo esto ha cumplido el Olímpico pero ¿qué placer puede causarme si ha muerto Patroclo, el amigo a quien yo prefería entre mis compañeros, tanto como a mi propia cabeza?... mi alma no quiere que viva ni quedarme ya más con los hombres en tanto mi lanza no concluya la vida de Héctor, y así haya pagado el haber dado muerte a Patroclo, hijo del gran Menetio.

(*Iliada*, XVIII, 73 y s.)

Tetis es la madre que consiente todos los caprichos de su hijo, y por él es capaz de apelar al propio Zeus. Ella muestra siempre por Aquiles un amor incondicional. Más tarde, cuando Aquiles decide volver al combate, Tetis se lamenta: “Despiadada de mí, infeliz madre de un hombre valiente”. (*Iliada*, XVIII, 53 y s.)

Es Tetis quien se encarga de que Hefesto fabrique armas para Aquiles con el fin de que pueda combatir:

...Me voy al Olimpo elevado para que el ilustrísimo artífice Hefesto, si quiere, le haga a mi hijo esta vez una bella y brillante armadura.

(*Iliada*, XVIII, 142 y s.)

Hefesto, quien tiene una deuda pendiente con Tetis, porque le salvó la vida, está dispuesto a realizar cualquier cosa por ella. Lo interesante del diálogo entre los dos dioses, Tetis y Hefesto, es que ella habla de su situación tan lamentable por ser madre de un hijo a quien “ha visto crecer como a un árbol”, lo ha nutrido, lo ha cuidado y ahora sabe que va a morir. Sin embargo, ahora, resignada y obedeciendo los deseos del hijo,

he venido a abrazar tus rodillas por si quieres darle a mi hijo de vida tan corta un escudo y un casco, unas grebas hermosas que ajusten por medio de broches y una cota. Las armas que tuvo perdió el buen amigo al luchar con los teucros, y él gime ahora en tierra apenado.

(*Iliada*, XVIII, 457 y s.)

Madre e hijo frente a un *destino inevitable*,³⁴ la voluntad de los dioses. Pero el discurso de lo femenino nos muestra otro mensaje en el discurso de Tetis a Hefesto: el destino de la mujer, la inevitabilidad de su maternidad y su falta de poder frente a los hechos y a las decisiones de los hombres (resignación, sumisión, obediencia) (véase cap. I): sea el Padre Zeus, quien ordena que Tetis, “contra sus deseos” se una a un hombre viejo, Peleo el Eácida (*Iliada*, XVIII, 433 y s.), o sea el hijo Aquiles, quien quiere pelear contra Héctor aun a costa de su propia vida, causando con esto un dolor terrible a su madre. La mujer madre debe aceptar la voluntad del hombre, padre, esposo, hijo.

La relación de Aquiles con su madre es la del hijo que pide todo: el hijo caprichoso, insolente, demandante, y la madre no puede hacer otra cosa que concederle lo que pide y amarlo. Así aparece Tetis en el discurso de lo femenino:

Madre mía, ese dios te ha entregado unas armas tal como son las obras de un dios y no hay hombre mortal que las haga.

(*Iliada*, XIX, 21 y s.)

³⁴ El hombre homérico no es responsable de sus actos, las acciones que realiza están ordenadas por los dioses. Es el deseo de los dioses lo que sucede en los actos de los hombres.

Pero, incluso antes de entrar al combate, Aquiles se dirige nuevamente a su madre para pedirle que procure no se pudra el cadáver de Patroclo, su amigo, y Tetis promete cuidar de esto. (*Ilíada*, XIX, 28 y s.) Ese vínculo doble de obligación y afecto de la madre hacia el hijo se expresa nítidamente en las relaciones de Aquiles y Tetis.

El amor de la madre al hijo, entre las mujeres mortales, se explica con gran detalle en la *Odisea*, es el amor de Penélope por Telémaco.³⁵ No importa cuáles son las actitudes de él hacia ella. Cuando se marcha a buscar a su padre y no le informa que lo va a hacer, “para no hacerla sufrir”, ella queda muy triste:

La discreta Penélope, en tanto, en el alto aposento en ayunas yacía, no habiendo comido o bebido cavilando si el hijo intachable salvarse podría o sería vencido por los pretendientes soberbios.

(*Odisea*, IV, 787 y s.)

y más tarde, cuando Atenea aparece disfrazada de su hermana en sueños y la tranquiliza, Penélope responde:

Tú me pides que cese mi llanto y olvide mis penas que son tantas que me han conturbado la mente y el ánimo. Comencé por perder a un ilustre marido: tenía corazón de león y a los dánaos vencía en virtudes cuya fama se extiende a través de la Hélade y Argos, y ahora el hijo amantísimo fuese en su cóncava nave, niño aún, inexperto en trabajos y en conversaciones. Más por él me lamento yo ahora que aun por el otro, por él tiemblo y me asusta que alguna desgracia le ocurra tanto allí donde va, como sobre el mar. ¡Quién lo sabe! Enemigos innumerados tiene que contra él maquinan darle muerte, y aun antes que vuelva a la tierra paterna.

(*Odisea*, IV, 812 y s.)

Las madres mortales son madres nutridoras por excelencia. La madre se preocupa por el alimento del hijo. Así, cuando Héctor se aparta un poco del campo de batalla y llega al palacio, es su madre quien lo recibe y le ofrece de comer y de beber:

³⁵ E. Badinter, *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, Paidós, 1980.

Pero aguarda y traeré el vino dulce lo mismo que mieles y así liba primero a Zeus padre y después a los dioses; y tú luego, bebiendo, sabrás encontrar tu provecho. Al guerrero cansado las fuerzas el vino acrecienta, y tú estás muy cansado de haber defendido a los tuyos.

(*Iliada*, VI, 254 y s.)

Hécuba es rechazada por Héctor; en el rechazo se encuentran una serie de normas de comportamiento que, al parecer, la madre había olvidado. Héctor, el hijo, tiene que recordarle la ley a su madre y después ordenarle que vaya a ofrendar a Atenea su más bello peplo y 12 terneras de un año (*Iliada*, VI, 124.)

Es un hecho implícito en muchos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea*, que las madres no deben tener otra preocupación que sus hijos, cuidarlos y alimentarlos. Hay algunas referencias que a veces surgen como una analogía entre la madre y la guerra, en medio de una descripción del campo de batalla. Tal es el caso del *salario de la obrera*:

De la misma manera que una honestísima obrera pone en la balanza aquí el peso y allí los vellones, la equilibra y les lleva a sus hijos su escaso salario, de igual modo la guerra y la lucha era igual para todos.

(*Iliada*, XII, 432 y s.)

Nutrir, alimentar, cuidar de igual manera a todos sus hijos es una de las funciones principales de la mujer; otra es parir. La madre encuentra la igualdad en el trato que da a todos y cada uno de sus hijos desde el momento en que los pare. El hombre encuentra la igualdad en la guerra frente a la muerte.

La función de la mujer como vientre que pare está clara también cuando, al implorar el perdón de Aquiles, Licaón dice estas palabras:

...no me mates, nací de otro vientre del que nació Héctor, el que ha dado la muerte a tu dulce e intrépido amigo.

(*Iliada*, XXI, 94 y s.)

Una mujer como “vientre” describe con un profundo contenido ideológico lo que significa ser mujer dentro de este discurso, y determina la construcción del discurso de lo femenino. Después del “vientre”, el parto nos remite a la función de la mujer, la maternidad y el modo en que ésta se estipula por varios caminos dentro del discurso; a través de estrategias referenciales exclusivas de lo masculino:

Al secarse la herida y dejar de manar negra sangre un agudo dolor menguó fuerzas al hijo de Atreo. Como cuando dolores agudos a la parturienta, las Ilitas, las hijas de Hera, le envían, las diosas de los alumbramientos, que tanto dolor dan al parto, el ardor del Atrida menguaron terribles dolores.

(*Iliada*, XI, 266 y s.)³⁶

La Iliada presenta la concepción del parto como algo sumamente doloroso, que los hombres sólo pueden imaginar como el resultado de una herida de guerra. Esta analogía confirma que toda la descripción de lo femenino, como acontecimientos que suceden a la mujer, es vista desde el exterior y hacia el exterior. Es a los hombres a quienes se dirige esta explicación, y por tal motivo se pone en el terreno de lo que ellos conocen, como las heridas de guerra.³⁷

El parto tiene que ser algo doloroso, que no puede causar placer alguno; de otra forma sería dar un valor positivo a algo que los hombres no experimentan. De esta idea se deriva que lo que no es propio (de la voz omnisciente que está tras el discurso) es malo.

³⁶ Pierre Grimal, *op.cit.*, p. 286. “Ilitía es el genio femenino que preside los alumbramientos. Es hija de Zeus y Hera y hermana de Hebe, Ares y Hefesto. Fiel criada de su madre, es también la servidora de sus odios. Por ejemplo, trata de impedir el parto de Leto y el de Alcmena”.

A veces los poetas hablan de las Ilitías, y entonces se conciben como una pluralidad de genios.

³⁷ Se podría imaginar la comparación al revés. Es decir, narrar el hecho de un parto y encontrarle una analogía con algo que sólo puede ocurrirle a un hombre y no a una mujer. La mención de estos ejemplos inimaginables tiene como único objetivo señalar la óptica del discurso y su razón de ser en los cantos épicos de la *Iliada* y de la *Odisea*.

El hombre engendra, la mujer pare y lo que de su vientre sale es su responsabilidad exclusiva. Por esta razón Hera se ve obligada a esconder a Hefesto cuando nace, porque ha salido defectuoso, es cojo. Que Hefesto nazca cojo es una falta de Hera, pues él es fruto de su vientre. En Aristóteles se volverá a encontrar esta relación de la mujer, y en especial del útero de la mujer con el feto y con el hijo que de ella nace. *La madre es responsable de las malformaciones de los hijos. Las cualidades las heredan del padre. Un hijo mal formado es fruto de un vientre "podrido".*³⁸

La relación de la madre con los hijos pequeños apenas se relata con detalle en la *Iliada* y la *Odisea*, a no ser por dos momentos en

³⁸ Sobre el nacimiento de Hefesto y su concepción hay varias versiones, recogidas por P. Grimal, *op. cit.*:

Hefesto es el dios del fuego. Es hijo de Zeus y de Hera, pero a veces se pretende que Hera lo engendró sola, despechada por el nacimiento de Atenea, que Zeus había traído al mundo sin intervención de mujer, y que luego Hera lo confió a Cedalión, de Naxos, para que le enseñase a trabajar los metales. Tal es, por lo menos, la tradición hesiódica.

Hefesto es un dios cojo. De este defecto físico se daban varias explicaciones míticas. La más corriente es la que cita la *Iliada*: Hera disputaba con Zeus acerca de Heracles, y Hefesto salió en defensa de su madre; Zeus, entonces, lo cogió por un pie y lo precipitó fuera del Olimpo. Hefesto estuvo cayendo por espacio de un día entero, hasta que, al atardecer, dio en la tierra, en la isla de Lemnos, donde quedó maltrecho, casi sin respiración. Fue recogido por los sintios (un pueblo tracio inmigrado en Lemnos), quienes lo reanimaron; pero quedó cojo para siempre.

Otra leyenda sobre el mismo tema se narra también en la *Iliada*: Hefesto era cojo de nacimiento, y su madre, avergonzada, decidió ocultarlo a la vista de las demás divinidades; por eso lo arrojó desde lo alto del Olimpo (p. 228).

Aristóteles, *Generación de los animales*, obras completas, t. VIII, Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica, 1932 (preparado por D. Francisco Gallach Palés):

Porque no todo lo que crece en nuestro cuerpo debe considerarse como perteneciente a él, porque también los diviosos crecen en él y no obstante se extirpan y echan. En una palabra, todo lo contrario a la naturaleza es extraño al cuerpo y muchas de las cosas que crecen son contrarias a ella; si, por lo tanto, el semen es la única cosa en nosotros de la que puede nacer una criatura, justo será consideremos como nuestro retoño solamente aquello producido por el semen. Además, todo lo otro producido por el semen, cuando se descompone, v.g. un gusanillo, o lo que se llama monstruo, cuando hay corrupción en el útero, no precisa reconocerlo como vástago. (El subrayado es mío).

que se habla de niños particulares; las otras menciones son de mujeres y niños en general. En la *Iliada*, cuando aparece Andrómaca con su hijo pequeño y lo pone en los brazos de Héctor:

...y los brazos al niño tendió el noble Héctor. Mas volvió al punto al seno del aya de hermosa cintura, dando gritos, porque le asustaba el aspecto del padre temeroso del bronce y la crin caballar del penacho que ondeando terrible veía en lo alto del yelmo. Sonrieron el padre y la madre augustísima al verlo.

(*Iliada*, VI, 466 y s.)

La otra escena es el recuento de la infancia de Odiseo cuando Euriclea, al lavar los pies del viajero, reconoce la cicatriz que un jabalí le causara cuando pequeño:

Yendo Autólico en tiempos a tierras de Itaca hallóse con aquel netezuelo nacido hacía poco a su hija, y allí el ama Euriclea, después de cenar el abuelo, le sentó en las rodillas al niño y habló de este modo: Piensa, Autólico, ahora qué nombre pondrás a este nieto que tu hija te acaba de dar, largo tiempo anhelado.

(*Odisea*, XIX, 399 y s.)³⁹

³⁹ El personaje de Euriclea es muy importante dentro de la *Odisea*, porque es la primera mujer que reconoce a Odiseo una vez que regresa a su casa disfrazado de viejo. Es un personaje femenino cien por ciento. Erich Auerbach, *Mimesis: la realidad en la literatura*, México, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, 1950 (título original: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendlandischen Literatur*, Verlag, Berna, A. Francke A. G. 1942).

...En la anécdota de reconocimiento que hemos tomado como punto de partida aparecen, además de Odiseo y Penélope, el ama Euriclea, una esclava que había comprado el padre de Odiseo, Laertes. Ha pasado su vida al servicio de los Laertiadas, como el pastor de puercos Eumeo, y está como éste unida al destino de la familia, a la que ama, y cuyos intereses y sentimientos comparte. Pero no tiene ni vida, ni sentimientos propios, sino exclusivamente los de sus dueños. También Eumeo, aun cuando recuerda haber nacido libre, e incluso pertenecer a una casa noble (fue robado cuando niño), no tiene ni prácticamente, ni en sus sentimientos, una vida propia, y se halla unido por completo a la de su señor. Estas son las dos únicas personas no pertenecientes a la clase señorial que Homero nos describe. De donde se infiere que en los poemas homéricos no se despliega otra vida que la señorial, y todo el resto tiene una participación de mera servidumbre. La clase dominante es todavía tan patriar-

La relación madre/hijo aparece asimismo cuando Odiseo pide ayuda a Tiresias en el país de los muertos y encuentra en esta tierra, para su sorpresa, a su madre:

Hijo mío, ¿por qué, vivo, a estas tinieblas sombrías has venido? Un viviente no es fácil que vea estos sitios:

(*Odisea*, XI, 155 y s.)

La relación madre/hijo se presenta en cualquier lugar, en el pasado, en el presente, entre los vivos y entre los muertos; según este discurso no se deja nunca de ser madre una vez que se ha sido, ni se deja de actuar como tal, por lo que Anticlea, madre de Odiseo, se preocupa por lo que pueda pasarle a su hijo visitando un lugar como el Hades. Por otra parte, ella le comunica que murió de tristeza por su ausencia.

No estar tú ni tener tus cuidados, mi caro Odiseo, ni gozar tu ternura, quitáronme vida dulcísima.

(*Odisea*, XI, 202 y s.)

La escena más dramática en la relación madre/hijo es aquella en que Hécuba trata de convencer a Héctor de que no regrese al combate, pues pelear contra Aquiles será su fin:

Y la madre, que en otro lugar tristemente lloraba, desgarróse la ropa; mostróle su pecho desnudo y hecha mares de llanto le habló con aladas palabras: —Ten piedad de mí, Héctor. Respeta este seno, hijo mío. Te lo di en otro tiempo y en él olvidaste tu lloro; ¡No lo olvides, amado hijo mío! Ven tras la muralla y rechaza tú así a este enemigo. Con él no te enfrentes. ¡Infeliz! No podré si te mata llorar en el lecho, ¡oh, amadísimo fruto a quien yo di la luz!, ni tampoco tu mujer bien dotada, pues lejos de todos nosotros junto a las naos aqueas, te habrán devorado los perros.

(*Iliada*, XXII, 79 y s.)

cal y tan familiarizada con la diaria actividad de la vida económica que se llega a olvidar, a veces, su rango social. Pero no se puede dejar de reconocer que constituye una especie de aristocracia feudal, cuyos hombres distribuyen su vida entre combates, cacerías, deliberaciones y festines, mientras que *las mujeres vigilan a las sirvientas*.

En el discurso de Hécuba queda claro que a ella lo que le preocupa particularmente es su hijo; no piensa en nada más que se pueda perder, ni en la ciudad amurallada, ni en el honor, ni en su propia muerte; piensa en él, en el hijo, y le habla a él, a su hijo, desde su condición de madre. Lo más llamativo del ruego de Hécuba es que se produce justo después del discurso de Príamo, y es quizás un buen ejemplo de las diferencias, según éste, de la madre y el padre.

La maternidad, como aparece en la Ilíada y en la Odisea, modaliza la realización de la mujer a partir del hecho biológico de parir. Este hecho es el punto de partida para la afectividad, la complacencia para con los hombres, la educación y el cuidado de los hijos, sin importar su edad, y sobre todo para la disponibilidad continua frente a ellos. La mujer madre debe aceptar la voluntad del hombre, padre, esposo, hijo.

Padre y patrimonio

Es Príamo quien hace un recuento de sus pérdidas y sus posesiones cuando intenta convencer a Héctor de que no debe enfrentarse con Aquiles. Sus razones no son por sus sentimientos hacia Héctor, a quien ha visto crecer y a quien perderá, sino por el significado de la derrota para él. Su discurso tiene otra dimensión: es la del significado de sus pérdidas y de sus posesiones:

Héctor, hijo querido, no aguardes a ese hombre tú solo. Me ha dejado privado de muchos e intrépidos hijos; mató a unos y a otros vendió en unas islas remotas.

Guárdate tras el muro, hijo mío, de modo que puedas a los teucros y teucras salvar; no le quieras dar gloria al pelida perdiendo en sus manos tu vida tan noble; ten piedad de este viejo infeliz que aún conserva la vida; ya Zeus padre la vida tendrá en la vejez que quitarme y con muerte muy triste: he de ver numerosas desgracias: a mis hijos sin vida, llevadas cautivas mis hijas, destruidos los lechos, los niños chiquitos lanzados contra el suelo en la ira feroz del combate, las nueras arrastradas por las funestísimas manos aqueas. Y por último me harán pedazos los perros voraces a la puerta exterior de mi casa, cuando alguien me hiera con el bronce o el dardo, y me deje sin vida los miembros, esos perros que yo alimenté de mi mesa en palacio, con

una rabia en los pechos irán a alegrarse en mi pórtico. Para un joven yacer en la lid por el bronce aguzado está bien: todo es bello lo suyo, a pesar de la muerte. Pero que la cabeza y la barba ya cana y las partes de un anciano que ha muerto en la guerra destrocen los perros es lo más triste que puede darse a los míseros hombres.

(*Iliada*, XXII, 38 y s.)

Príamo hace un recuento de los males que la decisión de su hijo puede ocasionarle a él y a los troyanos; las pérdidas que pueden acontecer a sus pertenencias, a las pertenencias del patriarca. Su dominio es muy amplio y va desde la posesión de hijas e hijos hasta los niños chiquitos y nueras.

Por último, el anciano habla sobre sí mismo, todo el tono es el de la indignación propia de la impotencia. Es un discurso centrado en sí mismo. En cambio, el de Hécuba se centra en lo que le puede suceder al hijo. Hécuba hace referencia al hijo, a su seno, al fruto amado de su vientre, a su producto de mujer. En fin, a un ámbito familiar reducido... a uno que de alguna forma sintetiza el papel ideal de la madre. Hay varios detalles que permiten ver claramente cuál es el núcleo o centro principal, el eje, del discurso. Es cierto que tanto Príamo como Hécuba hacen referencia al cadáver devorado por perros, pero, mientras el primero habla de su propio cadáver, Hécuba habla del de su hijo (que por una cuestión de fronteras del ego es ella misma).⁴⁰

Una vez muerto Héctor, el discurso de Príamo lamentándose de su muerte presenta aspectos similares al anterior. Sin embargo, esta vez se refiere en algún momento a su honor y al hecho de estar dispuesto a suplicar a los aqueos que le devuelvan el cadáver de su hijo (*Iliada*, XXII, 419 y s.).

Se podría decir que hay dos tipos de paternidad: el que se ha visto reflejado en Príamo, que es la mortal, terrenal; y el padre del Olimpo, representado por Zeus, que es el símbolo de la paternidad universal. En el discurso sexuado de los cantos homéricos, en muchas ocasiones los guerreros invocan al padre Zeus: "Padre Zeus, no conviene que así se envanezca ninguno" (*Iliada*, XVII, 18

⁴⁰ Nancy Chorodow, "Family Structure and Femenine Personality", *op. cit.*, pp. 43-66.

y s.), dice Menelao cuando, defendiendo el cadáver de Patroclo, se siente perdido. En otro momento, la omnisciente voz del narrador:

A su vez con la lanza atacó Menelao el átrida mientras al padre Zeus elevaba fervientes plegarias.

(*Ilíada*, XVII, 46 y s.)

Son muchas las ocasiones en que aparece mencionado *Zeus padre*. Aquiles pide a Zeus que le conceda la victoria a Patroclo y que éste regrese sano a su casa:

...haz, pues, longividente Zeus, que la victoria le siga, dale a su corazón el valor para que Héctor advierta, cómo sabe batirse también mi escudero en la lucha o sus manos invictas se mueven con furia tan sólo cuando junto conmigo se lanza al combate de Ares. Cuando de los navíos aleje la lucha y los gritos haz que ileso regrese a las naves con todas sus armas y con los compañeros que estén combatiendo de cerca. Así dijo rogando, y el pródigo Zeus oyó el ruego. Pero de las dos cosas el Padre le dio sólo una.

(*Ilíada*, XVI, 240 y s.)

El dios jefe del Olimpo es asimismo el padre. Es también Zeus quien prescribe cuál es el comportamiento correcto en cuanto a las costumbres; es quien da las órdenes a otros dioses para que se realicen sus deseos.⁴¹ (*Ilíada*, XVI, 338)

Zeus es el arquetipo del patriarca. Es descrito con una personalidad de carácter apasionado, dominante y autoritario. Tiene todo el poder en la cumbre de la pirámide de los dioses y así lo hace saber él mismo:

—Escuchadme ahora todos, ¡oh dioses y diosas felices!, y os diré lo que mi corazón en el pecho me dicta.

Que ningún dios, ya sea varón, ya sea hembra, se atreva a impedir de una forma o de otra las órdenes mías, antes bien, acatadlas de modo que al punto se cumplan.

(*Ilíada*, VIII, 5 y s.)

⁴¹ Elizabeth Gould Davis, *The First Sex*, Reino Unido, Penguin Books, 1ª ed., 1975. En su análisis sobre la mitología y refiriéndose al Zeus de Homero,

Dentro de este discurso, en diferentes formas repetido en los cantos homéricos, el hombre es el poder, y a partir del padre se derivan todas las posesiones. Empezando por las esposas, hijos, etc., el patrimonio son los objetos, posesiones del padre, que pueden ser heredados por los hijos, así como su prestigio, con lo cual su presencia perdura y permanece.⁴² *Al hombre le interesa la trascendencia; la guerra y la preocupación por el patrimonio, que incluye la patria, están presentes de continuo en el discurso de la Ilíada.*⁴³

LA MUJER, UN OBJETO DESEADO

A lo largo de todo el poema de la *Ilíada* es frecuente la mención a la conquista de las mujeres por medio de la violencia. La guerra tiene como principal aliciente la toma y posesión de las mujeres del enemigo: nada parece resarcir más a los guerreros. Según el relato, el objetivo de ambos bandos se centra en las mujeres; a los guerreros del bando atacante, se les incita a la victoria final y a la captura de las mujeres detrás de la muralla; a los guerreros del bando que defiende la ciudad se les arenga para que muestren valor en la defensa y para no permitir que sus mujeres sean capturadas por el enemigo.⁴⁴

La mujer es el objeto deseado y el móvil último de la guerra en el macrodiscurso de la *Ilíada*; también lo es en varias anécdotas específicas (*Ilíada*, I), por ejemplo, cuando se decide que Aquiles

dice: "Homer's elevation of Zeus in the Iliad was an anachronism, as Leonard Cottrell points out. Zeus was a very minor god at the time of the Trojan War".

⁴² Una de las formas en que más se presenta esta idea del patrimonio es a través de la referencia continua al regreso de Odiseo "a la tierra paterna".

⁴³ Emile Benveniste, *op. cit.*, pp. 138 y ss.

⁴⁴ Marvin Harris, *op. cit.*, su capítulo sobre "The Origin of Male Supremacy" finaliza con estas palabras:

The fact that warfare and sexism have played and continue to play such prominent roles in human affairs does not mean that they must continue to do so for all future time. War and sexism will cease to be practiced when their productive, reproductive, and ecological functions are fulfilled by less costly alternatives. Such alternatives now lie within our grasp for the first time in history. If we fail to make use of them, it will be the fault not of our natures but of our intelligence and will (p. 97).

entregue a Agamenón su botín de guerra, es decir, uno de los objetos que él ha ganado por el pillaje de las ciudades que han atacado antes de llegar a Troya: la mujer que él esclavizó, “la hermosa Briseida”. Aquiles, que no puede admitir ser despojado de lo que le corresponde por el derecho de las armas, explica a Agamenón que no le puede dar su “botín de guerra”, y que tendrá que conformarse con algunos presentes que colectivamente junten. Esto ofende el orgullo de Agamenón, quien contesta:

...óyeme la amenaza que te hago: puesto que Febo Apolo consigue quitarme a Criseida, junto con mis amigos haré que la lleve una nave, mas yo mismo a Briseida, la joven de suaves mejillas, premio tuyo, te arrebataré de tu tienda, de modo que sabrás que soy mucho más fuerte que tú, y que otro tema probar que es mi igual o pretenda igualarse conmigo.

(*Iliada*, I, 181 y s.)

En este caso muy particular, la mujer aparece, y el discurso sobre ella así lo manifiesta, como un objeto pasivo ausente y deseado, en realidad un objeto, por medio del cual se interrelacionan los hombres y su propio discurso.

En esta lucha de hombres se menciona sólo colateralmente a las mujeres. La mujer, ese objeto deseado, es la causa de desavenencias y males que ocurren a los hombres. La mujer, un elemento pasivo en la descripción, motiva la agresividad de los hombres.⁴⁵

El deseo de poseer a la mujer mueve a los guerreros a pelear, y esta imagen está presente en todos los personajes según sus mismas palabras. Hay que recordar la alusión que hace Odiseo a esta imagen, cuando en la tierra de los muertos pregunta a Agamenón por qué se encuentra ahí, por qué ha muerto:

¿Qué destino de muerte fatal te ha quitado la vida? ¿Fue quizá Poseidón destruyendo tus naves, dejándolas a merced del impulso mortal de los vientos terribles, o enemigos te dieron la muerte en

⁴⁵ Sigmund Freud, “La feminidad”, en *Obras completas*, tomo III (tres tomos), Madrid, Biblioteca Nueva, 1973 (traducción de Luis López Ballesteros y de la Torre).

alguna ribera por llevarte sus bueyes y hermosos rebaños de ovejas o asaltando una villa y queriendo un botín de mujeres?

(*Odisea*, XI, 397 y s.)

Los objetos materiales por los que se pelea, según cuenta Odiseo, son bueyes, ovejas y mujeres: sin embargo, no se arenga a los soldados a pelear por bueyes y ovejas en la *Iliada*; sólo se les dice:

No desmaye, ¡oh argivos!, la fuerza de vuestra bravura, porque no prestará el padre Zeus protección a los pérfidos, los primeros han sido en faltar a lo que hemos jurado y así sus tiernas carnes serán alimento de buitres, y nosotros en nuestros navíos podremos llevarnos sus mujeres e hijos en cuanto tomemos la villa.

(*Iliada*, IV, 234 y s.)

O cuando Héctor interpreta frente al cadáver de Patroclo las motivaciones que lo llevaron a morir:

Oh, Patroclo, sin duda esperaste arruinar nuestra villa y llevarte cautivas a nuestras mujeres troyanas a tu tierra paterna y a bordo de vuestros navíos.

(*Iliada*, XVI, 830 y s.)

Hay muchos otros ejemplos (*Iliada*, XIII, 349 y s.) donde también se prometen mujeres como recompensa por la guerra y sobre todo por la victoria.

En la Iliada, los móviles de la agresividad, de la violencia y de la guerra son las mujeres. El conseguir a una mujer forma parte del botín de guerra a que todos aspiran. El deseo de obtener una mujer los estimula a luchar. Una vez que la ciudad sea tomada, las mujeres que se encuentren en ella servirán para saciar “esos apetitos” de los hombres. Uno de los aspectos de la conquista de un territorio es la conquista, sin eufemismos, de sus mujeres. Para esta parte del discurso de lo femenino, la modalización de la categoría mujer es pasiva: ella no quiere, ni desea, ni puede detener la conquista.

LA MUJER COMO UN OBJETO CONQUISTADO

Una vez conquistadas las villas, pueblos o ciudades, las mujeres pasan a ser el botín de guerra por excelencia, el premio del guerrero, el premio a su valor, agresividad y violencia. Cuando Aquiles, furioso, persigue a Eneas, le recuerda:

Ya otra vez con mi lanza te hice escapar presuroso. ¿No recuerdas que hallándote solo guardando tus bueyes te acosé por el Ida, corriendo con ágiles plantas? Ni siquiera tuviste el valor de volver la cabeza. Te metiste al Lirneso y después conquisté yo la villa y entré con el favor de Zeus padre y la ayuda de Atenea, me llevé a sus mujeres entonces y esclavas las hice.

(*Iliada*, XX, 187 y s.)

Cuando Aquiles se queja de que todos sus hombres conservan su botín de guerra excepto él, porque Agamenón le arrebató su prenda, se está quejando de que lo han desposeído de un derecho que le corresponde por conquistar una villa, y su discurso es muy ilustrativo:

Conquisté doce villas por mar con mis rápidas naves y otras once por tierra en los fértiles campos de Troya, y de todas obtuve abundantes y ricos despojos, y después todos ellos los di a Agamenón en la mano, el Atrida, que estaba detrás en sus rápidas naves; los cogió, algunos dio y se quedó con el resto.

A los jefes y reyes les dio recompensas preciosas y cada uno conserva la suya, y soy yo el solo aqueo que privado estoy de ella, y él duerme con mi dulce esposa: pues que goce con ella. ¿Por qué traje aquí a tantas huestes el Atrida? ¿Fue por la de hermosos cabellos, Helena? Y entre los hombres, ¿creen los atridas que tan sólo ellos aman a sus esposas? Todo hombre que es bueno y sensato quiere y cuida a la suya cual yo, cordialmente, a la mía apreciaba, a pesar de que la conseguí como esclava.

(*Iliada*, IX, 325 y s.)

La versión que Aquiles da de sus sentimientos en este discurso va más allá de su amor por Briseida, tiene que ver con su prestigio, su posición de guerrero valiente, de conquistador y de reconoci-

miento social: “cada uno conserva la suya, y soy yo el sólo aqueo que privado estoy de ella”. La mujer es el objeto que una vez conquistado añade prestigio al guerrero dentro del grupo: “¿Creen los atridas que tan sólo ellos aman a sus esposas?” Es una protesta y una exigencia de reconocimiento, de igualdad entre los jefes guerreros más destacados. En cierta forma, Aquiles se queja de que no se le reconocen sus derechos. Inmediatamente después prescribe cómo deben ser los hombres “buenos y sensatos” con sus esposas, para terminar reconociendo que hay distintos grados de poseer a una mujer, por vía legítima, pagando por ella⁴⁶ como era la costumbre, o por la vía de la conquista; por eso dice: “a pesar de que la conseguí como esclava”.

La mujer a la que se refiere Aquiles, Briseida, narra su propia historia cuando llora frente al cadáver de Patroclo. (véase cap. I). Ella asume su papel de ser una mujer, y por tanto de poder ser conquistada por la violencia de cualquier hombre, e incluso agradece a su captor que no haya sido cruel con ella. La mujer es un objeto de valor que pasa de unas manos a otras; no hay opción en el discurso de Briseida:

Pero tú, cuando el rápido Aquiles mató a mi marido y la villa de Mines divino tomó, me impediste que llorara, pues me prometiste que Aquiles divino iba a hacerme su esposa...

(*Ilíada*, XIX, 294 y s.)

Tampoco hay reproches. Hay una sencilla descripción de lo acatencido. Habla de las penas que la persiguen porque “una lanza mató a su marido”, sin hacer acusaciones. Es interesante subrayar que cuando habla de sus penas nos dice que fue Aquiles quien mató a su marido, sino inmediatamente después, con el único fin aparente de alabar a Patroclo recordando lo bueno que fue con ella. El discurso de Briseida, a diferencia del anterior de Aquiles, no reclama nada para sí: acepta y agradece el trato humano de Patroclo para con ella.

⁴⁶ Entre los griegos se compraba a las mujeres; como se ha visto con anterioridad, la dote era poco común.

Todas las mujeres saben que pueden ser botín de guerra. Ese miedo insinúa Andrómaca cuando le dice a Héctor:

¡Desgraciado! Te habrá de perder tu valor. No te apiadas de tu hijo tan tierno y tampoco de mí, ¡oh, desdichada!, viuda pronto porque los aqueos te habrán de dar muerte, porque todos caerán sobre ti y preferible sería para mí descender a la tierra, pues si te murieras no tendría consuelo jamás, sino sólo pesares...

(*Iliada*, VI, 407 y s.)

Y Héctor lo dice con sus propias palabras cuando le responde:

Mas no tanto me inquieta el futuro fatal de los teucros, ni la vida de Príamo, el rey, ni aun la vida de Hécuba, ni la de mis hermanos, que tantos y tan valerosos en el polvo caerán a los golpes de nuestro enemigo, como tú, cuando algún hombre aqueo vestigio de bronce se te lleve llorosa y de tu libertad se apodere.

(*Iliada*, VI, 450 y s.)

El objeto conquistado por unos es el objeto perdido por otros, por estas dos circunstancias. La mujer, según el discurso, alienta el valor del guerrero en la lucha. La conciencia del hombre sobre lo que gana o pierde en la contienda es una conciencia activa de quien quiere lograr sus objetivos, sean éstos preservar o conquistar. La conciencia de la mujer, es la conciencia pasiva, que observa los acontecimientos como inevitables y cuyas palabras, por muy sabias que sean, no logran nada. Su papel final es resignarse frente a la conquista.

EL VALOR DE LA MUJER

Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* se asume que las mujeres tienen un precio, cual si fueran una mercancía, sin importar su estatus o su clase social. En la *Odisea* esta idea aparece en el discurso de Telémaco, cuando habla con el porquero y le comunica las dudas que tiene acerca de su madre:

Dos deseos comparten así el corazón de mi madre: continuar a mi lado y seguir al cuidado de la casa por respeto a su lecho de esposa y

la estima del pueblo o irse con un aqueo elegido entre los que en palacio la pretenden, el hombre mejor y el que más dé por ella

(*Odisea*, XV, 72 y s.)

Penélope, como cualquier otra mujer dentro de este discurso, tiene un precio, y al estar sin varón por tanto tiempo es de esperar que alguno llegue a ofrecer lo que ella vale.

Por otra parte, vemos en la *Iliada* que en la conquista era el jefe quien repartía los trofeos; esto era parte de sus funciones y, para hacerlo bien, debía conocer el valor de los objetos que entregada a cada uno de sus guerreros. Agamenón da una idea cabal del valor de la mujer cuando hace un ofrecimiento a Telamón:

Mas te voy a decir una cosa y habrá de cumplirse:
si concédenme Atenea y Zeus, el que lleva la égida, destruir la ciudad bien murada de Troya, en la mano te pondré como premio de honor, sólo menos que el mío, bien un trípode de oro, o un carro con sus dos caballos, o una hermosa mujer que comparta contigo su lecho.

(*Iliada*, VIII, 286 y s.)

En este discurso Agamenón da una ecuación del valor que tenía la mujer en el intercambio; el valor depende, por supuesto, de la calidad del producto. Si no fuese una “hermosa mujer” lo más probable es que no valiera tanto como un trípode de oro o un carro con dos caballos. Se desprende que en estos intercambios y premios de guerra la hermosura ocupa un papel importante, y siempre se menciona en las mujeres capturadas.

Sin embargo, no es la belleza el único valor que las mujeres pueden tener; es importante para arengar a las tropas, pero cuando se trata de hacer negocios preciosos, y sobre todo de reconciliarse con Aquiles, Agamenón es muy exacto en sus ofrecimientos, quiere hacer las paces, y para desagraciarlo le ofrece:

También siete mujeres muy diestras en bellas labores; son lesbianas, que cuando él tomó la magnífica Lesbos elegí para mí, y en belleza aventajan a todas; éstas yo le daré y además a la que le he quitado, a la joven de Brises, y le juraré muy solemne que jamás a su lecho subí

ni me he unido con ella tal como entre mujeres y hombres costumbre es hacerlo.

(*Iliada*, IX, 126 y s.)

Las referencias a las mujeres se conciben así en relación con objetos materiales, y, como éstos, tienen un valor específico. No es un caso aislado que a las mujeres se les ponga un precio en la guerra, pues en la paz también lo tienen. Éste depende de su posición familiar, lugar de origen y belleza. Por ejemplo, Héctor pagó por Andrómaca un precio.

...corrió Andrómaca a él, la mujer por quien hubo pagado tan preciados presentes, la hija de Etión, el magnánimo, que vivía en la falda arbolada del Placo, en la Tebas de Hipóplamia, y reinaba entre todos los hombres cilicios.⁴⁷

(*Iliada*, VI, 394 y s.)

En otros pasajes que no son de guerra sino de emulación de las facultades físicas de los hombres, las mujeres son un premio en sí, o parte de él. Tal es el caso de la carrera de caballos en el canto XXIII. Se evidencia, por ejemplo, que una mujer y un trípode de asas, “capaz para veintidós modios”, vale más que una yegua de seis años preñada con un mulo en el vientre (*Iliada*, XXIII, 264 y s.). A la mujer se le compara con todos los objetos de valor:

Y sacó de las naves los premios: calderas y trípodes y caballos y mulos y bueyes de fuertes testuces, y mujeres de hermosa cintura y también hierro oscuro.

(*Iliada*, XXIII, 258 y s.)

Para todos los juegos que se celebran en los funerales de Patroclo hay premios; en la lucha, por ejemplo, se menciona que la mujer diestra en labores innumerables valía cuatro bueyes (*Iliada*,

⁴⁷ El discurso de Andrómaca, cuando encuentra a Héctor antes de que éste regrese al campo de batalla, se diferencia del de Briseida frente al cadáver de Patroclo porque ella enuncia las cosas que le pasarán, mientras la otra dice lo que ya le ha pasado. Señala que pronto será viuda y que preferiría morir antes.

XXIII, 704 y s.), y se la considera como un segundo premio; el primero es un gran trípode apto para la llama y doce bueyes.

En resumen, en la *Iliada* y en la *Odisea* el discurso de lo femenino que concierne a la obtención de mujeres como botín de guerra, como premio o como compra de una esposa se presenta en:

a) la cantidad que puede ser el precio de una mujer como Penélope y que algún varón puede alcanzar a pagar (*Odisea*, XV, 72 y s.);

b) los momentos del discurso en que los jefes aqueos arengan a sus tropas y estimulan a sus hombres a luchar ofreciéndoles, si ganan la guerra, a las mujeres troyanas como premio (*Iliada*, XIII, 349 y s.);

c) Los discursos de los jefes troyanos donde alientan a sus hombres a pelear para defender a sus mujeres, señalando, a su vez, que la pérdida de la ciudad significaría el cautiverio de aquéllas (*Iliada*, XVIII, 215 y s., y 496 y s.);

d) la mención que hacen los hombres aqueos, los héroes de la batalla de hechos y conquistas específicas, en las que han logrado obtener bellas mujeres como botín de guerra (*Iliada*, XX, 193 y s.) (*Odisea*, XVII, 433 y s.);

e) Los discursos de las mujeres que describen cómo cayeron en manos de sus conquistadores y cómo murieron sus antiguos señores.

*En la Iliada y en la Odisea, y en lo que constituye el discurso de lo femenino en estos cantos épicos, frente a la actividad del hombre en la guerra, en los juegos, en el comercio, en la navegación, son constantes la pasividad de la mujer y su reclusión. El trabajo doméstico no tiene el prestigio que en la narración puede tener la guerra. La pasividad de la mujer y su debilidad no carecen de contenido; lo tienen. La mujer es un elemento que incita al hombre a la violencia, al saqueo y a la muerte. La mujer es causa de la guerra y de muchos males, un sujeto pasivo que provoca la agresividad masculina.*⁴⁸

⁴⁸ J. Chasseguet-Smirgel, *La sexualidad femenina*, Barcelona, Laia, 1973 (traducción del francés de Emilio Jiménez Martín. Título de la edición original francesa: *La sexualité féminine*, Recherches psychoanalytiques nouvelles, Éditions Payot, París, 1964).

IV. ELEMENTOS DEL DISCURSO DE LO FEMENINO

Los elementos que contribuyen a la elaboración de discurso de lo femenino en la *Ilíada* y en la *Odisea*, y que conforman el *tipo ideal de mujer* y el de *mujer como objeto material*, se entretajan y relacionan continuamente.

El tipo de ideal se conforma por la belleza, la castidad, el honor la obediencia, la sumisión, la resignación, el miedo, las mentiras, los engaños, la ambigüedad, la poca inteligencia y el silencio. Estos elementos se configuran en el siguiente esquema básico.

apariciencia: belleza;

actitud: obediencia, sumisión, resignación, miedo, silencio, poca inteligencia, engaños y mentiras;

función: castidad, virginidad, honor (estas cualidades entendidas en función del varón).

Los elementos del discurso de lo femenino que se refieren como positivos al diseño del tipo ideal de mujer se articulan de forma diferente con otros elementos que aparecen en el discurso sexuado; por ejemplo, la belleza se articula con la mujer como objeto material; la virginidad y la castidad se relacionan con el honor del hombre y a la vez con el valor que se da a una mujer dentro del discurso sexuado.

Las variables de castidad y virginidad que aparecen en el discurso de lo femenino bajo la categoría del tipo ideal de mujer se articulan con las del honor, poder, prestigio, que aparecen en el discurso de lo masculino.

Discurso sexuado	
<i>femenino</i>	<i>masculino</i>
castidad	patrimonio
virginidad o	prestigio
doncelléz	honor

La virginidad y la castidad de las mujeres se vuelven prescriptivas dentro del discurso de lo femenino porque por ellas los hombres pueden estar seguros de quiénes son sus hijos; reconocer la doncella y castidad de una mujer es reconocer su valor, a la par que el honor, prestigio y patrimonio del hombre que la posee (véase cap. I).

Los elementos del discurso que se refieren negativamente al tipo ideal de mujer son los que transgreden lo establecido, son actitudes de la mujer como el engaño y la mentira. Cuando la mujer toma una iniciativa y actúa, deja de ser pasiva y obediente (véase cap. I). Se describe que a través de la mentira y el engaño ejerce un poder que no le corresponde, y por este hecho su imagen —dentro del discurso sexuado— se vuelve negativa, y se halla sujeta a un posible castigo (cap. I). En el tema del engaño, los elementos del discurso que enuncian el que hace el hombre a la mujer reciben un enfoque distinto. No es la maldad del hombre, sino la poca inteligencia de la mujer lo que permite que se realice el engaño (cap. I). Así, se juzga el engaño en el discurso sexuado de forma asimétrica, según entre en el discurso de lo femenino o en el de lo masculino.

La mentira también se presenta en dos variantes: se puede mentir por gozo personal —tal es el caso de Ulises— o por necesidad y debilidad —Penélope— (cap. I).

La mujer como un objeto material se articula con el tipo ideal de mujer, porque el objeto deseado es un objeto bello y quienes tienen mayor valor como objetos en el discurso son las mujeres bellas (cap. I). La belleza se relaciona con la edad de la mujer. Las mujeres jóvenes tienen mayor valor porque son las que tienen algunos de los indicadores de belleza que se describen como el tipo ideal. La belleza de la mujer puede ser negativa y causante de guerras. La guerra es una actividad importante para los hombres, pero fatal. Su descripción, justificación y realización fija los comportamientos adecuados de mujeres y varones en el discurso (caps. II y III). Las actitudes frente a situaciones bélicas adquieren sus grandes contrastes en el discurso sexuado.

La mujer también es un objeto conquistado que, ante esto, debe aceptar su realidad, es decir, resignarse; una de las cualidades

o características del tipo ideal (cap. I). Unida a la resignación se encuentra otra característica de la mujer: la dependencia (cap. III).

Según el discurso sexuado, una mujer sola no puede sostenerse, no hay siquiera una descripción donde aparezca una mujer sola. La mujer depende del hombre y acepta esta dependencia (cap. I); ésta, aunada a que es un objeto codiciado, la hace ser presa fácil de la conquista.

La guerra remite a conceptos discursivos como patrimonio, familia, consejo, maternidad, hijos, herencia, botín de guerra. El discurso de lo femenino se construye con elementos que sitúan a la mujer en comparación con el hombre en un rol sexual pasivo. Una de las relaciones entre varones y mujeres que aparecen constantemente en los conceptos discursivos son las *diferencias entre el ser independiente* (varón) y *el ser dependiente* (mujer).

Los conceptos discursivos del discurso sexuado están a su vez articulados con las relaciones familiares: la mujer puede ser esposa, madre o hija (cap. III). De hecho, muchos de los personajes son las tres cosas, pero caracterizan cada aspecto según la narración. Una vez que la mujer es madre, no deja de serlo jamás, ni con la muerte (cap. III).

Existe en los personajes masculinos del discurso sexuado una necesidad de *identidad* que aparece cuando se describe a los participantes de la contienda, a los hombres que llegaron a Troya en sus naves; entonces aparecen los conceptos discursivos que tienen que ver con las relaciones familiares en el discurso sexuado y especialmente con el discurso de lo femenino, como pueden ser el parto y la leche del seno materno.

En la *Iliada* y en la *Odisea* el discurso de lo femenino sitúa a la mujer preferentemente dentro de la casa, exceptuando las ocasiones en que se menciona en la *Iliada* a las mujeres que observan cómo luchan aqueos y troyanos en el campo de batalla, y cuando en la *Odisea*, Nausica y sus siervas van a lavar ropa y a bañarse cerca del mar (cap. II). El tratamiento que se da a las diosas es diferente en cuanto al espacio que ocupan. Las diosas tienen mayor capacidad de movimiento y están prácticamente en todos los sitios donde pueden estar los hombres, incluso en el campo de batalla.

Las fronteras del discurso de lo femenino las marcan primordialmente las propias paredes de la casa. Son paredes sólidas que

detienen el posible poder de las mujeres limitándolas al telar y la rueca, lo que crea una riqueza silenciada. Es un hacer que no toma decisiones, no entra en el consejo y, por supuesto, aun cuando llegue a tomar decisiones, será sólo con el consentimiento de su marido (cap. II).

Así, se establecen de forma muy concreta los roles sexuales (cap. II), el deber ser de las mujeres y su domesticidad. El espacio se relaciona con los objetos de trabajo que se asocian a las mujeres: la rueca, el telar, los hilos, los vellones de lana, el lino, el aceite; los objetos que ellas elaboran, sábanas, peplos, túnicas, tapices; el alimento, como la harina molida y la comida en general (no se mencionan platillos especialmente elaborados ni los condimentos o aderezos que éstos puedan llevar) (cap. II).

El único trabajo exterior es lavar ropa (cap. II). Sobre la riqueza que crean (cap. II) las mujeres al involucrar el sistema de objetos que las circunda, el marco de asociación discursiva se torna muy fácil: rueca + mujer + telar + mujer + hilos + mujer = productos.

No se menciona cómo, cuándo ni quién comercializa los productos elaborados por las mujeres y obtiene las riquezas; tampoco se especifica que sean exclusivamente de autoconsumo.

El trabajo de las mujeres dentro de los acontecimientos del discurso es una especie de telón de fondo: no es el tema principal de las obras, ni mucho menos es trascendental para el desarrollo de la trama. Son situaciones narradas sólo para enmarcar al personaje mujer.

Dentro del discurso de lo femenino, la maternidad aparece como una estrategia que determina la presencia de la mujer para cubrir una serie de necesidades colectivas de reproducción y afectividad. Los conceptos discursivos de esta estrategia son las caricias, la ternura, los consejos de resignación, la protección y el amor incondicional. En el discurso de Homero, las mujeres no pueden querer a nadie como a sus hijos. Hay un doble vínculo de obligación y afecto hacia los hijos. Las relaciones madre/hijo/a están presentes no sólo en las mortales, sino también en las inmortales. Las mortales son, además, madres nutricias. En ocasiones la mujer es representada como vientre, y el parto, como algo doloroso (cap. III).

La relación que la mujer tiene con el poder es mínima. La mujer como objeto deseado (cap. III) es el objeto conquistado. La mujer tiene

un valor referido al parámetro del tipo ideal que ella representa; en especial se resalta valorativamente la belleza (cap. I). La conquista de la mujer como objeto se lleva a cabo en la *Ilíada* por medio de la violencia. El jefe tiene la prerrogativa de escoger a la mujer más bella, de ser el primero en escoger, y también de apropiarse de más mujeres. Frente a una circunstancia de conquista, la mujer es un objeto pasivo; aparece como el ser que no quiere, ni puede, ni desea... sólo debe esperar. La mujer conquistada sirve también como prestigio del valor del guerrero (cap. III).

Según el discurso sexuado, las mujeres sirven para alentar el valor de los guerreros en la lucha, para obligarlos a defender su ciudad. Frente a la conquista, la mujer debe responder con resignación (cap. I).

El valor de la mujer depende de su clase social, de su lugar de origen, de su belleza y su virginidad. Su relación directa con la toma de decisiones no está presente en el discurso sexuado de la *Ilíada* ni en el de la *Odisea*.

SEGUNDA PARTE

EL UNIVERSO SEXUADO: LA MUJER COMO NEGACIÓN

Luego, acostada con Urano, alumbró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos, y se llenó de un intenso odio hacia su padre.

(Teogonía, 135-140)

Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella descende le estirpe de femeninas mujeres...*

Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad.

(Teogonía, 585-595)

*Verso 591: "pues de ella descende la funesta estirpe y la tribu de las mujeres".

V. LA RAZA DE LAS MUJERES: ATRIBUTO DE INMORTALES Y MORTALES EN HESÍODO

Los himnos de Hesíodo dan una explicación del mundo y sus orígenes. A diferencia de Homero, Hesíodo es un personaje cuya historia se conoce; su mundo está “configurado social y espiritualmente”. Nació durante el siglo VII a.C. Es posible que viviera alrededor del 650.¹ Creció en un ambiente campesino, y él mismo dice que cuidaba de sus rebaños cuando se le aparecieron las musas.

Donde él vivía había terratenientes, pero ése no es el mundo de Hesíodo; su mundo es el de los pequeños campesinos, que, si bien libres, tenían que mantener una dura lucha por la existencia. La tierra de Ascra no era muy fértil (Lesky: 1982). Hesíodo habla de su vida y de sus problemas con su hermano a propósito de una herencia que le ha dejado su padre. En pocas palabras, comunica sus sentimientos y pensamientos con claridad inusitada. En su obra se manifiesta un gran poder de síntesis. Hay que destacar que sobre todo, como centro de su universo masculino, Hesíodo habla a los hombres, sus congéneres, y describe lo que las mujeres significan para ellos. En su explicación del mundo, otorga a la naturaleza de la mujer el poder del engaño y la mentira, y divide por género, en su discurso, los males que la humanidad padece. Es

¹ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1983.

Sobre las diferencias entre autores acerca de quién fue primero, Homero o Hesíodo, Pérez Jiménez nos dice:

... la evidencia favorece la creencia más general de que Homero es anterior a Hesíodo, tal vez de principios del siglo VIII, a.C., o todo lo más de finales de siglo. Sea como fuere, la actividad de ambos poetas es independiente. La poesía homérica se desarrolla en Jonia y la de Hesíodo en Beocia, recogiendo ambas una tradición que se remonta a la *Koiné* cultural de la última época

el transmisor de una vieja tradición oral y en su obra se encuentran similitudes con los mitos de otras culturas.²

Hesíodo coincide con Homero en clasificar a las mujeres en dos categorías básicas: las diosas inmortales y las mujeres mortales. En la *Teogonía* habla sobre las mujeres inmortales. En esta categoría se encuentran las diosas preolímpicas y las olímpicas. A diferencia de Homero, su descripción de la genealogía de los dioses está llena de detalles significativos en cuanto a las relaciones que pueden tener entre sí. Sus genealogías son la cosmología que da origen y con la que explica el universo. Se trata de interpretar las fuerzas que hacen posible este mundo. Dichas fuerzas no son neutrales; tienen las mismas cualidades y defectos que el mundo semejante de los hombres y las mujeres, ese mundo que Hesíodo conoce a partir de su propia experiencia y del que ha recibido por tradición oral una gran parte de sus conocimientos. En esta narración se atribuye a los fenómenos naturales el ser hembra o macho, y también están sexuadas las acciones provocadas por ellos. Es a partir de esta aproximación al sexo, no solamente en su función

micénica, pero que durante los siglos oscuros ha evolucionado de forma diferente (p. 15).

² Hesíodo, *op. cit.* En *Los trabajos y los días* hay una nota que tiene un especial interés a este respecto:

El mito de Pandora tiene precedentes orientales. Su modelación de barro recuerda la creación del hombre (aunque no de la mujer) en el *Génesis* y en una versión del *Poema de Gilgamés*. También Eva, como Pandora, es el origen de los males humanos. Pero la historia que más elementos comunes presenta con la de Hesíodo es el mito de Anubis y Bata, conocido a través de un texto egipcio de hacia 1225 a.C. (P. Walcot, *Hesiod an the Near East*, Cardiff, 1966, pp. 78-79). En esta historia tenemos igualmente dos hermanos Anubis y Bata, de los que el primero está casado. Su esposa acusa a Bata de intentar seducirla y Bata debe huir al Valle de Cedar, donde vive solo. El dios Ra se compadece por su inocencia y decide crearle una compañera. Da órdenes a Khnum (¿el Hefesto de Hesíodo?) y “Khnum le hizo una compañera cuyos miembros eran más hermosos que los de todas las mujeres de la tierra y que contenía con ella todos los bienes”. Igual que en Hesíodo nos encontramos con dos hermanos, intervención divina y una mujer muy hermosa. La continuación de la historia nos muestra cómo esta mujer acarrearía el mal a Bata aunque al final triunfa éste (p. 127).

biológica sino en su situación social, como construye su discurso diferenciador.

Es precisamente en la *Teogonía* donde sentimientos, comportamientos, fenómenos naturales y estados del ser forman parte del pensamiento sexuado. Así, las abstracciones que tienen una relación directa con lo conocido y lo desconocido, con la vigilia y el sueño, se vuelven masculinas o femeninas. De alguna forma se asocia a la mujer con lo desconocido, y a sus manifestaciones, con el engaño. Hay una desmesurada atención, por parte del autor, hacia el parto, y se convierte en el hilo conductor de su obra. El proceso de gestación y el acto de alumbrar es la razón de ser del universo hesiódico. No obstante, el hecho mismo de parir está unido, directa o indirectamente, a la maldad de la mujer, y en torno a él se da una lucha por el poder que es en ocasiones la negación de la vida misma: Urano es mutilado, Cronos devora a sus hijos, Zeus es el adalid de una guerra destructora y finalmente se traga a Metis, su mujer y cómplice, por miedo a que ella para un hijo que lo destronará.³ Por último, Zeus, en su lucha por el poder, adquiere la capacidad de parir y él mismo alumbrará una hija.

Dentro de la primera categoría de diosas inmortales encontramos en primer lugar a las musas, hijas de Zeus padre; esta relación de parentesco aparece al inicio de la *Teogonía*: “Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida” (*Teogonía*, 24-26).

Hesíodo invoca a las musas, a las hijas de Zeus, a cuya benevolencia e inspiración, según cuenta, se debe esta explicación del origen del mundo.

Si Zeus es el padre de las musas que inspiran el canto, la oscura Nix es madre de numerosas hijas e hijos que representan los miedos humanos, lamentos, pestes, venganzas, sueños, muerte; toda una genealogía de abstracciones en ocasiones un poco ambi-

Otro libro para ver las similitudes de los mitos orientales con los de Hesíodo es *Women Androgynes, and other Mythical Beasts*, de Wendy Doniger O'Flaherty, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

³ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence. La metis des Grecs*, París, Flammarion, 1974.

guas y contradictorias que, como se verá más adelante, tienen que ver directamente con la mujer.⁴

La rebelión contra el deseo continuo de Urano⁵ hace surgir el primer discurso de una mujer contra un hombre en la *Teogonía*: el de Gea. Esta madre de hijos que no pueden nacer se rebela contra el padre y busca la alianza de sus hijos. Gea engaña a Urano y más tarde Rea, hija de Gea y Urano, engaña a Cronos —el aliado de la madre y traidor al padre... “el de mente retorcida”. Zeus rompe la cadena de traiciones cometidas por mujeres, y, para evitar que le suceda lo mismo que a su padre y a su abuelo, se vuelve más astuto que la mujer; utilizando sus armas, temiendo ser destronado, se acerca a su mujer, Metis, y la engaña “con dulces palabras”, como hacen las mujeres. Zeus se traga a su mujer, gracias a lo cual puede él mismo parir. Este es el primer parto físico del hombre en la historia del discurso de lo femenino y lo masculino en la cultura occidental. Un parto simbólico del cual la hija sale armada de la cabeza del padre.

Los personajes de Gea y Rea pertenecen a la categoría de las diosas preolímpicas, cuyas acciones están motivadas por la maternidad; son mujeres cuyos actos han afectado los cimientos del cosmos, y por cuyas acciones han dado el poder a sus hijos varones.

Atenea es la primera mujer nacida de un hombre; en ella se funden los discursos de lo masculino y lo femenino. Casi se podría decir que entra a formar parte de otro discurso. Un discurso andrógino, neutro, no sexuado. Se sabe que Atenea juega un papel preponderante en la guerra de Troya; sin embargo, y a pesar de su propia voluntad, casi forzada, tiene un hijo en condiciones muy extrañas, y se diría que de esta forma cumple su función de parir a pesar suyo y sin haber llevado en su vientre el germen de la provocación de Hefesto.⁶ La relación Atenea/Zeus es una dimen-

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ *Ibid.*, “Le Ciel noir ne connaît pas d’autre activité que sexuelle”, p. 67.

⁶ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 60.

Atenea permaneció virgen. Sin embargo, se cuenta que tuvo un hijo de la siguiente manera: había ido a visitar a Hefesto en su fragua para procurarse armas, y el dios, a quien Afrodita había abandonado, se enamoró de Atenea en cuanto la vio, y comenzó a perseguirla. Atenea huyó, pero Hefesto, a pesar

sión similar a la de Gea/Cronos, Rea/Zeus y, sin embargo, por ser sólo hija del padre, tiene consecuencias distintas. Atenea encarna por excelencia la relación padre/hija, una nueva forma de poder: recibe el poder de Zeus al nacer de su cabeza, y no puede quitárselo ni oponerse a que siga siendo aquél el jefe supremo.

En *Los trabajos y los días* o *Erga*,⁷ las mujeres mortales representan el castigo de los hombres. La raza de las mujeres es de poco fiar para Hesíodo. Las mujeres son vientres que sólo consumen (*Teogonía*, 705) y no producen; engañan a los hombres y son la causa de sus males. Sin embargo, ya al final de la *Teogonía*, Hesíodo anuncia que cantará a la estirpe de las mujeres que se han acostado con dioses y de las cuales han nacido los héroes. Más tarde manifiesta que la “tribu de las mujeres” a la que se le puede cantar y nombrar es la que ha servido como “campo donde los dioses han sembrado sus más grandes semillas, a un toro semejantes” (*Catálogo de las mujeres* o *Eeas*, fragmento 1).

El sistema de objetos que Hesíodo describe en sus obras relacionado directamente con las mujeres y con el discurso de lo femenino consta de: el lecho; algunas prendas de vestir, como el ceñidor; los perfumes y las flores. El espacio en el que deambulan las musas es a veces nebuloso: los palacios del olimpo, las mansiones de los dioses y los bosques y montes.

La competencia modal o forma de actuar de las inmortales y mortales en el texto se valoriza como positiva o negativa según la filiación que sostengan sus protagonistas. Negativa, si la identificación es con la madre, y positiva si es con el padre.

de ser cojo, logró darle alcance y la cogió en brazos; pero ella se resistió. Sin embargo, Hefesto, en su deseo, mojó la pierna de la diosa, la cual, asqueada, secóse con lana y tiró la inmundicia al suelo. De la tierra así fecundada nació Erictonio, a quien Atenea consideró hijo suyo, lo educó y quiso hacerlo inmortal... (La fuente que da Grimal es la Biblioteca de Apolodoro, III, 14, 2, 6.)

⁷ Albin Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, pp. 115-116.

LAS MUSAS, PROTECTORAS DEL PENSAMIENTO,
HIJAS DE LA MEMORIA

Hesíodo inicia la *Teogonía* refiriéndose, como era habitual, a las musas. Ellas le han inspirado y ocupan el primer lugar en la descripción que tenemos de la mujer en esta obra. Las musas son nueve diosas hijas de Zeus y Mnemósine, la memoria.

¡Ea, tú!, comencemos por las Musas que a Zeus padre con himnos
alegran su inmenso corazón dentro del Olimpo, narrando al unísono
el presente, el pasado y el futuro.

(*Teogonía*, 36-40)

Las musas y la musa en singular son figuras o imágenes de la mujer, que en la cultura literaria occidental se asocian a la inspiración.⁸ Esta imagen de la mujer es una de las abstracciones de aquello que los diccionarios suelen definir como “lo propio de la mujer”, es decir, lo femenino, que, traducido al sentido que el poeta le da, significa la creación, la inspiración en el caso de las musas.

La inspiración creativa es la elaboración a partir de “la musa” de lo que en este caso constituye la obra literaria. Se puede decir que este elemento femenino de creación, según Hesíodo, cumple una función precisa.

...¡Dichoso aquel de quien se prendan las Musas!
Dulce le brota la voz de la boca. Pues si alguien, víctima de una
desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su
corazón, luego de que un aedo servidor de las Musas cante las gestas
de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo,
al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna
desgracia. ¡Rápidamente cambian el ánimo los regalos de las diosas!

(*Teogonía*, 97-103)

⁸ La forma en que esta idea de las musas aparece en la historia del arte como elementos femeninos que inspiran al artista es muy demostrativa como símbolo de la “actividad” de la mujer en la creación; la inspiración no es un fin ni una acción: es la pasión etérea; la participación de la mujer en la creación de este tipo, es decir, en todo lo que puede ser inspirado por “las musas”, es inmaterial.

Las musas tienen una personalidad propia. Hesíodo las retrata marchando envueltas en densa niebla,⁹ con los pies delicados y la piel suave. Forman bellos y deliciosos coros; su voz es grata y no se cansan de cantar. Habitan suntuosos palacios en la montaña grande y divina del Helicón.

Las diferencias entre los sonidos que producen también se marcan por el contraste con la voz de Zeus, resonante, mientras el canto de las musas es en algunas traducciones “grato”, y en otras “delicado”.¹⁰ El canto de las musas sirve para alabar la estirpe de los dioses, y sobre todos ellos al padre Zeus, quien “sobresale con mucho entre los dioses y es el de más poder” (*Teogonía*, 49-50). Las musas son las hijas del padre y su función es alabarlos, cantarles y recordar su poder.¹¹

Las alumbró en Pieria, amancebada con el padre Crónida, Mnemósine, señora de las colinas de Eleuter, como olvido de males y remedio de preocupaciones. Nueve noches se unió con ella el prudente Zeus subiendo a su lecho sagrado, lejos de los Inmortales. Y cuando ya era el momento y dieron la vuelta las estaciones, con el paso de los meses, y se cumplieron muchos días, nueve jóvenes de iguales pensamientos, interesadas sólo por el canto y con un corazón exento de dolores en su pecho, dio a luz aquella, cerca de la más alta cumbre del nevado Olimpo.

(*Teogonía*, 53-63)

⁹ La niebla que envuelve a las musas las reviste de cierta fragilidad. En ningún momento se da una descripción de posible fuerza en ellas.

¹⁰ Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Los trabajos y los días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1983.

Hesíodo, *Teogonía, Los trabajos y los días*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Barcelona, Bruguera, 1981.

¹¹ Zeus tiene muchas hijas que le sirven:

Las Horas son antiguas fuerzas naturales, gracias a cuya intervención las cosas maduran y se hacen hermosas. Al llamarlas “Talo, Auxo y Carpo” se las vinculaba a flor, crecimiento y fruto. Pero en Hesíodo pertenecen por completo a la esfera ética. Zeus las ha concebido con Temis, el precepto legal, y se llaman Eunomía, Dike e Irene: Legalidad, Justicia y Paz. También las Gracias,

En este párrafo se conjugan muchos elementos: el ciclo de gestación de los nueve meses que lleva un parto, las nueve visitas de Zeus a Mnemósine, y finalmente las nueve hijas de Zeus de iguales pensamientos. El poeta une al parto real el parto de las ideas, y al hacerlo logra cierta atemporalidad en el discurso, del cual las musas son el reflejo. A pesar de mencionar varias veces el número nueve —Nueve noches se unió con ella el prudente Zeus subiendo a su lecho sagrado... Y cuando ya era el momento y dieron la vuelta las estaciones, con el paso de los meses, y se cumplieron muchos días...— el poeta no especifica cuántas estaciones o cuántos meses se sucedieron hasta llegar al momento del parto, o de los partos, pero se refiere directamente al periodo de gestación.

Mnemósine es una Titánide, hermana de Cronos y de Océano, y todos ellos hijos de Urano y Gea. Es la diosa de la memoria y no tiene mitos propios; según Grimal, sólo la menciona Hesíodo. El significado de la memoria fue de gran importancia, antes del uso de la escritura, para los pueblos cuya forma de transmitir sus conocimientos y su historia era la tradición oral. Así, es obvia la conexión entre las musas, que inspiran a los aedos, y Mnemósine.¹²

Aglaya, Eufrosine y Talía, son hijas de Zeus, y con ellas se ve rodeado del Resplandor, el Contento y la Alegría” (Albin Lesky, *op. cit.*, p. 123).

¹² Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 92.

La memoria traslada al poeta al corazón de los acontecimientos antiguos, dentro de su tiempo. La organización temporal de su relato no hace sino reproducir la serie de acontecimientos, a los cuales, de alguna manera, asiste en el mismo orden en el que ellos se suceden a partir de su origen.

Más adelante, refiriéndose a los catálogos de navíos que Homero relata en el canto II de la *Iliada*, dice:

Estas colecciones pueden parecer fastidiosas. La predilección que les muestra Homero y, más aún, Hesíodo, indica que ellas juegan un papel de primera importancia dentro de su poesía. A través de ellas se fija, se transmite el repertorio de los conocimientos que permite al grupo social descifrar su “pasado”. Constituyen, como los archivos de una sociedad sin escritura, archivos puramente legendarios, que no responden ni a exigencias administrativas, ni a una intención de glorificación real, ni a una preocupación histórica. Ellas intentan poner en orden el mundo de los héroes y de los dioses al mismo

La forma en que Hesíodo presenta la verdad de su discurso se pone de manifiesto cuando narra lo que le dijeron las musas:

Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo. Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.

Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundieronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final. Mas, ¿a qué me detengo con esto en torno a la encina o la roca?

(*Teogonía*, 27-36)¹³

Queda implícito en las palabras del poeta que lo que le dicen las musas es la verdad, tal como interpretan Vernant y Lesky.¹⁴ Hay una necesidad, por parte de Hesíodo, de asegurar la credibilidad de su discurso, y esto se manifiesta como prólogo de su obra. A

tiempo que establecer una nomenclatura tan rigurosa y completa como sea posible. Dentro de estos repertorios de nombres que instituyen la lista de agentes humanos y divinos, que precisan su familia, su país, su descendencia, su jerarquía, son codificadas las diversas tradiciones legendarias, organizada y clasificada la materia de los relatos míticos (p. 94).

¹³ Respecto a la línea que se refiere a *la encina y la roca*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, dicen:

Expresión proverbial de sentido dudoso. M. L. West, en un exhaustivo análisis del paisaje en cuestión (*Theogony*, Oxford, 1966, ed. con comentario) recoge los diferentes testimonios de la literatura griega en que aparecen juntas la encina y la roca... Por nuestra parte, creemos que el sentido del verso sigue siendo oscuro y hemos preferido conservar la ambigüedad del texto griego traduciendo la preposición por "en torno a", que puede entenderse en sentido local (*west*) o de relación (*verdenius*).

¹⁴ Albin Lesky, *op. cit.*, p. 116; Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, pp. 94-95. Es probable que en alguna época antes de Homero y Hesíodo la tradición oral fuera ejercida por las mujeres tanto como por los hombres, si se imagina que la mujer estuvo cerca de los pequeñuelos y fue su primera maestra de lenguaje, como lo señala María Jesús Buxó Rey, *Antropología de la Mujer*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978; se puede pensar que también era quien podía contar historias.

partir de esta afirmación, Hesíodo describe el origen del Universo por medio del relato de una serie de genealogías que explican los fenómenos de este mundo. Una explicación del mundo es, sobre todo, una definición de las propias ideas y aquí, en la que presenta Hesíodo, se encuentran contenidas las ideas sobre el hombre, la mujer y sus relaciones. A través de la actuación de los dioses describe lo bueno y lo malo, así como lo masculino y lo femenino.

Es a partir de la verdad otorgada por las musas que Hesíodo legitima su discurso, rescatando de la memoria colectiva una información que él ha aprendido; puede cantar las verdades de siempre y transmitir esa información. Sin embargo, la historia oral se configura con relatos de mitos y leyendas acumulados durante muchas generaciones. En las islas griegas son los comerciantes viajeros quienes, muchas veces, traen distintas historias de un mismo mito. Es de suponer que Hesíodo no transmite todas las historias que él mismo ha escuchado y conoce, sino que selecciona los mitos e historias que conforman el conocimiento de su época.¹⁵ Sobre esta selección se puede comprobar la formación de los discursos de lo masculino y lo femenino; es en la historia —es decir, en el proceso por el que aquellos pensamientos, transmitidos por tradición oral y convertidos en palabra escrita—, donde quedan petrificados, y permiten que hoy se les pueda volver a estudiar, como fósiles del pensamiento; algo que de alguna manera insinúa Foucault en su *Arqueología del saber*.¹⁶

El papel de las musas como hijas del padre alcanza un relieve significativo cuando Hesíodo dice:

... y una deliciosa voz lanzando por su boca, cantan y celebran las normas y sabias costumbres de todos los Inmortales, lanzando al viento su encantadora voz.

(*Teogonía*, 65-68)

¹⁵ En el *Diccionario de mitología griega y romana*, de Pierre Grimal, se pueden encontrar muchas versiones de un mismo mito; a veces coinciden incluso en el periodo de tiempo.

¹⁶ Michel Foucault, *Arqueología del saber*. En su traducción de Hesíodo *Obras y fragmentos*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez hacen una referencia interesante de los trabajos que se conocen del catálogo de las musas.

En esta delicada voz se hallan las palabras que prescriben las normas y costumbres del eco vivo; éste es el metalenguaje del poeta en el primer nivel del discurso: señala quién dice la verdad y también por qué la dice él.

Esto cantaban las Musas que habitan las mansiones olímpicas, las nueve hijas nacidas del poderoso Zeus.

(*Theogonía*, 75-76)¹⁷

¹⁷ Si analizáramos aislada y superficialmente, el *Catálogo de las musas* inserto entre el canto de las Musas Olímpicas y la referencia a su acción sobre los hombres, no nos diría nada. A este respecto, nos parece oportuno reproducir unas palabras de P. Walcot que recogemos de Th. Ph. Feldman, "Personification and Structure in Hesiod's *Theogony*", *Symb.Osl.* 47 (1971), 28, nota 70:

Sólo cuando se ha reconocido que el propio acto de creación está implicado cada vez que Hesíodo interrumpe su narración para ofrecer una lista de nombres, puede extraerse algún sentido del catálogo de nombres de las Musas o de la *Theogonía* como un todo. Pero, ¿cuáles son las fases de ese acto de creación?

Los nueve nombres que nos da Hesíodo significan respectivamente: "La que da fama, La muy encantadora, La festiva, La que canta, La que ama el baile, La deliciosa, La de variados himnos, La celestial y La de bella voz".

Pues bien, esos nombres, como se ha sugerido más de una vez, son anticipados a lo largo de la descripción anterior con palabras que de una forma u otra se relacionan con ellos. Así, el de Clío por la frecuente repetición del verbo "celebrar" (*Kleío*) y el sustantivo "fama" (*Kléos*), el de Euterpe por la forma *térpousi* del v. 37, Talía, Melpómene y Terpsícore por las constantes referencias al canto (p. ej. *mélpontai* en el v. 66) y la danza, Erato en el epíteto *eratós* ("delicioso") y Polimnia por la variedad de sus himnos (cf. vv. 11 y s.).

En cuanto al origen del nombre Urania, B. Snell lo ha explicado por el adjetivo *Olímpicas* del v. 25, señalando que "Hesíodo significa con ello que la Poesía, como dice Homero, llega hasta el cielo hacia allí propagada por las musas por encima del espacio y del tiempo", pero nos parece más afortunada la explicación de Fiedlander, que se basa en la frase "que reina en el cielo" del v. 71 (para las citas cf. K. Deichgrader Geistes –und Sozialwissenschaft Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, 1965, pp. 182-183); la objeción de K. Deichgrader de que esa frase no tiene que ver de forma inmediata con las musas no es convincente en cuanto que la soberanía de Zeus en el cielo es el tema fundamental de su canto en el Proemio.

Por último, la importancia concedida a Calíope ha sido correctamente explicada por B. Snell, que pone su nombre en relación con el papel desempeñado por las musas entre los hombres: es la que otorga una bella voz tanto en timbre como en contenido; viene a ser así la representante de lo que las

El proemio sobre las musas, en la *Teogonía*, establece que en el Olimpo, además de diosas y dioses, existen jerarquías y un orden inamovible.

Las musas son hijas de la memoria pero, ante todo, son hijas del padre. Las musas son mujeres; en ellas están presentes los elementos modales que se enuncian como la actuación femenina: suavidad, delicadeza, sumisión, y, por tanto, son aceptadas como importantes, pero subordinadas a una función que es cantarle al padre. En esta medida también ejercen un poder sobre el poeta, quien reconoce la supremacía del padre, puesto que él mismo es mortal. Ese es el comienzo del discurso y su justificación.

Hesíodo especifica muy bien la labor de estas hijas del padre: divulgar las hazañas de Zeus y dar a conocer las normas y las sabias costumbres. Hacen todo esto en armonía y sin cansarse, porque se sabe que las musas son infatigables.

NIX, LA NOCHE, MADRE DE UNA SERIE DE ABSTRACCIONES

En la *Teogonía*, Hesíodo expone el origen del mundo a través de sus genealogías. A partir del Caos, surge un orden que se expresa señalando los diferentes fenómenos presentes en la realidad circundante. Es necesario, primero, explicar cada fenómeno por separado. En el discurso que el poeta transcribe de las primeras explicaciones se conjugan, sin duda, una serie de elementos colectivos e individuales, imaginados a partir de la experiencia, la tradición, los sueños y las fantasías. Una de las diferencias más notables que requiere una explicación es la que media entre la luz y la oscuridad. La necesidad de explicar el porqué del día y de la noche se halla en las raíces mismas de la necesidad de clasificar el mundo circundante para comprenderlo, y está íntimamente ligada al lugar que ocupa en la jerarquía quien produce, describe, clasifica y ordena el conocimiento.¹⁸ En este caso es Hesíodo de Ascra, Beocia, región

propias Musas dicen a Hesíodo: "Y sabemos también, cuando queremos proclamar, la verdad".

¹⁸ En *Otras inquisiciones*, Borges escribe sobre una imaginaria enciclopedia china, titulada *Emporio celeste de conocimientos benévolo*s, que contenía la siguiente clasificación de los animales:

de la Grecia central, hijo de un pequeño comerciante, que vive a mediados del siglo VIII a. C.,¹⁹ quien sistematiza el conocimiento del mundo.

La explicación del día y de la noche ha dado nacimiento a mitos en prácticamente todas las culturas. Esta explicación se hace necesaria debido a que los fenómenos de luz y oscuridad determinan gran parte de la actividad de la comunidad, y porque en sí mismos nos imponen límites precisos. El día, por ser luminoso, facilita la visión del mundo que nos rodea e invita a la actividad. La noche, por la falta de luz, impide esta misma claridad de visión e inclina al descanso, a la pasividad y al sueño. Al describir la diferencia entre la luz y la oscuridad se privilegia a la luz, a la

-
- a) Pertenecientes al emperador.
 - b) Embalsamados.
 - c) Amaestrados.
 - d) Lechones.
 - e) Sirenas.
 - f) Fabulosos.
 - g) Perros sueltos.
 - h) Incluidos en esta clasificación.
 - i) Que se agitan como locos.
 - j) Innumerables.
 - k) Dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello.
 - l) Etcétera.
 - m) Que acaban de romper el jarrón.
 - n) Que de lejos parecen moscas.

Como ha señalado Foucault, esta clasificación borgiana de los animales produce un efecto de comicidad. La razón no puede ser otra que la gran cantidad de transgresiones que presenta respecto a los esquemas de ordenación a que estamos habituados. Hay, en primer lugar, una evidente infracción lógica, consistente en considerar el grupo de los animales clasificados como una clase particular en el interior de la clasificación; una renuncia, en cierta forma, a la omnipotencia del punto de vista taxonómico, a la supremacía del nivel del discurso en que está situado.

Mario Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, Barcelona, Península, 1981. Lo que Michel Foucault decía en *Las palabras y las cosas* era que: “En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto”.

¹⁹ Aurelio Pérez Jiménez, *op. cit.*, y Albin Lesky, *op. cit.*

luminosidad y al sol, por significar actividad y vida visibles, y se desfavorece a la oscuridad, a las tinieblas y a la noche por significar pasividad, sueño y muerte.

El cielo, la tierra, la noche, el día y otros fenómenos de la naturaleza, a la vez que ciertas actividades del pensamiento y algunos modos de ser, aparecen personificados en los mitos de Hesíodo. En esta personificación simbólica se proyectan las relaciones en la sociedad, en la comunidad o en el grupo. Los mitos van más allá de la simple anécdota y nos insinúan un sentir y un ser sociales que posiblemente permean la “verdad histórica”, pero que dejan ver, en ocasiones nítidamente, las ideas que sobre ella se tienen. En los mitos hesiódicos se encuentran las relaciones de parentesco, humanas y divinas, divididas por jerarquías y sexo; son estas descripciones la base del discurso de lo femenino que se analiza en este trabajo.²⁰

Independientemente de los cambios lingüísticos que la designación de lo masculino y lo femenino pueda tener en distintos idiomas, una cosa queda clara en el plano de los mitos y de su interpretación; y es que, si lo femenino se relaciona con la mujer, y ella es quien pare los hijos (exceptuando el caso de Zeus y Atenea, que merecerá un análisis por separado), se puede decir, para empezar, que lo femenino se relaciona, en principio, con el hecho de parir hijos.²¹

A partir de estos supuestos se analizarán los elementos femeninos dentro de las genealogías mitológicas de Hesíodo. Se sabe que la Noche, Nix, es una mujer porque estuvo preñada:

Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo.

(*Teogonía*, 124-126)

²⁰ José Bermejo, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979; *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 1980.

²¹ Sobre dioses que no tienen hijos, Jean-Pierre Vernant señala que sólo hay tres diosas, Atenea, Artemisa y Hestia. “Inquebrantables en su determinación de permanecer vírgenes, le oponen a Citerea un corazón tan duro, una voluntad tan constante que ni las astucias de, ni las seducciones de, consiguen modificar su

En el periodo preolímpico, Hemera, *el día*, es también una divinidad femenina. Sin embargo, de hecho, en los mitos hesiódicos tiene una actuación menor, y, por ejemplo, no se registra que quede preñada. Hay en esta época una asimetría entre *el día y la noche*. La noche tiene una preponderancia que el día no alcanza. De hecho, el día perderá importancia como personaje y aparecerá en su lugar Helios, el sol, quien pronto asume y sintetiza en sí mismo todas las implicaciones de la luz y del día. Helios es un dios claramente masculino.²² Cuando aparece ya no se piensa en aquella Hemera que parió la Noche, sino en la luz y la fuerza de Helios, que para algunos es el ojo de Zeus.²³ En el siguiente pasaje se menciona a Hemera y a Helios por última vez juntos. Después, las referencias son todas para Helios.

...allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce... Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla.

sentimiento y hacerlas cambiar de estado”, en *Mito y pensamiento de la Grecia antigua*, p. 41.

²² Pierre Grimal, *op. cit.*

Helio es una divinidad o, por lo menos, un genio dotado de existencia y personalidad propias que se distingue de otras divinidades solares, como Apolo. Pertenace a la generación de los Titanes y, por tanto, es anterior a los Olímpicos. Pasa por ser hijo del Titán Hiperión y de la Titánide Tía. Es hermano de la Aurora (Eos) y de la Luna (Selene). Desciende de Urano y Gea. Se representa a Helio como un joven en la plenitud de la virilidad y dotado de gran belleza. Su cabeza está rodeada de rayos, formando como una cabellera de oro. Recorre el cielo montado en un carro que arrastran corceles velocísimos, llamados Pirunte, Eoo, Aeton y Flegonte, cuatro nombres que evocan, cada uno, la idea de llama, fuego o luz. Con frecuencia se considera a Helio como el ojo del mundo. Es el que todo lo ve. (Homero, *Odisea*, III, 1; X, 138; XII, 260 y s.; ver especialmente el v.374 s.; Hesíodo, *Teogonía*, 371 s.; Esquilo, *Prometeo Libert.*, fragm. 186 (Nauck); Apolodoro, *Biblioteca*, I, 2, 2; 4, 3; 9, 1; 25; III, 1, 2;...)

²³ Ver primera parte, nota 27. Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 138.

Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, Hipnos y Tánato, terribles dioses; nunca el radiante Helios les alumbra con sus rayos al subir al cielo ni al bajar del cielo.

(*Teogonía*, 748-760)

En este pasaje queda claro que el radiante Helios se sobrepone a la luz del día, y que ambos se asimilan más tarde en un solo personaje,²⁴ debido a que el día no pare en la *Teogonía*.

Con el incansable Helios, la ilustre Oceánide Perseis tuvo a Circe y al rey Eetes. Eetes, hijo de Helios que ilumina a los mortales, se casó con una hija del Océano, río perfecto, por decisión de los dioses, con Idía de hermosas mejillas.

(*Teogonía*, 957-962)

El día y la Noche son dos elementos importantes dentro del discurso del conocimiento, y el hecho de que estén sexuados adquiere preponderancia en los discursos de lo femenino y lo masculino, toda vez que dan un valor positivo o negativo a uno u otro sexos. Una vez que Helios se apodera del cielo y lo atraviesa en su carro todos los días, la luz se vuelve un elemento masculino; y su contrapartida, la oscuridad, la Noche, se confirma como elemento femenino.²⁵

Las cualidades de ambos sexos quedan delimitadas en el discurso; por un lado se halla el hombre que representa la luz, lo conocido, lo visible, el mundo seguro donde los seres humanos se pueden mover sin tropiezos; por el otro, la mujer representa la oscuridad, lo desconocido, lo invisible, el mundo de la inseguridad.²⁶

²⁴ Hemera aparece sólo en la *Teogonía* de Hesíodo, y en *Fragmentos espúreos*, *ibid.*, donde la mención exacta es la siguiente: “*Brotós* (mortal), según Evémero de Mesenia, es un derivado de Broto, un autóctono; según Hesíodo, de Broto, el hijo de Éter y de Hemera”, *Etymologicum Magnum*, s.v., 215,37 (frag. 400).

²⁵ Además de la Noche, hay otro dios de la oscuridad y las tinieblas, Erebo, padre de Hipnos y Tánatos. La presencia de Erebo, como elemento masculino asociado a la oscuridad, es mínima, en este sentido es similar a la que Hemera como elemento femenino tiene asociada a la luz.

²⁶ Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur; Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1977. Hablando de las

Nix, la Noche, no tiene madre porque nace del Caos, al igual que Erebo, con quien tiene algunos hijos. Hay dos tipos de hijos de la noche, los que pare sola y los que pare con Erebo.²⁷

Luego además la diosa, la oscura Noche, dio a luz sin acostarse con nadie a la Burla, al doloroso Lamento y a las Hespérides, que al otro lado del ilustre Océano cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto.

(*Teogonía*, 212-215)

Parió igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables: a Cloto, a Láquesis y a Atropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses.

imágenes de la mujer que hemos heredado, dice: "The treacherous mermaid seductive and impenetrable *female representative of the dark* and magic underwater world from which our life comes and in which we cannot live, lures voyagers to their doom", p. 5.

Aurelio Pérez Jiménez, en la introducción a su traducción de la *Teogonía*, de Hesíodo, Bruguera, 1981, señala:

En cuanto al contenido, la *Teogonía* es el primer poema griego que busca una explicación divina al orden universal, una obra que quiere dar nombre e historia a todas las fuerzas naturales del mundo físico, a las potencias invisibles que influyen en la vida humana y, en una palabra, al orden mismo, perfecto, del universo.

Todo ello estructurado en una serie de catálogos y genealogías cuyos principios le vienen dados por el mito o el culto tradicional o que él mismo establece en virtud de unas asociaciones lógicas cuyo juego podemos ejemplificar, siguiendo a West, en los hijos de la Noche:

- 1) Es madre del Día porque el día la sigue, viene tras ella.
- 2) Es madre de la Muerte porque ambas son de igual naturaleza.
- 3) Es madre del Sueño porque el sueño es hermano de la muerte y tiene lugar durante la noche.
- 4) Es madre de los Sueños porque vienen de noche.
- 5) Es madre de la Burla, el Lamento, la Venganza, la Vejez y la Discordia porque son sombrías y funestas.
- 6) Es madre de las Moiras y Keres por su afinidad con la Muerte.
- 7) Es madre del Engaño y del Contacto amoroso porque se practican durante la noche (p. 66). (La obra de M. L. West es *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966.)

²⁷ Con Erebo, la noche pare a Hipnos y Tánatos (ver nota 25 de esta segunda parte).

Nunca cejan las diosas en su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quien comete delitos.

(*Teogonía*, 216-222)

La Noche sola pare a estos modos o comportamientos de los seres humanos, que pueden poseerse o esquivarse, pero que en el periodo preolímpico están presentes como elementos exclusivamente femeninos: en su nacimiento no ha participado elemento masculino alguno.

Los hijos de la Noche con Erebo, Hipnos y Tánatos son, por decirlo así, fenómenos naturales inevitables y verdaderos, y acontecen a todos los seres humanos; son universales. En cambio, lo que la Noche sola puede o no sucederle a los seres humanos, no es algo inevitable de la propia vida: no es universal; sin embargo, establece un orden en el universo, el orden de la vida en común con los principios supuestos del bien y del mal.

Son más polémicas las moiras y las keres vengadoras, así como Cloto, Láquesis y Atropo, que conceden la posesión del bien y el mal y aplican la justicia, porque son hijas de la Noche en la etapa preolímpica, aunque el propio Hesíodo las atribuye, en la etapa olímpica, a Zeus:

En segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Firene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Moiras, a quienes el prudente Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Atropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados.

(*Teogonía*, 902-907)

Se encuentra en Hesíodo esta contradicción manifiesta: en un principio atribuye a las moiras el ser hijas, sin padre, de la Noche, y más tarde las considera hijas de Zeus.²⁸ Así, hay unas moiras preolímpicas, hijas de la madre, y otras olímpicas, hijas del padre. Si el destino sirve para legitimar un poder siempre presente para los dioses, no debe sorprender el cambio en los orígenes de estas

²⁸ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence*, especialmente el capítulo II, "la conquête du pouvoir", pp. 61-103.

deidades del destino. Al ganar Zeus la guerra contra Cronos, y al adueñarse del Olimpo, cambia el destino de los dioses y de los hombres y ya no puede ser nada menos que el padre tanto del destino como del conocimiento del bien y del mal. Algo tan importante como la vida y la muerte debe ser forzosamente engendrado por él. En la diosa Nix preolímpica existe un poder que se pierde bajo el reino de Zeus, porque con él hay una reagrupación de los poderes. A pesar de lo escueto del discurso de Hesíodo, este problema se manifiesta en sus contradicciones.²⁹ Éstas se deben a la copresencia de varios mitos, de orígenes distintos, aunque la contradicción puede ser sólo aparente por tratarse de un cambio intencional. Un cambio en la concepción jerárquica del universo debe significar uno en la genealogía del destino.³⁰ Aparejado a él están otros cambios de concepto en el discurso de lo femenino y de lo masculino. De existir, al principio de la *Teogonía*, una madre del destino y del conocimiento (Nix), estos fenómenos pasan a ser hijas de un poderoso padre (Zeus) que domina y controla el cosmos.³¹

Otras hijas de la Noche (Nix) son Apate, el engaño, y Filotes, la ternura. Éstas aparecen como características de las mujeres: dos enunciados femeninos que llegan a personificar seres reales en el

²⁹ Hesíodo, *Teogonía*, versículos 217 y 904.

³⁰ Elizabeth Gould Davis, *The First Sex*, Gran Bretaña, Penguin Books, 1975.

³¹ Se trasluce en el discurso de Hesíodo que en la medida en que una sociedad patriarcal se afianza y consolida, el poder de la mujer en la toma de decisiones disminuye. Su papel en el mito se vuelve secundario. Para Elizabeth Gould Davis, *op.cit.*, son Hesíodo y Homero los que dan una relevancia a Zeus que hasta ese momento no tenía:

In pre-Hellenic Athens the sacred bull took part in the cult of the Great Goddess Athene (W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, ed. rev., Nueva York, Norton, 1966), as Aristophanes recalls in both *The Frogs* and *The Clouds*. The bull cult in Greece, however, went out with the advent of Zeus in the eighth century. For, contrary to popular belief, Zeus did not achieve any stature in Greek religion, according to W. K. C. Guthrie, until the time of Hesiod and Homer. Homer's elevation of Zeus in the *Iliad* was an anachronism, as Leonard Cottrell points out. (*Realms of Gold*, Nueva York, Graphic Society, 1963). Zeus was a very minor god at the time of the Trojan War. That Homer knew this himself is shown by the fact that in the *Iliad* he gives Athene priority over Zeus, the King of the gods (p. 61).

relato. Pandora es muy bella pero es un engaño, porque con ella llegarán a los hombres todos los males de la humanidad. Más adelante se analizará esto detenidamente.

Hera, también a través de la ternura y de la seducción, engaña a Zeus para lograr sus propósitos en la guerra de Troya (véase cap. I). Estos elementos modales del discurso: el Engaño y la Ternura, son hijas de la Noche. Además de ser personajes en sí mismos, forman parte de la personalidad de otras diosas olímpicas y de las mujeres que aparecen en los cantos hesiódicos.³²

Otra hija de la Noche es Momo, la burla o el sarcasmo. Son los dioses quienes se burlan de los hombres. La burla es el ridículo que los seres humanos sufren cuando quieren asemejarse a los dioses. No por casarse con diosas los hombres podrán ser ellos mismos dioses o mejorar su situación, sino todo lo contrario. La burla es también un poco el miedo a lo inesperado. Es un poder que tiene el otro. La burla, como hija de la Noche, es un elemento femenino y tiene, dentro de la negación del discurso que la describe, un poder reconocido.³³

Se ha visto que algunas abstracciones primarias y ciertas actitudes humanas, como la justicia y la venganza, se atribuyen primero a la madre Nix y más tarde al padre Zeus. No obstante, otros elementos conceptuales los expone Hesíodo en forma bastante elocuente como hijas de la Noche cuando son negativos, y como

³² Sobre esta dualidad en la concepción del mito, Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, dice: "El antropomorfismo del dios, no más que su individualidad, no debe ilusionar. Tiene, también, límites muy precisos. Un poder divino representa siempre de forma solidaria aspectos cósmicos, sociales, humanos, no disociados todavía", p. 326.

³³ En su definición de Momo, la burla, Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 365, dice:

... cuando la tierra, fatigada por el peso que debía soportar debido a que los hombres se multiplicaban con demasiada rapidez, pidió a Zeus que disminuyese su número, el Dios envió una guerra a la humanidad; fue la guerra de Tebas. Pero como el remedio era insuficiente, pensó en exterminar a los humanos con sus rayos o ahogarlos en masa. Entonces *Momo* le aconsejó un medio más seguro; dar a Tetis en matrimonio a un mortal y engendrar una hija (Helena) que provocaría la discordia entre Asia y Europa. Así se explica a veces el origen de la guerra de Troya.

hijas de Zeus cuando ejercen un poder positivo. Este es el caso de las érides:

No era en realidad una sola la especie de las érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches. Son de índole distinta, pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel.

Ningún mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, veneran a la Eris amarga.

A la otra la parió primero la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza —buena es esta Eris para los mortales—, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo.

(*Los trabajos y días*, 12-26)

Según Aurelio Pérez Jiménez,³⁴ se trata de una rectificación que hace Hesíodo en *Los trabajos y los días* de su descripción de la Eris o Érides en la *Teogonía*, donde esta hija de la Noche es a su vez madre de desgracias para los seres humanos:

la funesta noche...

... engendró a la astuta Eris.

Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al

³⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, p. 122, nota 2.

“Rectificación a *Teogonía*, 225”, donde no se habla nada más que de la Eris mala. T. A. Sinclair niega que exista tal rectificación y explica el imperfecto *éen* como “fue y es todavía” basándose para ello en textos de la época clásica... Sin embargo, en Homero el giro de que forma parte dicho imperfecto tiene generalmente valor rectificativo, por lo que hay que pensar en una alusión real a la *Teogonía*. Así lo aceptan casi todos los críticos, como Wilamowitz, P. Mazon, F. Solmsen, W. J. Verdenius, M. L. West, H. Diller y A. Colonna.

Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables, y al Juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente.

(*Teogonía*, 224-233)

No hay una mención explícita en Hesíodo de quién engendró con Eris a todas estas maldades; parece haberlo hecho sola (como su madre a ella). Son cualidades femeninas que ya aparecen en Homero, y aquí Hesíodo las verifica en el discurso como nacidas exclusivamente de un principio femenino. La mentira, la ambigüedad, son elementos modales de mujeres; las otras circunstancias maléficas como la fatiga, el hambre, el olvido, el dolor, el llanto, los combates, la guerra, las matanzas, las masacres, los odios, los discursos, el desorden y la destrucción son causadas por las mujeres. Hesíodo sintetiza muy bien en la descendencia de la Eris (la discordia) la construcción de ciertas ideas básicas que se convierten en elementos modales del discurso de lo femenino.

Otras mujeres también hijas de la Noche son las Hespérides: La oscura Noche dio a luz sin acostarse con nadie... y a las Hespérides, que, al otro lado del ilustre Océano, cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto.

(*Teogonía*, 215-217)

Las hespérides son guardianas y servidoras de los dioses. Cantan a coro acompañando a las musas. Su personalidad se basa en *cuidar* y *vigilar*, junto con un dragón, que nadie robe las manzanas.³⁵

³⁵ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 264.

“Las Hespérides son las ninfas del Ocaso; por lo general se considera que son tres, Egle, Eritia y Hesperaretusa... habitan en el Occidente extremo, no lejos de la isla de los Bienaventurados, al borde del Océano. A medida que fue conociéndose mejor el mundo occidental se fue precisando el emplazamiento del país de las Hespérides, al pie del monte Atlas.

Su función esencial era la de vigilar, con la ayuda de un dragón, hijo de Forcis y Zeto —o de Tifón y Equidna— el Jardín de las Hespérides, donde crecían las manzanas de oro, que era el regalo que en otro tiempo la Tierra

Hay en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días* una lucha entre el bien y el mal, y está representada por un lado por estas diosas terribles, hijas y nietas de la Noche, y, por otro, por las hijas del padre, hermanas y esposas de los héroes. Esta dicotomía se liga íntimamente a la de la debilidad y la fuerza, el conocimiento y la ignorancia, la Dike (justicia) y la Hybris (inmoderación),³⁶ en fin, a los estereotipos de lo masculino y lo femenino en el discurso del conocimiento.

Las hijas de la Noche, los elementos primarios que hemos visto, son la suerte y el destino, la burla o el sarcasmo, la muerte, el engaño, la ternura, la discordia y, en el plano de la prestación de servicios, las vigilantes hespérides.

Mientras que la Noche pare, el Ponto engendra. Parir y engendrar son dos conceptos presentes en el discurso de lo masculino y lo femenino, y se consideran su punto de origen; en la narración de Hesíodo aparecen sobrepuestos. Primero las hijas de Nix y Eris e, inmediatamente después, los hijos que engendra el Ponto.

El Ponto engendró al sincero y veraz Nereo, el mayor de sus hijos. Además le llaman Viejo, porque infalible y benévolo, no se le ocultan las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios...

(*Teogonía*, 234-239)

Esta descripción de Nereo aparece inmediatamente después de hablar de Eris y Nix y de sus varias hijas, así como de los aspectos malvados y temibles que todas ellas tienen. Las hijas de Nereo son las nereidas, “adorables y divinas hijas”, bondadosas para los hombres a quienes auxilian en el mar, siempre dispuestas a cuidarlos y protegerlos.

Sin embargo, las hijas de la Madre Noche (Nix) sintetizan en su actuación el lado oscuro de lo desconocido, lo impredecible, la maldad y el destino siniestro al que se debe temer.

Recapitulando, se podría decir que en primer plano aparecen en el discurso de lo femenino que presenta Hesíodo, dos tipos de mujeres que

había hecho a Hera en ocasión de su boda con Zeus. Las Hespérides cantan a coro, junto a las fuentes que manan esparciendo ambrosía.

³⁶ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 28.

responden a la preferencia que a sus progenitores ha dado el poeta. Como se ha visto, estas mujeres son las que profesan el principio masculino del padre en su identificación con un orden jerárquico establecido a partir de él, siguiendo las normas que éste ha impuesto; son las nereidas y las musas que cantan las bondades del padre Zeus, y que podrían asimilarse a la Dike. Las otras se dejan llevar por las características de la madre: son las hijas de la Noche, y se pueden asimilar a la Hybris.³⁷

Elementos modales que aparecen en el relato, de lo que puede llamarse el sujeto textual femenino: se realiza a través de personificaciones como el engaño (Apate), la ternura (Filotes), el sarcasmo (Momo) y la discordia (Éride), las que a la vez son una manera de actuar de las mujeres. Asimismo, los conceptos de parir y engendrar devienen, en Hesíodo, conceptos básicos del discurso sexuado con que se identifica a todos los fenómenos de la naturaleza y a los sentimientos humanos.

LA MATERNIDAD, ORIGEN DE LA TRAICIÓN

En primer lugar existió el Caos.

Después Gea, la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo.

(*Teogonía*, 116-118)

³⁷ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 65-66.

Sin embargo, de un relato a otro, el tema mítico no está solamente reasumido y enriquecido. Sufre un desplazamiento. El acento ya no está puesto, como antes, sobre la pareja diferente, aunque simétrica: los dos poderes contrarios de Dike y de Hybris. La lección del mito de las razas es, en efecto, formulada por Hesíodo con toda la claridad deseable. Esta lección se dirige muy directamente al campesino Perses, al que Hesíodo recomienda grabársela en el espíritu. El mito es seguido, como por un paréntesis, de una corta fórmula destinada esta vez no ya a Perses, sino a quienes, contrariamente a él, disponen de la fuerza y estarían tentados de abusar de ella; los reyes. La moral que Perses debe, por su parte, extraer del relato, es la siguiente: escucha la Dike, no dejes crecer la Hybris. La Hybris es especialmente mala para las gentes pobres, para los pequeños campesinos como Perses; por lo demás, incluso para los grandes como los reyes, ella puede entrañar desastres. En consecuencia, Perses debe preferir la otra vida, la que lleva a Dike porque Dike siempre triunfa sobre Hybris.

Gea, la tierra, es algo concreto, palpable e insustituible; sus méritos están presentes en el ámbito de la subsistencia. Es la madre; de ella nace todo. Su amplio pecho es “sede segura” para los Inmortales. Su presencia, y todo lo que con ella se relaciona, es una primera referencia a la maternidad como principio. Esto prefigura un segundo aspecto que tiene relación directa con la mujer. No sólo a parir se refiere el discurso, sino a la relación que se mantiene con los hijos/as después del parto. Esta relación de la mujer con los demás aparece, también en Hesíodo, como elemento básico para la construcción del discurso de lo femenino.³⁸

Ella igualmente parió al estéril piélagos de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

(*Teogonía*, 130-131)

La idea de que una mujer pare por sí misma, sin mediar contacto con varón alguno, no es nueva. Se vio también en Nix, que tuvo hijas sin mediar “el grato comercio”. Es probable que esta idea proceda de la época lejana en que los hombres no conocían su participación en la procreación. El parir era un misterio; los hombres no asociaban su unión sexual con la mujer al parto. Estas ideas están presentes en los mitos cuando Hesíodo se hace eco de ellas.³⁹

Luego, acostada con Urano, alumbró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis.

(*Teogonía*, 134-138)

³⁸ Elizabeth Badinter, *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Barcelona, Paidós/Pomare, 1980 (traducido del francés por Marta Vassallo. Título original: *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe - XXe siècle)*, Flammarion, Paris, 1980). Sobre el tema de la maternidad, ver también cap. III de este trabajo, apartado “La maternidad y el parto”.

³⁹ Sin ir más lejos, esta idea de una mujer que pare sin contacto con un hombre está presente en la actualidad en la religión católica y el mito de la Virgen María. Paradójicamente, con los últimos adelantos de la genética, hay mujeres que están pariendo sin “mediar el grato comercio”, lo cual supone una serie de nuevas interrogantes para este discurso mitológico premonitorio.

Tuvo una gran familia, pobló el mundo.

Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los hijos más terribles, estaban irritados con su padre desde siempre. Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción.

La monstruosa Gea, a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña.

(*Teogonía*, 155-160)

Según el discurso de Hesíodo, el orden familiar está sujeto al poder del padre, razón por la cual Gea piensa en rebelarse: sus hijos son aliados en potencia. Para salvarlos, pues el padre no les permite salir a la luz, Gea imagina una posible acción contra el poder que los oprime.

La artimaña de Gea consiste en proponer a sus hijos un plan para librarse del padre. Aquí Hesíodo produce y pone en boca de Gea el primer discurso de protesta que se conoce de una mujer hacia un hombre.

¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones.

(*Teogonía*, 164-167)

Gea quiere ejercer el principio de justicia a través de la venganza; su acto se relaciona con Eris, la hija de la Noche, inicialmente un principio de justicia femenino, como se ha visto (cap. V).

Así habló y lógicamente un temor los dominó a todos y ninguno de ellos se atrevió a hablar. Mas el poderoso Cronos, de mente retorcida, armado de valor, al punto respondió con estas palabras a su prudente madre:

“Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones”.

Así habló. La monstruosa Gea se alegró mucho en su corazón y le apostó secretamente en emboscada. Puso en sus manos una hoz de agudos dientes y disimuló perfectamente la trampa.

(*Teogonía*, 167-176)

Los elementos que prevalecen frente a la propuesta de la madre son el miedo y el temor. ¿Cuáles podrían ser los castigos que sufrirían todos en caso de que fracasase el plan de la madre? ¿Quién puede aceptar semejante reto? Sólo el “de mente retorcida” puede estar dispuesto a romper la norma y a enfrentarse al poder. Y una vez puesto en marcha el plan, la cualidad de otra hija de Nix se manifiesta en Gea: Apate, el engaño oculto de la trampa, el disimulo oscuro.

Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás.

(*Teogonía*, 177-182)

Cronos y Gea son cómplices contra Urano; en este caso es la madre y el hijo contra el padre. Pero, abstrayendo la relación familiar, es la mujer la que incita al hombre a una acción de desacato de las normas de obediencia, temor y sumisión que se le deben a otro hombre superior, en este caso el padre. Ella es la responsable intelectual de la acción, aunque paradójicamente no será castigada.⁴⁰

Dentro de la *Teogonía* de Hesíodo aparece el primer discurso femenino que contiene una rebelión, un engaño, una traición, una venganza, una lucha en la cual la mujer busca en sus hijos aliados contra el padre, no sólo para su beneficio personal, sino para el de los propios hijos, a quienes el padre mantenía ocultos en su seno.

⁴⁰ Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, pp. 40 y s. La deferencia que se tiene con la mujer es similar a la que se puede tener con un menor que no sea responsable de sus actos, y de alguna manera esto queda claro en este episodio de la *Teogonía*: la venganza de Urano es contra Cronos, no contra Gea.

Adviértase que la mujer no tiene aquí motivaciones propias exclusivas: éstas tienen que estar ligadas a su función reproductora, a sus hijos.

Independientemente de que el poeta considere la actuación de Gea como justa o injusta, queda establecido sin discusión que esa lucha entre opuestos existe desde el principio del mundo. Pero la descripción de esta lucha de contrarios que conforman lo descrito no es simétrica, sino asimétrica. Si se considera que dos factores diferentes pueden constituir un equilibrio complementario, no se puede obviar que debe existir una simetría entre ambos; de no ser así se produce un desequilibrio.

Hay una valoración diferenciada constante: una reafirmación de lo masculino y una negación de lo femenino. Lo masculino se reafirma cuando Cronos corta los genitales de Urano: cuando actúa, cuando ocupa su lugar y se convierte en el centro del poder.⁴¹ Esta reafirmación se relaciona directamente con quién y para quién se elabora el discurso.

La descripción por Gea de su alegría al saber que tiene un cómplice, de cómo disimula la trampa, dentro de la sobriedad del estilo de Hesíodo, subraya ciertas cualidades de lo femenino donde el engaño, la mentira, la traición, el disimulo, la complicidad con los hijos contra el padre, en fin, todo aquello que se oculta y cuyos fines se desconocen, forma parte de la personalidad de Gea en tanto mujer.

Esta descripción arquetípica puede tener o no relación con la realidad de la época en la que vivió Hesíodo, pero, de cualquier modo, crea otra realidad que persistirá en el relato de los mitos y dará lugar, a partir de este momento, a la de un discurso escrito por ciertos poetas de una época determinada que más tarde fue recogido, reconocido y ratificado por el discurso de una cultura

⁴¹ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence*, pp. 66-69. Para Detienne y Vernant, Cronos no lucha por el poder. La lucha es por diferenciar el cielo de la tierra. ¿Cómo podía existir el cosmos si la separación entre la tierra y el cielo no existía? Existían ya la luz y la oscuridad, la noche y el día. Luego el argumento de que la lucha de Cronos es la lucha por la diferencia, como lo sostienen Detienne y Vernant, deja la interrogante de si la diferencia entre la luz y la oscuridad no es ya una diferencia y una división. No se puede, por tanto, estar de acuerdo con la argumentación que ellos proponen en este aspecto.

que ha perdurado por muchos cientos de años; de hecho, siguen aún en vigencia estos arquetipos ideales de lo femenino y lo masculino.

Gea no es un principio débil: es fuerte y poderosa. Su límite son sus hijos, su poder no va más allá; lo otro es su lado negativo, oscuro. Volviendo al texto, se puede decir que a pesar de lo “monstruosa” que es Gea, de su poder sobre todo lo que existe en el planeta, de ser la madre del mismo Urano y “sede siempre segura”, se deduce de la narración que existía un miedo intrínseco en ella, cuyas razones no menciona Hesíodo; se puede ver que la rebelión de Gea contra Urano se enmarca en el miedo, tanto de ella como de sus hijos: sólo un hijo “de mente retorcida” podía dejarse llevar por las palabras de su madre para realizar semejante traición al padre. No ofrece el relato los motivos por los que Urano impediría parir a Gea; los insinúa solamente. Gea no paría por la actividad sexual de Urano, como bien lo han señalado Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant.⁴²

Urano no es enfrentado, sino engañado. Su mujer y su hijo le tienden una trampa que le quitará el poder. Para eso buscan su momento de debilidad: este es el momento en que:

Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

(*Teogonía*, 120-124)

Fue en ese momento de debilidad cuando Cronos “segó los genitales de su padre”. El deseo amoroso y el miedo a la castración, tan real, tan auténtico, tan visible, está presente aquí, como en otros mitos. Este es, dentro del discurso de lo femenino, uno de los miedos que marcan toda la posterior descripción y prescripción de lo que las mujeres son y deben ser.

El tema sexual del discurso, ejemplificado en su máxima expresión por la relación Urano-Gea-Cronos y por la “desgracia” de Urano, articulará el posterior discurso de lo femenino y lo masculino. La mujer aparecerá en adelante, cuando no sumisa y obedien-

⁴² Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 69.

te, como una enemiga peligrosa; no por su fuerza, sino por sus artimañas.⁴³

Urano, uno de los inmortales, se vengará. A sus hijos:

... les dio el nombre de Titanes, aplicando tal insulto a los hijos que él mismo engendró. Decía que en su intento con temeraria insensatez, habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo.

(*Teogonía*, 207-211)

Esta advertencia que el orden establecido lanza contra el desorden, de que si se desacata la ley habrá castigo, articula la continuidad del relato, en este caso de la *Teogonía*.

Finalmente Cronos es el personaje doblemente traicionado por su madre y por su hermana/esposa. De igual forma que su madre engañó a su padre, su hermana/esposa, en complicidad con su madre, lo engañará. Las mujeres, extrañamente, se convierten en el instrumento de venganza del padre Urano contra su hijo Cronos. El engaño (Apate); esa hija de la Noche (Nix), se apodera de Gea y de Rea y las obliga a traicionar a los hombres con quienes han engendrado.

⁴³ Toda la castración de Urano remite a otros mitos sobre el peligro que el falo del hombre corre frente a la mujer. El mito de la *vagina dentada* está presente en muchos pueblos, en la antigüedad y en la actualidad. George Devereux, *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona, Icaria, 1984 (traducción del francés por Eva del Campo. Título original *Baubo, la vulve mythique*, Jean-Cyrille Godefroy, 1983), p. 82.

Volviendo al bronce etrusco, la Gorgona que hay en él es en realidad una mujer fálica-demoniaca, con la vagina (desplazada a la boca) a la vez fálica y dentada (lengua sacada). Este es el prototipo de la "mala madre" fantasmática: la bruja del folklore. Ahora bien, Baubo y toda su parentela (Gorgo, Hekate, Mormo, Mormolyke, Lamia, etc.) son precisamente demonios que —tal y como el mismo Rohde lo indica (E. Rohde, *Psyche* [trad. inglesa, 1928] Apéndice 6)— se ensañan con los niños y los destruyen. Al comprobar la lengua y los colmillos caninos de esta Gorgona que exhibe su vulva al modo de Baubo y que, como esta última, forma parte del séquito infernal de Hekate... (Margarita Dalton y Guadalupe Musalem, *Mitos y realidades de las mujeres huaves*, Oaxaca, 1982, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma de Oaxaca, México).

Otro aspecto del discurso de lo femenino es que la traición de las diosas se liga al hecho de que en un momento determinado se les impide parir. En esta narración, el énfasis del discurso se pone en el parto: por un lado, la mujer actúa impulsada por su naturaleza, por su deseo de parir; por el otro, mientras la mujer continúe pariendo, ejerciendo ese poder soberano, el hombre no puede estar tranquilo, porque se establece una relación especial de dependencia entre los hijos y la madre, y viceversa.

Rea es entregada a Cronos y tiene con él muchos hijos:

A los primeros se los tragó el poderoso Cronos según iban viniendo a sus rodillas desde el sagrado vientre de su madre, conduciéndose así para que ningún otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera dignidad real entre los Inmortales. Pues sabía por Gea y el estrellado Urano que era su destino sucumbir a manos de su propio hijo, por poderoso que fuera, víctima de los planes del gran Zeus. Por ello no tenía descuidada la vigilancia, sino que, siempre al acecho, se iba tragando a sus hijos; y Rea sufría terriblemente.

(*Teogonía*, 459-468)

Rea urde un plan para engañar a Cronos y pide ayuda a sus padres, Gea y Urano, quienes la ayudan a esconderse para parir a su último hijo:

Aquellos escucharon atentamente a su hija y la obedecieron; la pusieron ambos al corriente de cuanto estaba decretado que ocurriera respecto al rey Cronos y a su intrépido hijo, y la enviaron a Licto, a un rico pueblo de Creta (cuando ya estaba a punto de parir al más joven de sus hijos, el poderoso Zeus. A éste le recogió la monstruosa Gea para criarlo y cuidarlo en la espaciosa Creta).

Allí se dirigió, llevándole, al amparo de la rápida negra noche, en primer lugar, a Licto. Le cogió en sus brazos y le ocultó en una profunda gruta, bajo las entrañas de la divina tierra, en el monte Egeo de densa arboleda.

Y envolviendo en pañales una enorme piedra, la puso en manos del gran soberano Uránida, rey de los primeros dioses. Aquél la agarró entonces con sus manos y la introdujo en su estómago, ¡desgraciado! No advirtió en su corazón que, a cambio de la piedra, se le quedaba para el futuro su invencible e imperturbable hijo, que

pronto, vencíéndole con su fuerza y sus propias manos, iba a privarle de su dignidad y a reinar entre los Inmortales.

(*Teogonía*, 474-492)

Quien por su mente retorcida emasculó al padre para ayudar a la madre, será a su vez vencido por su hijo, Zeus, más limpio de culpa y más fuerte. La compasión hacia Cronos la marca el “ides-graciado!”, comentario de Hesíodo, que se comprende porque Cronos fue doblemente traicionado: primero por su madre, con quien colaboró en un momento contra su padre, y más tarde por su propia mujer. No hay que olvidar que la traición de la madre ya aparece en Urano, pues Gea no era sólo la esposa, sino también la madre de Urano.

La mujer, madre o esposa, traiciona; se establece así un vínculo en el discurso entre el poder de parir y el de engañar y traicionar.

La lucha por el poder entre los hijos y el padre (supuestamente el más poderoso) se da siempre con la madre como intermediaria, como agente que desencadena la lucha, como causa del mal, por producir hijos y porque en definitiva no acepta las condiciones que se le imponen.

Desde la perspectiva hesiódica, la fuerza de la mujer radica en el engaño, éste es su arma y, por tanto, el único ejercicio del poder establecido en el discurso de lo femenino. *Dentro del discurso, el poder de la mujer es subterráneo, clandestino, escondido, oculto*. Por otra parte, según los dos mitos recién expuestos, la mujer sólo ejerce este poder en momentos puntuales, relacionados directamente con los hijos.

Una vez más, el discurso de lo femenino en Hesíodo señala la función de la mujer, y ratifica la relación de ésta con la maternidad. La mujer actúa sólo cuando sus hijos se ven afectados. El ejercicio del poder y la toma de decisiones moviliza a los hombres/dioses de Hesíodo; a las mujeres, en cambio, es su condición de madres.

Gea no quiere apoderarse del trono de Urano; ello sería imposible según la misma simbología que los contiene, pues, ¿cómo podría la tierra volverse cielo? Los poderes están bien delimitados. Los hombres tienen muchos motivos para actuar; las mujeres, sólo la maternidad.

Es impensable la evaluación entre lo que puede ser la maternidad de Gea y Rea y la paternidad de Urano y Cronos. No pueden compararse porque son cosas distintas: en el discurso de lo masculino y lo femenino no existe una complementariedad en relación con los hijos, sino una asimetría considerable, a menos que se piense en la vida y la muerte como una complementariedad. Para Hesíodo la maternidad es incuestionable y las mujeres sólo cobran existencia, exceptuando a Nix, en cuanto yacen con un hombre, o son madres, o futuras madres.

El tratamiento de la maternidad y de la paternidad que da Hesíodo plantea la diferencia del discurso y la relación entre hombres y mujeres. Se reiteran las relaciones maternidad/paternidad de los cantos homéricos (véase cap. III) con sus asimetrías, y se califican las modalidades de actuación como negativas y positivas.

Los mitos surgen y los asume la colectividad por una necesidad de expresar un sentimiento. Sin duda esto es parte del propio discurso. Se puede decir que los mitos tienen varios propósitos: explicar, advertir, señalar comportamientos, describir y prescribir actitudes loables o deleznales.⁴⁴ Los mitos también tienen una relación directa con el poder en cuanto consolidan creencias jerárquicas y elaboran un discurso que refleja la realidad social de una época determinada, así como también la de quien directamente se ha

⁴⁴ Elizabeth Janeway, *Man's World, Woman's Place, a Study in Social Mythology*, Londres, Michael Joseph, 1972, p. 28.

How do we manage the double vision that refuses to believe in myth but still takes it seriously? I have quoted Erik Erikson's advise on beginnings not only because his sibylline style makes him sound rather as if he had just come from a visit to the Oracle at Delphi, but because what he says makes a great sense as his words very often do. In investigating a psychological manifestation, he is telling us, don't try to proceed in a straight line, hand over logicahand. "A myth, old or modern, is not a lie", he ponts out in another passage from *Childhood and Society*. "It is useless to try to show that it has no basis in fact; nor to claim that its fiction is fake and nonsense... To study a myth critically... means to analyze its images and themes". When we think about myth, that is, we are to think about its purposes —its themes— and the material it snatches at to express, or clothe, those themes, for such material must have special, emotional significance.

convertido en portavoz de esa época. Se tiene presente que muchos de estos mitos eran de dominio público, y que lo único que hizo el poeta fue interpretarlos o transcribirlos, pero lo cierto es que en esta transcripción y/o interpretación también están presentes la imaginación, las ilusiones y las fantasías del poeta, en tanto “varón hegemónico”.⁴⁵

Resumiendo, se puede decir que, en un segundo plano, Hesíodo expresa el discurso de lo femenino mediante la maternidad de la mujer; ésta actúa sólo por, para y a través de sus hijos, y sus actuaciones pueden ser funestas para los hombres. Por el contrario, el hombre puede ser padre, pero ésa no es su función exclusiva. No actúa para tener hijos, sino por goce sexual o para obtener el poder, para ser quien ordena, para situarse por encima de todo. De hecho, en estos ejemplos, el padre, Urano primero y luego Cronos, tiene aversión contra sus propios hijos, pues teme ser destronado por ellos. Sólo Zeus rompe este círculo cuando se traga a Metis y pare a Atenea, como se verá más adelante.

El discurso es reflejo de una realidad histórica y social, pero también la establece recreándola y llenándola de contenidos, de saberes que se presuponen como “verdades” intrínsecas al comportamiento de hombres y mujeres, y que en realidad sólo son “verdades” del discurso.

La belleza como venganza seductora y engañosa

La acción de Cronos, el “de mente retorcida”, tuvo dramáticas repercusiones; detuvo a Urano en su actividad incansable y desencadenó la belleza:

En cuanto a los genitales, desde el preciso instante en que los cercenó con el acero y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso Ponto, fueron luego llevados por el piélago durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma y en medio de ella nació una doncella.

(*Teogonía*, 188-193)

⁴⁵ Amparo Moreno Sardá, *Las raíces históricas de la problemática actual de la comunicación social*. “Elementos para una historia de la comunicación social no androcéntrica”, tesis doctoral presentada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, 1984.

Así como Nix y Gea tuvieron descendencia sin mediar “el grato comercio”, el Ponto por su parte recibe los genitales de Urano y, sin intervención de ningún elemento femenino, ayuda a que nazca Afrodita de la espuma que produce el “miembro inmortal”. La descripción de este nacimiento en el discurso de lo femenino es un episodio recreado en múltiples ocasiones por poetas, pintores, filósofos y artistas en general. Filósofos y mitólogos han especulado a partir de este relato sobre lo bello y lo siniestro de la narración.⁴⁶

Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la espuma, y también Citearea, porque se dirigió a Citera. Ciprogénea, porque nació en Chipre de muchas olas (y Filomédea, porque surgió de los genitales).

(*Teogonía*, 193 y s.)

La precisión geográfica otorga más verosimilitud al relato.⁴⁷ Lo primero que destaca Hesíodo cuando aparece Afrodita es su belleza. No es sólo bella en sí, sino la suprema representante de la belleza.⁴⁸ De dos elementos exclusivamente masculinos, el pene de

El concepto de varón hegemónico es desarrollado en el capítulo V, apartado “Lenguaje y androcentrismo: la presunción del masculino como generalizador de lo humano”.

⁴⁶ Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, “El nacimiento de Venus”, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 69.

⁴⁷ M. L. West, “La formación cultural de la Polis y la poesía de Hesíodo” en *Historia y civilización de los griegos*, tomo I, p. 271:

Así pues, parece probable que los límites geográficos del mundo de Hesíodo se extiendan al menos hasta el extremo oriental del Mediterráneo y, en efecto, aunque no hace referencia a Siria, en la *Teogonía* habla de Chipre, el lugar de nacimiento de Afrodita, como si se tratara de una localidad bien conocida, y da una lista de grandes ríos del mundo que comprende el Nilo. Incluye también el Danubio y otros pocos ríos menores que corren por las orillas occidental y meridional del Mar Negro, pero no el Dnieper o el Don.

⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 326.

Afrodita es una belleza, esta diosa determinada, pero es al mismo tiempo la belleza —lo que nosotros llamaríamos la esencia de la belleza—, es decir, el poder que se hace presente en todas las cosas bellas y mediante el cual son tornadas bellas. Rohde ya señalaba que los griegos no han conocido una

Úrano y el Ponto,⁴⁹ nace una doncella de singular belleza. Nace de un pene cercenado que flota en el inmenso Ponto, personificación masculina de esa ola gigantesca, de ese mar inmenso. El misterio del nacimiento de Afrodita se liga a un acontecimiento atroz: la traición que sufrió Urano por parte de su esposa y de su hijo. Del Ponto fluido, líquido, móvil y masculino nace Afrodita, cuyas armas no serán la fuerza de la venganza ni la brutalidad del guerrero.

La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales; las intimidaciones con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura.

(*Teogonía*, 201 y s.)

Sin pensar en quién será Afrodita y cuáles sus cualidades, puede visualizarse el momento anterior a su nacimiento, el miembro inmortal y la espuma que a su alrededor surgía como un omen. Es un miembro poderoso el que flota en el Ponto; tiene el poder de hacer que nazca del mar una doncella. Un pene separado del cuerpo que hace brotar la vida. Es un mito, pero también un símbolo de la importancia que el falo tiene en la sociedad patriarcal,⁵⁰ en donde simboliza un poder inusitado.⁵¹

unidad de la persona divina, sino una unidad de la esencia divina, y L. Schmidt, muy certeramente, escribía: "para quien ha nacido griego y que siente como un griego, el pensamiento de una clara antítesis entre unidad y pluralidad es rechazado cuando se trata de seres sobrenaturales. Concibe sin dificultad de acción sin unidad de persona" (E. Rohde, "Die Religion der Griechen", en sus *Kleine Schriften*, II, Tubinga-Leipzig, 1901, p. 320; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I, Berlín, 1882, p. 52; citados por Gilbert, François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, París, 1957, pp. 11 y 14.)

⁴⁹ Según Pierre Grimal, *op. cit.*, el Ponto que en la ola "es la personificación masculina del mar", p. 446.

⁵⁰ Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, 1985.

The phallus was pictured everywhere in ancient Athens: painted on vases, sculpted in marble, held aloft in gigantic form in public processions, and shown on stage during comedies. It influence law, myth, and customs. It affected family life, the status of women, even foreign policy.

⁵¹ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pp. 37 y 38.

No es Urano el padre de Afrodita, sino su pene, separado de su cuerpo, el cual, por sí mismo, autónomo, engendra en el mar una doncella. "Le ciel noir ne connait pas d'autre activité que sexuelle". Los franceses dicen que por ser sólo sexo, es castigado por donde ha pecado.⁵² A diferencia de ellos se puede pensar que Urano no ha sido castigado, sino sublimada la parte de su cuerpo en la que se centraba su actividad, para él lo más importante.

Es la separación del cuerpo lo que le da al pene una vida propia y le permite crear en el Ponto nada menos que a la diosa del amor. Vernant y Detienne interpretan esta castración como la necesidad de diferenciar el cielo de la tierra,⁵³ aunque la diferencia sexual ya existía en el momento en que Gea alumbró a Urano.

Con Afrodita se inician las pasiones contradictorias, los celos, las envidias, la seducción, la dulzura engañosa, las intimidades con doncellas, el dulce placer. Urano se venga de los dioses y de la descendencia de Cronos creando a Afrodita, que a todos recordará el dolor y de quien no se podrán sustraer. No es la muerte ni el sueño; su presencia encarnará a muchas de las hijas de la Noche. Al igual que Zeus, castigará a los hombres por haber robado el fuego con Pandora. El pene de Urano se venga por medio de Afrodita.

Algunos de los enunciados que aparecen en el discurso de Homero sobre lo femenino tienen, según Hesíodo, su origen en Afrodita. Hera, Helena y otras diosas y hembras están supeditadas a la diosa del Amor, y los hombres caerán en sus redes; el amor ocasionará sufrimiento, guerras, hambre, etc. Los poderes de Afrodita son perversos y frágiles cuando son descubiertos, pero pueden permanecer escondidos engañando, seduciendo y traicionando.

Los tebanos, nacidos de la tierra, pertenecen, como los hombres de bronce, a la raza de los fresnos... Se les reconoce, en efecto, porque llevan tatuado sobre su cuerpo, en signo distintivo de su raza, la señal de la lanza; y esta señal les caracteriza como guerreros.

Entre la lanza, atributo militar, y el cetro, símbolo real, hay una diferencia de valor y de plano. La lanza está sometida normalmente al cetro. Cuando esta jerarquía no es respetada, la lanza expresa la *Hybris* como el cetro la *dike*.

⁵² Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence*, p. 66.

⁵³ Ver nota 37 de esta segunda parte.

A partir de su nacimiento, Afrodita se dedica a servir de intermediaria entre los amantes; personifica al amor y al efecto que éste produce. Se la menciona siempre en relación con una entrega, una copulación o una seducción. Es el objeto ideal del placer de los sentidos sin rienda, sin códigos morales; lo mismo acerca a los que se desean que obliga a las mujeres a aceptar abrazos no deseados. Afrodita tiene que ver con el deseo del hombre. Las mujeres se dejan llevar por ella (excepto Atenea, Artemisa y Hestia). En las descripciones de la actuación de Afrodita privan los deseos del hombre. Afrodita puede también ser engañada por Hera: es una diosa tonta.⁵⁴

Luego que Zeus expulsó del cielo a los Titanes, la monstruosa Gea concibió su hijo más joven, Tifón, en abrazo amoroso con Tártaro preparado por la dorada Afrodita.

(*Teogonía*, 820)

Hay en la diosa un doble carácter de placer y dolor: arregla los encuentros de los enamorados y, en ocasiones, éstos son fatales:

Eetes, hijo de Helios que ilumina a los mortales; se casó con una hija de Océano, río perfecto, por decisión de los dioses, con Idía de hermosas mejillas. Esta parió a Medea de bellos tobillos sometida a su abrazo por mediación de la dorada Afrodita.

(*Teogonía*, 956 y s.)

Al final de la *Teogonía* se la vuelve a mencionar en el catálogo de los héroes, pero esta referencia es a la persona misma de Afrodita y no a lo que ella produce; se la menciona porque, diosa del amor, es mujer, y como tal debe cumplir su función de ser madre. Se ha visto en el capítulo II lo que esta maternidad significa para Afrodita.

⁵⁴ Sí, Afrodita aparece como poco inteligente cuando Hera le pide ayuda en el canto XIV de la *Iliada*. Afrodita no se da cuenta que ayudando a Hera ayuda a los aqueos, que son el bando opuesto al que ella protege.

A Eneas le parió Citerea de bella corona en placentero contacto con el héroe Anquises en las cumbres azotadas por el viento del escabroso Ida.

(*Teogonía*, 1009 y s.)

En los *Los trabajos y los días*, Afrodita es utilizada por Zeus cuando quiere castigar a Prometeo; por este motivo ordena a Hefestos que fabrique una mujer:

A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia irresistible, sensualidad y halagos cautivadores.

(*Los trabajos y los días*, 66 y s.)

De Afrodita no se puede decir que sea hija del padre o de la madre. Es hija de un símbolo masculino, separado del hombre; de un falo cercenado, y actúa sin voluntad propia, sirviendo a un instinto que se manifiesta en el abrazo continuo que satisface los deseos.

El discurso deja muchas incógnitas. Envía un mensaje a muchos niveles de comprensión, porque el nacimiento mismo de Afrodita es un espejismo en el cual el elemento femenino es la sublimación del engaño por su origen: Gea engañando a Urano, por una parte, y Urano engañando a hombres y mujeres, por otra.

¿Por qué Afrodita tiene intimidades con doncellas? ¿Qué quiere esto decir? Como tiene estas características de seducción, fragancia, etc., se identifica por eso con las doncellas o, como hija de un "miembro inmortal", es la parte femenina de los hombres, algo que puede estar dentro de una mujer, a la vez que serlo ella misma.

La belleza adquiere en el discurso de lo femenino la modalización realizante de su sujeto en Ser sin Hacer. La belleza funciona de hecho. La mujer bella no tiene que hacer nada, su sola presencia provoca las pasiones contradictorias; celos, envidia, seducción, engaño, etc. La belleza queda prescrita como cualidad suprema de la mujer que atrae al hombre. Todo esto queda representado simbólicamente, en Hesíodo, por la diosa Afrodita.

LAS MONSTRUAS* Y SUS ATRIBUTOS

Se podría decir que Afrodita es una monstrea bella y tonta de la *Teogonía*, sin una genealogía muy precisa; se desprende que es hermana de otros monstruos, pues el Ponto (un padre de Afrodita) engendra otros monstruos amancebado con Gea:

...al enorme Taumante, al arrogante Forcis y a Ceto de hermosas mejillas...

(*Teogonía*, 238 y 239)

Estos dos hermanos procrean una serie de monstruos en los que se encuentran ciertamente muchos atributos de las mujeres: el cuerpo, la cara, los senos, su facultad de parir. A veces se describe el lado oscuro de lo femenino, cualidades personificadas por las hijas de Nix. Sin embargo, en estas historias, no sólo los atributos femeninos de los monstruos los hacen relevantes para este análisis, sino la construcción de los contenidos del discurso sexuado, los propios contenidos del relato, la anécdota en sí, lo que pone en juego la relación diferenciada de lo masculino y lo femenino. Desde este enfoque, se debe analizar el sentido que la presentación de estos monstruos tiene dentro de la narración del origen del cosmos. No se puede olvidar que entre todos los sentimientos de Hesíodo, prevalece en toda su obra su sentimiento moral.⁵⁵ La *Teogonía* es, entre otras cosas, una proposición de la existencia de fuerzas malas y buenas en el Universo.

La narración crea miedos y provoca reacciones varias, como, por un lado, la búsqueda de una identificación con los buenos, con

* El término monstruo aparece en el *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 1984, bajo el género masculino. Para la mejor comprensión de este apartado se ha optado por utilizar el neologismo monstrea, que define a los monstruos con características femeninas, como la capacidad de parir.

⁵⁵ M. L. West, "La formación cultural de la Polis y la poesía de Hesíodo", en *Historia y civilización de los griegos*, p. 275.

El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo percibe... Hesíodo tiene la idea de un orden humano que no sólo es distinto sino que es superior al de los animales. Y esto debido no ya a un progresivo proceso involutivo, sino simplemente porque Zeus así lo ha creado desde el principio.

quienes tienen de su parte la luz y la fuerza de los dioses positivos, y con quienes finalmente ganan todas las batallas, es decir, con los héroes, y por otro se fomenta el rechazo de la maldad y de todo lo que con ella se asocia. Se percibe la intención de sujetar al oyente o lector a tensiones internas y a reflexiones que tienen que ver con el comportamiento propio.

El miedo es un elemento que se utiliza para inducir ciertos comportamientos, para establecer valores so pena de un castigo imaginario, y para premiar a quien sea capaz de vencer estos miedos. El miedo, símbolo de debilidad, crea inseguridad, mostrándose como un fenómeno circular: a mayor inseguridad mayor miedo, a menor inseguridad menor miedo. La seguridad y el miedo forman un binomio de comportamiento relacionado directamente con el poder, con la toma de decisiones; y, en este caso, con el discurso de lo masculino y lo femenino. Estos mitos se dirigen a una audiencia dividida en dos sexos o géneros socialmente contruidos. Consecuentemente, cuanto menor información y experiencia se tenga de los espacios donde acontece la narración, mayor será la creencia en fenómenos inusitados.⁵⁶

En la primera generación preolímpica de Ceto y Forcis nacen las grayas, las gorgonas (de ellas, es la Medusa la única mortal, y, por tanto, de quien más se habla), Equidna, (cuya maternidad se atribuye también a Gea y a la Medusa). El Tifón se une a su hermana Equidna para que ésta conciba a Orto (perro), el Cerbero (perro también) e Hidra, extraño ser que a su vez pare a la Quimera; ésta, con Orto, concibe a la Esfinge y al León de Nemea. Es mejor acercarse a esta genealogía de monstruos a través del cuadro de West.⁵⁷

⁵⁶ Considerando que el ámbito de la mujer como lo describen Homero en la *Odisea* y Hesíodo en *Los trabajos y los días* es el doméstico, y sus salidas al exterior de la casa son pocas, se puede considerar que su conocimiento del mundo exterior también es reducido. Estas historias sobre monstruos que existen o bien en el mar o más allá en el extremo oeste del mundo deben tener una repercusión diferente en los hombres que en las mujeres de la época. Por lo mismo, esto tiene que ver con los contenidos ideológicos que se presentan en el discurso.

⁵⁷ Para facilitar la comprensión de este pasaje, recogemos el siguiente cuadro genealógico de M. L. West (*Theogony*):

A continuación se analizarán cada uno de estos monstruos y sus atributos con el objetivo de destacar los enunciados, conceptos y el espacio que ocupan en el discurso de lo femenino, y cómo se relacionan entre sí.

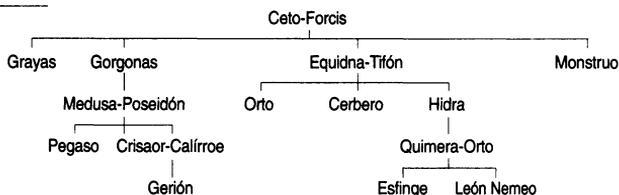
Las grayas: conocidas también como las viejas, son hijas de Ceto y Forcis; se recordará que la Vejez (Geras) fue parida por la Noche. No se especificaba en la primera mención de Geras que ésta fuera propiamente mujer.

En cambio, las grayas dan a esta etapa de la vida una dimensión relacionada con aspectos propios del discurso de lo femenino. La decrepitud, la senectud, la incapacidad de actuar se vuelven aspectos de un enunciado que las enmarca: la debilidad de la vejez está representada por las tres grayas.⁵⁸

... las Grayas de bellas mejillas, canosas desde su nacimiento; las llaman Viejas los dioses inmortales y los hombres que pululan por la tierra.

(*Teogonía*, 270 y s.)

Las grayas son monstruos impotentes, feas y viejas con un solo diente para las tres.⁵⁹ Su único oficio es ser las guardianas encargadas de cerrar el camino que conduce a las gorgonas, pero, por sus poderes limitados, son fáciles de derrotar por un héroe masculino, Perseo, según aparece en otras obras clásicas.⁶⁰



Según Hesíodo, sin embargo, como se verá más adelante, Equidna es hija de la Medusa.

⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 312: "La vejez es para el griego un enmestamiento. El joven es semejante a una planta llena de jugo en su verdor, pero que con el tiempo llega a secarse y se marchita".

⁵⁹ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 218: "Las Grayas... se llaman Enio, Pedredo y Dino. Tenían un solo ojo y un solo diente para las tres, que se prestaban por turnos. Vivían en el Occidente Extremo, en el país de la noche, donde nunca luce el sol".

⁶⁰ Pierre Grimal, *op. cit.*

Hay dos aspectos notables en este mito: uno es la incapacidad de actuar que tienen estas mujeres, a pesar de ser tres. Nada pueden contra Perseo, quien logra vencerlas; el otro es que traicionan a sus hermanas, las gorgonas, pues, por débiles, son vencidas. Las grayas no son seres apreciados en el discurso. A pesar de la mención a sus bellas mejillas, se las asocia con la vejez, pues son canosas desde su nacimiento, y la vejez está lejos del concepto de belleza que encontramos en Homero, especialmente, por supuesto, en relación con las mujeres.⁶¹

Otra monstrua que pare, y por tanto es un ser femenino, también hija de Forcis y Ceto, es la Medusa,⁶² hermana de Esteno y Euríala, las otras dos gorgonas, quien, a diferencia de ellas, es mortal. “La Medusa desventurada”, la llama Hesíodo.

El único mito en el que las Grayas desempeñan un papel es en el de Perseo. Cuando éste partió para dar muerte a Medusa, encontró en su camino primero a las Grayas; eran las guardianas encargadas de cerrar el camino que conducía a las Gorgonas. Como no tenían más que un ojo, hacían su vigilancia por turno; las dos que carecían de él ocasionalmente, dormían aguardando su vez. Perseo se las compuso para quitarles este ojo único, y cuando tuvo sumidas a las tres a la vez en un sueño profundo, pudo pasar sin obstáculo y realizar su hazaña.

⁶¹ Sobre la belleza, ver capítulo I de este trabajo.

⁶² Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 217. Sobre Medusa dice:

Su cabeza estaba rodeada de serpientes, tenía grandes colmillos, semejantes a los de un jabalí y manos de bronce y alas de oro que le permitían volar. Sus ojos echaban chispas, y su mirada era tan penetrante que el que la sufría quedaba convertido en piedra. Constituía un objeto de horror y espanto no sólo para los mortales sino también para los inmortales. Sólo Poseidón no temió unirse con Medusa, a la que dejó encinta.

La leyenda de Medusa sufre una evolución desde sus orígenes hasta la época helenística. En un primer momento, la Gorgona es un monstruo, una de las divinidades primordiales, que pertenece a la generación preolímpica. Después se acabó por considerarla víctima de una metamorfosis, y se contaba que Gorgona había sido al principio una hermosa doncella que se había atrevido a rivalizar en hermosura con Atenea. Se sentía principalmente orgullosa del esplendor de su cabellera. Por eso, con el propósito de castigarla, Atenea transformó sus cabellos en otras tantas serpientes. También se cuenta que la cólera de la diosa se abatió sobre la joven por el hecho de haberla violado Poseidón en un templo consagrado a ella; Medusa cargó con el castigo del sacrilegio.

Con ella sola se acostó el de Azulada Cabellera en un suave prado, entre primaverales flores. Y cuando Perseo le cercenó la cabeza, de dentro brotó el enorme Crisaor y el caballo Pegaso.

(*Teogonía*, 279 y s.)

Este primer relato mítico de la Medusa presenta a un ser identificado con una mujer, lleno de poderes terribles que se intuyen pero no son descritos por Hesíodo. Se sabe que es mala porque Perseo la destruye y porque sólo Poseidón se atreve a acostarse con ella. Según otros mitos de la época, es un ser terrible que puede infundir miedo a cualquiera, y petrifica a quien se atreva a mirarla. Hesíodo no ofrece una explicación de la maldad de la Medusa; sólo habla de su aspecto monstruoso y también de sus padres. Poseidón (el agua) se atreve a acercársele y así engendrar a dos hijos, Pegaso y Crisaor, que nacen en el momento en que Perseo le corta la cabeza.

Los hijos de Medusa no heredan la maldad de la madre, lo cual se infiere por no haber nacido de parto natural: su madre/monstrua ha sido destruida para que ellos no heredaran la maldad que los precede, sino sólo las cualidades positivas del padre. También es significativo el hecho de haber nacido de la cabeza; se podría decir que nacer de la cabeza es “más patriarcal”. En otras culturas, también, la muerte por el parto glorifica.⁶³

Pegaso, el caballo alado, corre al Olimpo al nacer para ponerse al servicio de Zeus, y más tarde ayuda a Belerofonte a destruir a la

⁶³ Estela Ocampo y Carlos Bidon Chanal, “La piedra del Sol; notas sobre la concepción del tiempo en los aztecas”, en *Boletín Americanista*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, año XXIII, 1981, p. 182.

Los guerreros que han ofrecido almas en sacrificio y que finalmente se han sacrificado ellos mismos son los compañeros del sol en el cielo durante la primera mitad de su curso, desde el este hasta el cenit, cantando y agitando sus armas. Cuando el sol llega a la mitad del cielo, *otro cortejo, el de las mujeres muertas en parto*, consideradas especies de guerreros con un matiz un poco siniestro, acompañan al sol desde el cenit hasta su ocultamiento. El hecho de que las mujeres muertas en parto se asimilen a los guerreros es una muestra de la importancia que tenía esta “concepción energética” de la vida entre los

Quimera. Pegaso se decide por la inmortalidad y a favor del orden establecido por Zeus, a favor del bien y en lucha abierta contra el mal.⁶⁴

Otro monstruo extraordinario, en nada parecido a los hombres mortales ni a los inmortales dioses, tuvo Medusa en una cóncava gruta: la divina y astuta Equidna, mitad ninfa de ojos vivos y hermosas mejillas, mitad en cambio monstruosa y terrible serpiente, enorme, jaspeada y sanguinaria, bajo las entrañas de la venerable tierra. Allí habita una caverna en las profundidades, bajo una oronda roca, lejos de los inmortales dioses y de los humanos mortales; allí entonces le dieron como parte los dioses habitar ilustres mansiones.

(*Teogonía*, 295 y s.)

Equidna recuerda a las sirenas, mitad mujeres, mitad peces; esta es mitad mujer y mitad serpiente. Es sanguinaria. Al asociar a la mujer con la sangre se le asocia con el nacimiento, pero también con la menstruación, sorprendentemente ausente en estos textos.⁶⁵ Ni Homero ni Hesíodo hablan de la sangre menstrual de la mujer.

Este equilibrio de Equidna entre su mitad ninfa y su mitad monstrea sintetiza los dos aspectos preponderantes que aparecen en las mujeres de la *Teogonía*. Hay un lado de belleza, seducción y ternura que comparten muchas diosas, sobre todo las hijas del padre, las nereidas, las musas, Atenea y la misma Afrodita, y un lado monstruoso que se intuye en Gea cuando decide liberarse de Urano y que se ve con plena claridad en la descripción de estos monstruos femeninos que producen sangre, o que gustan de ella, o que de alguna manera se asocian con ella.

aztecas. La función principal de las mujeres, en la que se asimila a los guerreros, es traer nuevos individuos al mundo, cuya misión fundamental será aportar su energía vital en la tarea de mantenimiento del cosmos. El este y el oeste, lugares de salida y ocultamiento del astro, son también el lugar del nacimiento y de la muerte, y el curso del sol dramatiza el misterio del renacimiento de la vida.

⁶⁴ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 414: "Gracias a este caballo alado, Belerofonte pudo matar a la Quimera y lograr, sin ayuda de nadie, la victoria sobre las Amazonas".

⁶⁵ Sobre los significados de la sangre menstrual en diferentes pueblos y su descripción de cómo aparece este tema en algunos antropólogos ver Armanda Guiducci, *La manzana y la serpiente*, Barcelona, Noguer, 1976.

Equidna también es madre de otros monstruos:

Con ella cuentan que el terrible, violento y malvado Tifón tuvo contacto amoroso, con la joven de vivos ojos. Preñada, dio a luz feroces hijos: primero parió al perro Orto para Gerión. En segundo lugar tuvo un prodigioso hijo, indecible, el sanguinario Cerbero, perro de broncíneo ladrido de Hades, de cincuenta cabezas, despiadado y feroz. En tercer lugar engendró a la *perversa Hidra de Lerna*, a la que alimentó Hera, diosa de blancos brazos, irritada terriblemente con el fornido Heracles. La aniquiló el hijo de Zeus con su implacable bronce, el Anfitriónida Heracles, con ayuda del belicoso Yolao, según los planes de Atenea, amiga del botín.

(*Teogonía*, 306 y s.)

Esta dualidad de Equidna no la libra del contacto amoroso, pues para despertarlo utiliza sus vivos ojos. Por otra parte, quizás pare monstruos porque el embarazo ocupa su parte inferior de serpiente. A una de las hijas de Equidna la vence Heracles. Una vez más aparece el Héroe frente a la monstrua. Ella es un reptil y él un hijo de Zeus. Pero, antes de morir,

La Hidra parió a la terrible, enorme, ágil y violenta Quimera, que exhala indómito fuego. Tres eran sus cabezas: una de león de encendidos ojos, otra de cabra y la tercera de serpiente, de violento dragón. (León por delante, dragón por detrás y cabra en medio, resoplaba una terrible y ardiente llama de fuego.)

Pegaso la mató y el valiente Belerofonte.

(*Teogonía*, 320 y s.)

Sabemos que la Quimera⁶⁶ es mujer también porque pare a la “funesta Esfinge, ruina para los Cadmeos”. La astucia de Belerofonte pudo más que las tres cabezas de la Quimera y su aliento de

⁶⁶ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 461: “La Quimera fue criada por el rey de Caria Amisodares y vive en Pátara. El rey de Licia, Yóbates, ordenó a Belerofonte que le diera muerte porque se entregaba al pillaje en su territorio. Belerofonte, con la ayuda del caballo alado Pegaso, logró su objetivo. Cuéntase que en la punta de su lanza puso un trozo de plomo; al calor de las llamas despedidas por la Quimera el plomo se derritió y mató a la bestia”.

indómito fuego. Son la astucia, la inteligencia, el ingenio y la sagacidad del hombre —quien siempre tiene a los dioses de su parte, por otro lado— las que lo hacen vencedor de los elementos naturales de maldad, representados en estas monstruosas deidades con caracteres femeninos. Queda claro en el discurso de Hesíodo que la grandeza en valentía del hombre se relaciona con la magnitud del monstruo.

Los monstruos preolímpicos de Hesíodo desempeñan la función de símbolos en el discurso de lo masculino y lo femenino. Además de infundir miedo, los monstruos tienen otro significado. En toda la Teogonía hay un ideal ético, de conductas, de comportamientos adecuados, de papeles y de jerarquía. En síntesis, a través del mito se ejemplifican simbólicamente las acciones de los seres humanos. Pero éstos se dividen en hombres y mujeres. Los hombres tienen de su lado la fuerza y la inteligencia, que utilizan —en la mayoría de los casos— para obrar bien: quienes mejor obran son los héroes, hijos de humanos y dioses.

La función de las mujeres es procrear, obedecer a los dioses y dar stirpes sagradas de mujeres diosas inmortales, sumisas y obedientes a los deseos de los hombres dioses. Incluso las diosas deben mantenerse en un segundo plano de protagonismo, porque cuando toman decisiones propias y actúan desmesuradamente, se vuelven monstruas y deben ser destruidas por los héroes. El poder de estas monstruas radica en su protagonismo, en mostrar descaradamente su fuerza y sus capacidades insólitas. Por eso se las debe destruir y para ello están los héroes.

Diferencias entre monstruos y monstruas

Al hablar exclusivamente de monstruas y de sus facultades malignas, la primera objeción sería que también hay monstruos masculinos en la *Teogonía*. Efectivamente, los hay: los cíclopes, los engendros “cuyo nombre no debe pronunciarse” (Coto, Briareo y Gibes) y el Tifón, el más maligno y temible de todos. Sin embargo, el tratamiento que reciben no es el que reciben las monstruas; hay una asimetría aun en lo que podría considerarse como negativo en la descripción.

Para empezar, se debe determinar qué tienen en común monstruos y monstruas. Se puede recordar que Gea:

Dio a luz además a los Cíclopes de soberbio espíritu, a Brotes, a Estéropes y al violento Arges, que regalaron a Zeus el trueno y le fabricaron el rayo.

Éstos en lo demás eran semejantes a los dioses (pero en medio de la frente había un solo ojo). Cíclopes era su nombre por eponimis, ya que, efectivamente, un sólo ojo completamente redondo se hallaba en su frente.

El vigor, la fuerza y los recursos presidían sus actos.

(*Teogonía*, 139 y s.)

Siguiendo las dilucidaciones de Wendy Doniger O'Flaherty,⁶⁷ especialista en mitología hindú, que ha tratado de encontrar el significado sexual en algunos símbolos como los ojos y la cabeza —representación del falo—, se puede interpretar que los monstruos masculinos de la *Teogonía*, por ejemplo los cíclopes, representan la potencia viril de los hombres. El simbolismo del ojo en medio de la frente nos acerca a esta representación.

El contexto marca la simbología sexual de los monstruos masculinos y de los femeninos. Dentro de la *Teogonía* se enumeran las genealogías divinas, se describen la continua copulación de dioses y diosas que engendran y paren divinidades, cuando, de pronto, en medio de esta actividad sexual, aparecen las monstreas y los monstruos. Con muchas cabezas, con serpientes en ellas, con cuerpo de serpientes y con afición por la sangre.

La diferencia entre estos monstruos se basa en que los masculinos son fuertes y vencedores; los femeninos, en cambio, aparecen como seres temibles, malos e inferiores, como los que se debe

⁶⁷ Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 247.

The eye is often used as a symbol of the phallus, the vagina, or sexual awareness; blinding and castration are closely linked in Indian mythology.

...Whose is the head held by the headless Goddess, Chinmastaka? In most paintings, it appears to be her own... she decapitates herself in order to copulate with the male figure lying beneath her. Decapitation in this context leads to total freedom and release, for her or for her worshipers... (p. 85.)

Whether or not mythology in general is rife with sexual symbolism, as the Freudians maintain, mythology about sex is certainly rife with sexual symbolism (p. 86).

vencer, destruir, derrotar, función de los héroes. Tal es el caso de Medusa, a quien vence Perseo; de la Hidra, a quien destruye Heracles; y de la Quimera, a quien Belerofonte mata. Sin duda, los monstruos con características femeninas tienen poderes, pero deben y pueden ser destruidos.⁶⁸

La genealogía de las monstruos muestra una serie de elementos que subyacen en la formación del discurso sexuado, como marcar las diferencias entre lo positivo y lo negativo para la comunidad; establecer, como estatus, algunas características femeninas como inferiores; no permitir que nadie con características similares ejerza el poder; señalar que cualquier poder oculto de las mujeres, o visible, como el hecho de parir, puede ser siempre destruido por el héroe masculino. Se advierte también que en la lucha contra las monstruos no se describen solamente símbolos opuestos y complementarios, sino dimensiones distintas de un producto. Por ejemplo, las hijas de Forcis y Cetos, es decir, las monstruos grayas, las gorgonas (Medusa), Equidna, Hidra y la Quimera, son seres cuyas cualidades sobrenaturales, por muy espeluznantes que parezcan, son inferiores en fuerza a los precedentes monstruos masculinos que figuran en la "cosmogonía" de Hesíodo, hijos de Gea y Urano:

También de Gea y Urano nacieron otros tres hijos enormes y violentos cuyo nombre no debe pronunciarse; Coto, Briareo y Giges, monstruos engendros. Cien brazos informes salían agitadamente de sus hombros y a cada uno le nacían cincuenta cabezas de los hombros, sobre robustos miembros. Una fuerza terriblemente poderosa se albergaba en su enorme cuerpo.

(*Teogonía*, 147 y s.)

No se describe ninguna característica animal. Son engendros divinos.

Finalmente, el último monstruo masculino del que nos habla Hesíodo, el Tifón, dejaba a la Quimera y sus terribles dotes como niñerías comparadas con las de él:

⁶⁸ En la *Odisea*, 315-399, Odiseo lucha contra el cíclope, que también es un monstruo; sin embargo, no lo destruye, sólo lo deja ciego, impotente.

Luego de que Zeus expulsó del cielo a los Titanes, la monstruosa Gea concibió su hijo más joven, Tifón, en abrazo amoroso con Tártaro preparado por la dorada Afrodita. Sus brazos se ocupaban en obras de fuerza e incansables eran los pies del violento dios.

De sus hombros salían *cient cabezas de serpiente*, de terrible dragón, alardeando con sus negras lenguas. De los ojos existentes en las prodigiosas cabezas, bajo las cejas, el fuego lanzaba destellos y de todas sus cabezas brotaba ardiente fuego cuando miraba.

Tonos de voz había en aquellas terribles cabezas que dejaban salir un lenguaje variado y fantástico. Unas veces emitían articulaciones como para entenderse con dioses, otras un sonido con la fuerza de un toro de potente mugido bravo e indómito, otras de un león de salvaje furia, otras igual que los cachorros, maravilla oírlo, y otras silbaba y le hacían eco las altas montañas.

(*Teogonía*, 820 y s.)

El Tifón es, en la *Teogonía*, el último que intenta quitar a Zeus el poder. Con él, Zeus se muestra implacable en la lucha y, después de una cruenta batalla, descrita con mucho detalle para la sobriedad de Hesíodo, vence al Tifón (*Teogonía*, 853 y s.). Es una lucha entre seres muy poderosos. Hesíodo describe escuetamente la forma en que se destruye a las monstruas femeninas, sólo menciona su destrucción.

Las afinidades existentes entre, por ejemplo, la Quimera,⁶⁹ la Medusa y los cíclopes es que son monstruos cuya parte especial es la cabeza, pero las dos primeras son monstruas a las que se les corta; a los cíclopes nunca. El monstruo Tifón, que, como la Medusa, tiene la simbología de las serpientes en la cabeza, debe ser destruido por el propio Zeus, pues sentía la amenaza de un rival. La Medusa es destruida por Perseo y la descripción no se compara a la del Tifón.

Por otra parte, la diferencia entre los monstruos femeninos y los masculinos es que los primeros asolan ciudades y castigan a los seres humanos, mientras los segundos, a pesar de su horrorosa

⁶⁹ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 461: "La Quimera es un animal fabuloso, que tiene algo de león. Tan pronto se le da una parte trasera de serpiente, con cabeza de león y busto de cabra, como se le asignan varias cabezas, una de cabra y otra de león. Despide llamas por la boca".

apariciencia, no dejan de ser dioses fuertes. Sólo el Tifón tiene características animales relacionadas con sus cabezas de serpiente y con sus múltiples cualidades de voz.

En la lucha contra los titanes, los cíclopes se unen a Zeus. Se puede decir de los cíclopes que luchan por el poder y luego están del lado de los vencedores, para proteger el *status quo* y mantener el orden; son agentes de Zeus: los cíclopes no pierden su cabeza en ninguna contienda.

Si se considera la descripción de los atributos de las monstruas y monstruos como símbolos de su actividad sexual, se puede pensar que su monstruosidad radica en su actividad desaforada. En el discurso de lo femenino, esta actividad en las monstruas es castigada por los héroes que las matan, muy escuetamente por supuesto en la narración. Mientras, en el discurso de lo masculino, esta misma actividad en los monstruos no es castigada, exceptuando el caso de Tifón, que aspira a quitarle el poder a Zeus. Además, entre el Monstruo y el Dios Padre del Olimpo existe la simbología de la superioridad sexual que por sus atributos pretende Tifón. Zeus finalmente destruye al Tifón espectacularmente, pasaje descrito con gala de detalles (Teogonía, 853 y s.).

Dentro del análisis del discurso de lo femenino, la competencia modal en que se presenta el sujeto es actuando; sin embargo, su actuación le lleva a la negación última de su ser.

DIOSAS HIJAS DEL PADRE

La relación de parentesco mencionada muy a menudo en la *Teogonía* es la que existe entre el padre y las hijas e hijos. Por el contrario, la relación entre la madre y las hijas o hijos aparece sólo en contadas ocasiones. Una de ellas ocurre al inicio del poema, cuando Gea les habla a sus hijos. Esto no quiere decir que no se mencione que las mujeres paren, o que dan a luz, sino que en el contexto del discurso la paternidad se destaca más que la maternidad. Parir es función de la mujer, pero ser padre es una categoría superior: significa el dominio o posesión de los o las hijas reconocidos.

Muchos padres proporcionan esa figura excelsa de “dueño y señor”. El “sincero y veraz Nereo” (*Teogonía*, 235), el Océano que

tuvo “una sagrada estirpe de hijas” (*Teogonía*, 346), y por último el propio Zeus, quien además de ser mencionado como padre de las musas (*Teogonía*, 25, 37, 41, 47, 52, 75), es también el primer hombre que por sí solo tiene una hija, Atenea, quien le nace de la cabeza.

Las hijas del padre son las musas, las nereidas, las oceánides y Atenea. Se ha mencionado con anterioridad a las hijas de la Madre, pero no a la Madre Noche o a la Noche Madre en Hesíodo. Sin embargo, los partos de la Noche tienen características que clasifican por géneros desde un principio algunas categorías del pensamiento abstracto, razón por la cual se ha hablado de las hijas de la Madre.⁷⁰

Las nereidas y las oceánides

Adorables y divinas hijas nacieron en el Ponto estéril de Nereo y Doris de hermosos cabellos hija del Océano Río perfecto...

(*Teogonía*, 240 y s.)

Cada nombre de las nereidas significa una forma específica del mar⁷¹ y también un mensaje. Era imprescindible para los hombres del mar, para los navegantes griegos, contar con una protección asociada al medio en que se movían, para que les ayudara a combatir sus miedos y supersticiones.

Las nereidas cumplen la función protectora que también se asigna a la mujer. Son diosas que viven en el mundo del mar; son la vida de sus corrientes y de sus estados de ánimo, en ocasiones cambiantes y misteriosas. Son amigas y amantes de los hombres,

⁷⁰ Las hijas e hijos de la madre, todos aquellos que se identifican con ella son fenómenos perniciosos para la sociedad de los hombres. Se ha visto ya a la Noche y sus hijas, abstracciones a veces terribles. No sucede lo mismo con las hijas del padre que, empezando por las musas, obedecen al padre y sirven para cantar sus proezas. Las hijas del padre no pueden de ninguna manera significar un mal para la sociedad de los hombres.

⁷¹ Hesíodo, *Teogonía*, nota de Aurelio Pérez Jiménez, p. 81.

Algunos de estos nombres aparecen también en Homero: Tetis, Glauca, Nesea, Espeo, Actea, Cimótoa, Cimódoca y Agave. Estos nombres —dice B.

por eso el poeta las califica como “adorables y divinas hijas de Nereo”. En un espacio, dentro del mundo griego, por definición masculino, como el mar,

...cincuenta hijas nacieron del intachable Nereo expertas en obras intachables.

(*Teogonía*, 263 y s.)

De las nereidas, según Hesíodo, los hombres sólo esperan bondades. A veces, saben que a pesar del mal tiempo pueden llegar a puerto seguro gracias a ellas. Se las halaga por conveniencia, no fuera a suceder que algún malentendido las cambiara de buenas a malas. La volubilidad de la mujer está presente aun en las buenas hijas del padre.

Otro padre glorioso es el Océano, quien con Tetis

Snell— nos dan una imagen viva e impresionante del mar Egeo: brillante, incesantemente movido, sembrado de islas, rodeado de grutas y acantilados. Pero en ello sólo se acepta lo visible, lo exterior (B. Snell). Hay una sensible diferencia con las nereidas de Hesíodo, que reflejan más precisamente el tráfico mercantil que cruza el Egeo en los siglos VIII-VII a.C. A los nombres descriptivos de Homero se suman otros referentes al tráfico marino. Para guía del lector recogemos estos nombres: Ploto (la naviera), Eucranta (la que concede coronar el fin), Sao' (salvadora), Eudora (la que da prosperidad), Galena (la calma), Glauca (azulada), Cimótoa (de rápidas olas), Espeo (la de las grutas), Toa (la rápida), Halía (salada), Pasitea (la muy divina), Erato (deliciosa), Eunice (de fácil victoria), Mélite (la dulce), Eulímene (la de buen puerto), Agave (la resplandeciente), Doto (dadivosa), Proto (la primera), Ferusa (la que lleva), Dinámene (la potente), Nesea (isleña), Actea (la de los acantilados), Protomedea (primera en pensamientos), Doris (la que regala), Pánope (la que todo lo ve), Hipótoa (veloz como un caballo), Cimódoca (la que recibe las olas), Eyone (la del fondeadero), Halímeda (que cuida del mar), Glaucónoma (la de azulado prado), Pontoporea (que permite atravesar el Ponto), Leágora (la de suave palabra), Evágora (elocuente), Laomedea (que cuida del pueblo), Polínoe (la que mucho entiende), Autónoe (la que se entiende a sí misma), Lisiánasa (señora de la libertad), Evarna (rica en ganado), Psámata (la arenosa), Menipa (la del vigor de caballo), Neso (isla), Eupompa (de feliz viaje), Temisto (observadora de las leyes divinas), Prónoe (previsora), Nemertes (la sin tacha). No tienen etimología clara Anfítrite, Tetis y Galatea (pp. 81-82).

Tuvo también una sagrada estirpe de hijas que por la tierra se encargan de la crianza de los hombres, en compañía del soberano Apolo y de los Ríos y han recibido de Zeus este destino...

(*Teogonía*, 346 y s.)

Los calificativos de las oceánides que menciona Hesíodo —él mismo dice que no puede mencionarlas a todas porque son tres mil—, son en sí mismos descriptivos de las diosas.

Divina Urania, encantadora Galaxaura, la bella Polidora, Cerceis de graciosa figura, Pluto de ojos de buey, la deliciosa Petrea, Telesto de azafranado peplo, la deseable Calipso, Estigia, la que es más importante que todas.

Como bien dicen Alfonso Martínez Díez y Aurelio Pérez Jiménez, los nombres de las oceánides corresponden a las mismas ideas que los de las nereidas, con las que en algunos casos coinciden.⁷²

Sus nombres propios indican las cualidades femeninas que se encuentran en otras descripciones de mujeres, en la misma Afrodita e incluso en algunos de los epítetos con que Homero describe a sus diosas. Las oceánides se invocan para favorecer a los navegantes; son acogedoras, tiernas, vírgenes, ilustres, expertas o incluso maternas, como “Galaxaura, la de agua como leche”, mujeres que dan muchos regalos, con riquezas, rubias, perfectas.

⁷² Hesíodo, *Teogonía*, nota de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, p. 86, n. 19.

Los nombres de las Oceánides corresponden a las mismas ideas que los de las Nereidas con las que en algunos casos coinciden: Peito (la persuasiva), Admeta (la indomable o la virgen), Yanta (violácea), Electra (la de ámbar), Doris (la que regala), Primno (la que nace al pie de las montañas), Urania (celestial), Hipo (la del caballo), Clímena (la celebrada), Rodea (la rosada), Calíroo (la de bellas corrientes), Zeuxo (la que une), Clitia (la ilustre), Idia (la experta), Psítoa (rápida en persuadir), Plexaura (Que golpea el agua), Galaxaura (la del agua como leche), Toa (la rápida), Melóbois (que apacienta el ganado), Polidora (de muchos regalos), Pluto (riqueza), Janta (la rubia), Petrea (la rocosa), Metis (inteligencia), Eurínome (la de vasto prado), Telesto (perfecta), Criseida (de oro), Calipso (la oculta), Eudora (la que da prosperidad), Tyche (suerte), Anfiro (que envuelve en corrientes), Ocíroo (de rápida corriente).

Se podrían conjugar todos los nombres de las oceánides y de las nereidas para extraer de ellos la síntesis ideal de la diosa protectora, o de la divinidad femenina por excelencia que protege en su seno, en su matriz, al desvalido, aquella que jamás podrá negarse a los deseos y súplicas de los hombres.

En la descripción de las nereidas y las oceánides vuelven a aparecer los enunciados sobre las cualidades de las mujeres presentes en el discurso de lo femenino de Homero; sin embargo, aquí puede decirse que se procura la alianza discursiva entre estas cualidades y lo desconocido. Frente al miedo, surge la esperanza de que las hijas del mar tratarán bien a los hombres, como madres, pues se sabe lo temible que es la violencia de Poseidón.

La Estigia, según Hesíodo, es la más importante de todas las oceánides en cuanto a juramento de los dioses.⁷³ El juramento es, entre otras cosas, una forma de adhesión incondicional al dios supremo, al Padre Zeus. Estigia simboliza, de esta forma, las cualidades de la obediencia a que se obligan todos aquellos hombres y mujeres, dioses y diosas gobernados por Zeus.

Estigia, hija del Océano, parió en su palacio, unida con Palante, a Celo y Nike de bellos tobillos, y dio vida también a Cratos y Bía, hijos muy señalados. No está su morada lejos de Zeus ni existe lugar alguno ni camino donde no gobierne el dios mediante aquéllos, sino que siempre se sientan al lado de Zeus gravisonante.

Así lo planeó Estigia, inmortal Oceánide, aquel día, cuando el fulminador olímpico convocó a todos los inmortales dioses en el elevado Olimpo y dijo que a ninguno de los dioses que lucharan a su lado contra los Titanes le mermaría honores, sino que cada cual conservaría al menos el rango de antes entre los dioses inmortales. Y aseguró que si alguien había sido deshonrado y privado de dignidad por Cronos, accedería al rango y dignidades que es legítimo.

Marchó entonces la primera la inmortal Estigia a Olimpo en compañía de sus hijos, por solicitud hacia su padre. Y Zeus la honró y le otorgó excelentes premios; pues determinó que ella fuera juramento solemne de los dioses y que sus hijos convivieran con él por

⁷³ Hesíodo, *Teogonía*, nota de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez p. 87: "...Estigia se coloca en último lugar por ser la más importante en cuanto juramento de los dioses".

todos los siglos. Así como lo prometió ante todos, así lo cumplió siempre.

(*Teogonía*, 386 y s.)

¿Qué significado tiene el que sea la Estigia, una mujer, la primera en obedecer? ¿Ha cedido sus poderes al padre? ¿Ha renunciado al poder en favor de Zeus? No se dicen las razones por las cuales Zeus gobierna mediante los hijos de Estigia, ni por qué la honra Zeus y le otorga excelentes premios; sin embargo, se sobreentiende que es por haber sido ella la primera inmortal que sigue a Zeus en compañía de sus hijos. Es también notable que, en una lucha por el poder, ella se convierta en el símbolo del juramento que obliga a los demás a ratificar su lealtad a Zeus. Ella hace todo esto por “solicitud hacia su padre”, y no se especifica si se trata del verdadero, el Océano, o de su padre simbólico, Zeus, por ser el nuevo conquistador.⁷⁴

La otra dimensión que se destaca en esta hija del padre es que sus motivaciones para apoyar a Zeus parecen ser sus hijos, a los que Zeus privilegia teniéndolos cerca. Una vez más, incluso entre las hijas del padre, aparece la maternidad como un móvil para la mujer.

Hay un pacto de reconocimiento entre Estigia y Zeus. No se menciona cuál es la importancia de ella con anterioridad, pero sí que Zeus ha prometido que “cada cual conservaría al menos el rango de antes ante los dioses inmortales”. Es de pensar que el de Estigia debió de ser alto, puesto que Zeus “la honró y le otorgó excelentes premios”.

Una de las cualidades fundamentales de las hijas del padre es la fidelidad, no necesariamente a un dios, aunque se asume que la fidelidad a Zeus existe por parte de todas ellas; sin embargo, hay otra que también se asume, y es la fidelidad a los hombres en general y a la función reproductora.

En el caso de las oceánides y las nereidas, existe además la benevolencia hacia los hombres, en quienes están representados sus hijos, sus maridos, y, sobre todo, sus padres, a quienes obedecen a pesar de sus pro-

⁷⁴ Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 138 (ver nota 27 de la primera parte de este trabajo).

pios deseos. Tal es el caso de la nereida Tetis, a quien Zeus la casa con Peleo en contra de su voluntad (véase cap. III). Por otra parte, las nereidas también son personalidades totalmente pasivas.

Estas hijas del padre no son diosas que protejan a las mujeres. Son diosas cuya función es proteger a los hombres en el mar.

Las nereidas y las oceánides, estas mujeres que aparecen aquí como hijas del padre, son presentadas en el discurso de lo femenino como las que deben hacer el bien a los hombres. A esta conclusión se puede llegar al conocer el significado de cada uno de sus nombres. En otras palabras, se prescribe en el nombre su actuación. Se puede decir que el mensaje está en el nombre propio.

Atenea

Dentro de la construcción del discurso de lo femenino, la diosa Atenea es el personaje más contradictorio de todos los que describe Hesíodo en cuanto a su función y actividades. La razón de ello es su propio origen:

Zeus, rey de dioses, tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus.

(*Teogonía*, 884 y s.)

Zeus, al igual que Cronos, no quiere ceder su poder ni su lugar a nadie, pero, a diferencia de su padre, en vez de tragarse a sus hijos, se traga a su mujer, Metis, quien además había sido su colaboradora en la batalla contra su padre Cronos al darle un brebaje para que vomitara a todos sus hijos.⁷⁵

⁷⁵ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 74.

“Quand Métis se trouva enceinte, Zeus l’avalá, l’ayant devancée par surprise (Phtásas), car Gaia avait prédit qu’après la fille qu’elle portait en son sein,

Metis, la diosa de la astucia, es engañada con armas similares a las suyas. Cuando Zeus se la traga, Metis está preñada y casi a punto de parir. Esta es la acción que permite parir a Zeus, no en un parto como el de las mujeres, sino que Zeus pare de su cabeza.⁷⁶ El significado de este parto se conecta a lo dicho con anterioridad acerca de la luz y la oscuridad, lo conocido y lo desconocido en los discursos de lo masculino y lo femenino y sobre todo acerca del papel que la cabeza juega en el discurso.⁷⁷

Y él, de su cabeza, dio a luz a Atenea de ojos glaucos, terrible y augusta, a la que encantan los tumultos, guerras y batallas.

(*Teogonía*, 924 y 926)

El parir es uno de los enunciados fundamentales del discurso de lo femenino. El parto tiene una significación netamente femenina por ser la función reconocida de la mujer. Sin embargo, esta acción de Zeus rompe el esquema del discurso. Para mantener el poder, Zeus transgrede el orden. ¿Qué significado puede tener esto en el nivel de las ideas contenidas en el discurso de los sexos?

Mêtis donnerait naissance à un garçon que deviendrait roi du Ciel" (Apollodore, I, 3,6. "devance" de justesse les Géants dans la cuillette du *phármakon* sucité par Gaia et qui, s'ils avaient réussi a s'en emparer, les aurait rendus invincibles. C'est le même verbe, Hypophtháno, que nous trouvons en *Illiade*, VII, 144 pour indiquer que Lycurgue trouve le moyen de tuer un adversaire particulièrement redoutable en le dominant "par ruse, et non par force" Cf. *supra*, p. 2) C'est donc Zeus cette fois qui retourne contre la déesse les armes qui la rendent invincible: la ruse, la tromperie, l'attaque par surprise. Avec sa victoire disparaît à jamais pour la suite des temps l'éventualité d'une ruse qui, le prenant au dépourvu, pourrait menacer son empire. Zeus souverain n'est plus, comme Kronos ou d'autres dieux, une simple divinité a mêtis. Il est le metieta, le Rusé, l'étalon, la mesure de la ruse, le dieu tout entier fait mêtis.

⁷⁶ No es Metis quien pare dentro de Zeus, sino Zeus mismo que ha metamorfoseado los poderes de Metis quien puede parir.

⁷⁷ Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, p. 217. El símbolo de la cabeza se menciona en O'Flaherty como asimilable al pene cuando éste tiene relación con un mito relacionado a una anécdota sexual, pero respecto a Atenea, por ser la diosa de la inteligencia, sin duda su nacimiento está ligado más a la posición de superioridad del pensamiento y a la relación directa que la cabeza guarda con éste.

Esta transgresión de Zeus se produce justamente cuando está consolidando su poder absoluto, cuando se está estableciendo como el dios supremo, el más fuerte y el padre de otras muchas generaciones de dioses. Zeus pare para que se consoliden en él los dos principios: el masculino y el femenino. El parto no puede pertenecer exclusivamente a las mujeres en un mundo de todo punto patriarcal. Zeus transgrede las ideas sociales al asumir en sí mismo la función de la mujer, y lo hace a través del discurso, cuando se menciona que Zeus “da a luz a Atenea, de ojos glaucos” (*Teogonía*, 924). Su transgresión es la consolidación materializada de la premisa de que él, hombre, puede crear con la cabeza. No hay un poder de la mujer y otro del hombre; hay sólo uno, unificado en la personalidad masculina.

El resultado de este parto es Atenea, producto neto de su padre, pues aparece como una mujer guerrera. Atenea no tiene madre, por lo que “no ha sido alimentada en la oscuridad de un vientre”:⁷⁸ se podría pensar que el poeta sugiere que lo ha sido en la luminosidad de una cabeza. Es una hija del padre por excelencia. No tiene tampoco las características de debilidad descritas hasta ahora como propias de las mujeres. Atenea no cubre los requisitos necesarios para ser una “verdadera mujer” dentro del discurso de Hesíodo.

Atenea no desea casarse y sí permanecer virgen. Es una de las pocas que se resisten a Afrodita. Por otra parte, en cuanto a las artes manuales, conserva las características atribuidas (tradicionalmente) a la mujer (por Homero), al ser la protectora y diosa de las hilanderas. También cuida y protege a los hombres que luchan por el bien y que son sus tributarios. El cuidado y dedicación que da a Odiseo y Telémaco, los consejos que da a Heracles, a Perseo y al propio Ares, se podrían entender en ocasiones como un cuidado casi maternal. Atenea intenta protegerlos de los males de la mejor forma posible; muchas veces, por estos cuidados, debe oponerse a otros dioses.⁷⁹

⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 164.

⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 36. Aquí aparece la ayuda que Atenea da a los hombres:

Sin embargo, dentro del mismo discurso de Hesíodo y Homero, Atenea no es el tipo ideal de lo femenino, por la fuerza de su voz semejante al trueno, por su gusto y habilidad para la guerra o por la preponderancia frente a otros dioses, como Ares. Atenea es una divinidad guerrera que rompe de alguna forma la imagen ideal de la femineidad; el brillo de sus ojos puede infundir pavor, pero también es la protectora de las tejedoras, es decir, de un oficio femenino por excelencia.

Atenea es, a la vez, femenina y masculina, una mezcla de ambas características; en verdad es un ser andrógino. Se basta a sí misma, por eso rehúsa las intenciones sexuales de Hefesto.⁸⁰ Atenea es el resultado de una transgresión: siendo mujer nace armada con coraza mientras lanza un enorme grito de guerra.⁸¹

Se puede advertir, en la construcción del discurso sexuado, que en el personaje de Atenea se encuentran elementos de positividad y de negatividad. Su fuerza, gallardía e inteligencia se avienen mejor al discurso de lo masculino; sus cuidados maternos y la excesiva dedicación que da a sus protegidos, cosas que la obligan a no ser ella misma en muchas ocasiones,

...una vez llegado a los lugares donde le es necesario fundar Tebas, Cadmos envía unos compañeros a buscar agua a la fuente de Ares, fuente guardada por una serpiente (Apolodor, III, 4, 1). Este monstruo... mata a los hombres del grupo; el héroe mata al monstruo. Por consejo de Atenea siembra sus dientes de un extremo a otro de una llanura un pedión. En un instante unos hombres adultos completamente armados unos germinan y brotan en este campo.

⁸⁰ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 60.

Atenea permaneció virgen. Sin embargo se cuenta que tuvo un hijo de la siguiente manera: había ido a visitar a Hefesto en su fragua para procurarse armas, y el dios, a quien Afrodita había abandonado, se enamoró de Atenea en cuanto la vio, y comenzó a perseguirla. Atenea huyó pero Hefesto, a pesar de ser cojo, logró darle alcance y la cogió en brazos; pero ella se resistió. Sin embargo Hefesto, en su deseo, mojó la pierna de la diosa, la cual, asqueada, secóse con lana y tiró la inmundicia al suelo. De la tierra así fecundada nació Erictonio, a quien Atenea consideró hijo suyo, lo educó y quiso hacerlo inmortal.

⁸¹ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence*, p. 173.

Estos autores afirman que Atenea al renunciar al matrimonio fácil y asumir su "función guerrera" y en tanto hace voto de virginidad, ha renunciado o rechazado su femineidad. No se puede estar de acuerdo con este enfoque por ser muy reduccionista. Asocian femineidad a parto. Atenea, según la describen los mitos, tiene muchas funciones, femeninas y masculinas.

así como su dedicación al servicio de los demás, son los elementos que ella posee y que entran mejor en el discurso de lo femenino.

LAS MUJERES MORTALES

En el mito de Prometeo que aparece en la *Teogonía*, se relata el intento de engañar a Zeus y las consecuencias que esto acarrea. En esa lucha por el poder entre dos seres masculinos la mujer no participa directamente, sino sólo en la medida en que es utilizada y caracterizada como un objeto que servirá de castigo.⁸²

El pensar, imaginar y describir a la mujer como un objeto determinado para castigar a los hombres significa que su existencia, desde el momento de su aparición, está subordinada a los intereses de otro. Prometeo es un sujeto activo, y esta actividad se proyecta a todos los hombres, lo que los hace merecedores del castigo de Zeus. El objeto fabricado por Hefesto es diferente, en cuanto a su sexo, del sujeto para el que se crea: es su opuesto. Él es un hombre, ella una mujer; él, activo, ella, pasiva. Ella es el castigo que él merece por haberse portado mal con Zeus; éste responde con un mal permanente a la mala actitud momentánea de Prometeo.

El proyecto de mujer que Hefesto realiza a petición de Zeus existe por y para el hombre; éste es el primer postulado del discurso de lo femenino cuando aparece la mujer mortal como personaje de Hesíodo; el segundo postulado es que la mujer representa un castigo.

Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida.

La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradecer a su padre Zeus. En ella había artísticamente labrados, maravilla verlos, numero-

⁸² Elizabeth Gould Davis, *The first Sex*, cap. 3.

sos monstruos, cuantos terribles cría el continente y el mar; de ellos grabó muchos aquél, y en todos se respiraba su arte, admirables, cual seres vivos dotados de voz.

(*Teogonía*, 572 y s.)

Por lo atractivo que debería ser el castigo para engañar a los hombres y servir a los fines que Zeus se proponía, se deduce que, al mencionar la castidad de la mujer, Hesíodo se refiere a la no lujuria del objeto, al no deseo sexual de la mujer y, en cuanto a la doncellez, piensa en la virginidad: una mujer que no conociera varón, un objeto totalmente nuevo, aunque sólo en apariencia. Si se analiza el texto, se descubre que son dos los engaños: uno, hacia el interior de la mujer, su “apariencia de casta doncella”; el otro es el visible, es la decoración exterior que le dan los dioses, los adornos, los perfumes, los velos, los vestidos. Tal parece que la mujer de este discurso no es un ser en sí misma, sino la negación de ese ser, porque sólo aparenta hacia dentro y hacia fuera; el discurso de lo femenino en Hesíodo nos dice que la mujer es una ausencia de verdad. Si esa ausencia es su propia verdad, entonces es una negación.

Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella descende la estirpe de femeninas mujeres (verso 591: Pues de ella descende la funesta estirpe y la tribu de mujeres). Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad.

(*Teogonía*, 585 y s.)

La mujer es una cosa totalmente ajena al hombre que la describe y que norma su comportamiento en el discurso de la *Teogonía*.

Es ajena al hombre que explica los orígenes del mundo y que trata de alguna manera de ordenarlo razonadamente a través de la

escritura. La historia de los hombres es la de las Razas;⁸³ la de las mujeres es una historia aparte. La mujer es descrita y reafirmada por Hesíodo en reiteradas ocasiones, es vista como un mal que todos padecen y del que no pueden librarse por voluntad de Zeus.

“Y no se conforman con la funesta penuria, sino con la saciedad”. Hesíodo hace algo más que describir el carácter de las mujeres; las califica como inconformes. No explica si esta saciedad que buscan las mujeres es de alimentos exclusivamente; de cualquier manera, esta saciedad, que no alcanzan a lograr las mujeres, es parte de la gran calamidad para los varones con quienes conviven.

... así también desgracia para los hombres mortales les hizo Zeus altisonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas.

(*Teogonía*, 600 y s.)

Hesíodo compara a las mujeres con los zánganos de las colmenas de abejas que sólo aguardan dentro de casa a que las obreras les traigan la miel, “y de esta manera recogen en su vientre el esfuerzo ajeno”. Sin embargo, no por conocer las maldades de las

⁸³ M. L. West, “La formación cultural de la Polis y la poesía de Hesíodo”, *Historia y civilización de los griegos*, tomo I, p. 292.

Se trata de un notable intento de síntesis. Hesíodo, o un predecesor suyo, ha retomado el esquema mítico de las cuatro edades de los metales, oro, plata, bronce y hierro, cada una peor respecto a la precedente, y cada una más rápida en el mostrar los signos de la decadencia. Ha reunido y asociado a la concepción común de la historia de los griegos de su tiempo, identificando a los feroces y potentes hombres primitivos de la tradición nacidos de los árboles y que no tenían grano, con la Estirpe del Bronce y la del Hierro, interrumpiendo de este modo la secuencia de los metales y la continuidad del proceso de degeneración. El motivo de esta sistematización —antes que identificar, por ejemplo, a los Héroes con la Edad de Oro o de la Plata, y de disponer la Edad del Bronce entre la época heroica y la suya— era ante todo de conciencia, mantenida viva por la memoria nacional durante al menos cuatro siglos, que existía en el pasado un tiempo en el cual no se conocía el hierro y se utilizaba el bronce. Hesíodo relaciona esta Edad del Bronce “arqueológica” con su Estirpe del Bronce, diciendo explícitamente que ésta no poseía el hierro. Los héroes, según los poetas épicos, conocían el hierro.

mujeres puede un hombre liberarse de ellas pues son un castigo de Zeus:

Otro mal les procuró a cambio de aquel bien: el que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho; en su alma y en su corazón; y su mal es incurable.

(*Teogonía*, 602 y s.)

Así, el matrimonio es necesario, según Hesíodo,⁸⁴ para que la vejez no sea un mal mayor y para tener alguien que cuide del hombre. De hecho, esta descripción es un consejo moral un tanto contradictorio. Al hablar de dos tipos de mujeres —uno, el de la “mujer sensata y adornada de recato”, y el otro, el de la “mujer desvergonzada”—, el autor parecería olvidar la “funesta stirpe de las mujeres”.

Después, en *Los trabajos y los días*, Hesíodo define cómo debe comportarse un hombre con las mujeres. En sus consejos de administración familiar, dice:

Que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones.

(*Los trabajos y los días*, 373 y s.)

⁸⁴ Emile Benveniste, *op. cit.*, capítulo 4.

La expresión indoeuropea del “matrimonio”: El “matrimonio” no tiene nombre indoeuropeo. Se dice solamente —y esto en expresiones a menudo renovadas en las lenguas particulares— del hombre que “conduce” (a su casa) una mujer que otro hombre le “da” (lat. *uxorem ducere* y *nuptum dare*); de la mujer que entra en la “condición de esposa”, recibiendo de esta forma una función más que cumpliendo un acto (lat. *ire in matrimonium*).

Una advertencia tajante a los hombres de los peligros que encierra una mujer; a un hombre no avisado puede hacerle perder la cabeza, engañarlo con palabras dulces mientras le desposee de sus bienes. Cuando habla del trabajo y de las formas de realizarlo, el discurso se dirige exclusivamente al hombre. Presenta un calendario sobre cómo y cuando plantar y cultivar la tierra y en qué faenas se debe trabajar durante las diferentes estaciones del año. Dice al hombre incluso cómo debe vestirse durante las diferentes estaciones del año (*Los trabajos y los días*, 536 y s.). A la mujer sólo dedica un discurso ocasional, dirigido también al hombre, y le prescribe su actuación en forma de consejos.

En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor (la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes).

(*Los trabajos y los días*, 405 y s.)

En *Los trabajos y los días*, cuando ya no se habla de dioses ni diosas, sino sólo de los seres humanos, el hombre es el centro absoluto de la atención de Hesíodo, el hombre como varón.

Al final de la *Teogonía*, cuando Hesíodo narra la forma en que los varones mortales han tenido relación con las diosas inmortales para que pudieran nacer los héroes, señala:

Estas inmortales, acostadas con varones mortales, dieron a luz hijos semejantes a dioses. Y ahora celebrad la tribu de mujeres, Musas Olímpicas, de dulces palabras hijas de Zeus portador de la égida.

(*Teogonía*, 1019 y s.)

“La tribu de las mujeres” y la “funesta estirpe” o “la estirpe de femeninas mujeres”⁸⁵ no es la misma. También aquí parece haber dos opciones: una negativa y otra positiva. A la segunda se refiere el *Catálogo de las mujeres o Eeas*.⁸⁶

⁸⁵ Hesíodo, *Teogonía*, el verso 591 tiene dos versiones: “Pues de ella descende la estirpe de femeninas mujeres”, y la otra “pues de ella descende la funesta estirpe y las tribus de mujeres”.

⁸⁶ Hesíodo, *Fragments*, introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, p. 199.

Sin entrar en la polémica sobre si la obra es original de Hesíodo o no, es importante señalar algunos de los aspectos que en él se encuentran aquí, por considerarlos una continuidad del discurso de lo femenino a que hace referencia Hesíodo, específicamente en cuanto a la función de la mujer.

El *Catálogo de las mujeres o Eeas* se inicia con un canto de la raza de las mujeres:

Y ahora, Musas del Olimpo de dulces palabras, hijas de Zeus que empuña la égida, cantad la raza de las mujeres que otrora excelentes fueron... que sus fajas desataron... mezcladas con dioses: otrora comunes los festines eran, y comunes las asambleas para inmortales dioses y para mortales hombres. Tampoco de aquella (la tierra), hombres y mujeres tenían una esperanza de vida (igual a la de los venturosos dioses): (sin) sentir en sus entrañas (la funesta) vejez, los héroes poseían (flores de encantadora mocedad), a otros, al punto..., los inmortales... Anunciad (Musas, las ínclitas razas de todas estas mujeres) a cuyo lecho se unió (Zeus olímpico de ancha mirada) sembrando sus (más grandes semillas, a un toro semejante); y a las que Poseidón, y a las que (Apolo y) Ares... (Hefesto)... Hermes... la fuerza de Hera-cles.

(*Catálogo de las mujeres o Eeas*, 1, *Papiro de Oxirrinco*, 2354)⁸⁷

Así como la *Teogonía* nos habla del origen del cielo y la tierra, y a través del mito introduce en el discurso el campo semántico de la diferenciación sexual en el pensamiento abstracto para explicar la jerarquía divina, el *Catálogo de las mujeres* explica distintas genealogías del poder humano para dar el origen de los pueblos griegos y latinos y encontrar sus conexiones con los dioses. Todos o casi todos los pueblos que aquí se mencionan tienen en su origen a una mujer preñada por Zeus:

El *Catálogo de las mujeres*, también conocido con el nombre de *Eeas*, es, entre las obras fragmentarias, la que mayor difusión tuvo en la antigüedad y la mejor representada en nuestros fragmentos (frs. 1-245).

Dividido en cinco libros por los filólogos alejandrinos, este poema fue considerado desde época muy temprana, probablemente desde antes de finales del siglo VI antes de Cristo, como una continuación natural de la *Teogonía*.

⁸⁷ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, *Catálogo de las mujeres o Eeas*.

Y en los palacios del ilustre Deucalión, una muchacha, Pandora, en amor unida a Zeus padre, de todos los dioses señor, alumbró a Griego, firme combatiente “Lido de Mensibus”.

(*Eeas*, frag. 5)

Hay una vertiente considerable de estudiosos de los griegos y latinos que revisan, anotan y sirven de puente ideológico, al interpelar a Hesíodo, para la permanencia de este discurso de lo femenino, el cual refleja el principio de que la única función de la mujer es parir.

Sin embargo, no se debe desatender un segundo aspecto: la cosificación de la mujer es paralela a su función. Así, las cualidades de las mujeres se siguen describiendo en el *Catálogo de las mujeres* o *Eeas*:

Y a (Eurita) de rutilantes párpados... Partaón... engendró a Alcátoo... Hopodamente... y el (jovencísimo) Pilo... de Eneo.

(*Catálogo de las mujeres*, frag. 11, *Papiro de Oxirrinco*, 2075)

O cuando se habla de Demódice:

... (A las diosas olímpicas) semejante... (hija) de Agenor igual a un dios, Demódice, a la que la mayoría de los hombres de la tierra pretendían, a la que también muchos regalos famosos prometieron generosos reyes en pos de su inconmensurable belleza. Pero jamás al corazón en sus pechos lograron convencer... para ser llamada compañera de lecho.

(*Catálogo de las mujeres*, frag. 22, *Papiro de la Sociedad Italiana*, 1384)

En realidad, el discurso de lo femenino, presente en todo el catálogo de las mujeres, se sintetiza en que las mujeres en él mencionadas son rubias, de negros ojos, y todas suben a los lechos de varones superdotados para luego alumbrar a hombres valientes.

Se califica a Deyanira primero como sensata, y más tarde:

gran ceguera tuvo en su espíritu cuando trató con veneno la Túnica y se la dio al heraldo Liques para que la llevara. El heraldo al rey hijo de Anfitríón la entregó, a Heracles, destructor de ciudades. La recibió y al punto el umbral de la muerte se le presentó. Murió y, como es

fama, al quejumbroso palacio de Hades llegó, pero ahora ya es dios y de todos sus males salió.

(*Papiro de Berlín*, 9777 y *Papiros de Oxirrinco*, 2075, 2481 y 2483, *Catálogo de las mujeres*, frag. 25)

El discurso diferenciado en sus funciones se trata en el mismo fragmento, pero en el verso 35, de esta forma:

La divina Hipermestra subió al fecundo lecho de Oicleo y alumbró a un conductor de pueblos, Anfiarao, caudillo de muchos pueblos, en Argos, pastizal de caballos.

Anfiarao era valiente en la asamblea, valiente en la pelea, y noble en pensamiento, y querido era a los inmortales. Hipermestra alumbró también a Ifianira, que tenía una figura encantadora, y a Endeo, rey de hombres, apuesto, grande...

(*Papiro de Berlín*, 9777)

Se habla continuamente del deseo de los hombres y de su gozo. Sólo en un fragmento se escucha a Poseidón hablar de esta manera:⁸⁸

(Gózate, mujer, en el amor, que soy) Poseidón, y darás a luz espléndidos hijos pues no son estériles los lechos de los inmortales. Tú, cuidalos y críalos. (Pero mantén en silencio mis palabras), para que (te alegres) de haber dado a luz hijos espléndidos (para que después no te sean envidiados por los dioses). Así dijo y de nuevo (se sumergió) en el ponto de fuertes gemidos. (Entonces la hija de Salmoneo) emprendió el regreso a Casa.

(*Catálogo de las Mujeres*, frag. 31, *Papiro de Tebtunis*, 271)

⁸⁸ Llama la atención este fragmento sobre el gozo porque este verso está entre paréntesis, lo que quiere decir que probablemente no estuviera tal concepto en el fragmento recuperado, pues en la introducción los traductores han advertido que para mayor coherencia en los textos, en ocasiones se ha tenido que hacer un trabajo casi arqueológico.

En cambio, en este fragmento: “Después de éstos, Anaxibia de brazos de rosa engendró en el amor de Néstor a la más joven, a la rubia Policasta.”

(*Papiro de Oxirrinco*, 2481, *Catálogo de las Mujeres*, frag. 35, v. 12)

o en este otro,

...Llevó a término una boda envidiable. (Azuzó sin cejar) a las vacas de sinuoso andar y recibió como premio a la irreprochable muchacha, Ypero de hermosa cabellera, de Bienate (en los brazos domeñada), alumbró un hijo, a Tálao (fornido).

(*Papiro de la Sociedad Italiana*, 1301, *Catálogo de las Mujeres*, frag. 37, v. 8 y s.)

Se expresa una y otra vez que las mujeres, además de ser bellas para generar dinastías dignas de cantarse, son compradas, robadas, domeñadas, forzadas, utilizadas, en fin, por hombres y dioses, para dar a luz a hombres o monstruos.

Se menciona también la cara oculta de la mujer, aquella que apareció en Nix y que reaparece una y otra vez como lo desconocido o lo monstruoso, que la inteligencia del hombre siempre puede vencer.

Se dice que Poseidón atribuyó este rotundo variar de forma a alguno de los hombres y que se lo concedió a Periclímeono y a Mestra. De éstos, cuenta Hesíodo que la una fue vendida para alimentar a Etón.

(*Filodemo*, de *pietate*, 49, *Catálogo de las Mujeres*, frag. 43-c)

Ahora véase lo que dice Hesíodo:

... Y a ésta (al punto el glorioso) héroe... (tras haberla atado con sólida atadura), tenerla vigilada (así se lo ordenaba el hijo de Eolo, más no); tenía (en) su mente (el modo) de convertirse en (otra distinta) y (despojarse) de su propia (figura). Pero, tras haberse desatado, (en busca del palacio de su padre querido se fue) como una flecha, y rápidamente (se convirtió de nuevo) en mujer en el hogar de su padre.

La mujer aparece como un producto que se puede intercambiar o donar según los deseos del padre. El padre, como el propietario, también es descrito en el *Catálogo*:

... allí... la muchacha de finos tobillos se lanzó... numerosa multitud (de pretendientes) la rodeaba. El estupor se apoderó de todos los que miraban (cuando) el soplo del Céfiro (removió) en torno a los delicados pechos el manto (de la muchacha que se lanzaba)... numeroso ejército se reunió... Esceneo, a voz en grito dijo: “Escuchadme todos, jóvenes y viejos, (para que os diga lo que el ánimo) en el pecho (me) ordena. (Este hombre pretende) a mi hija de rutilante mirada. (Yo le pondré una prueba; ésta por él) sea convenida (como yo diga; y Zeus) de testigo nos sirva... Pero si éste (vence y le conceden) alzarse con la gloria (Zeus y los demás inmortales que las olímpicas) mansiones poseen, (llevará después a mi hija) a su tierra patria. (Sin haber dado bueyes ni) fuerza de caballos de rápidas patas ni (espléndidos) tesoros (sacados de su palacio). Y en verdad que en mi ánimo (yo gozaría de haberle visto concluir) el doloroso combate. (Pero si no le concede) el padre de hombres y de dioses...”

(*Papiro de la Sociedad Italiana*, 130, *Catálogo de mujeres*, frag. 75)

La belleza y el dar a luz son en ocasiones las únicas palabras que se han podido recuperar de algún fragmento del Catálogo de las mujeres (ejemplos 96, 97, 101). El fragmento 129 es un excelente ejemplo de los partos sucesivos de las mujeres.

La lascivia para las mujeres está prescrita: Por abominable lascivia perdió la tierna flor de su belleza (*Suda*, III, 339-4, *Catálogo de mujeres*, frag. 132).

En el *Catálogo de las mujeres o Eeas*, no extraña encontrar a Hesíodo previniendo a los hombres contra la maldad de las mujeres, pues ya lo ha señalado con anterioridad tanto en la *Teogonía* como al inicio de *Los trabajos y los días*. Sin embargo, es difícil decir hasta qué punto se hacía porque se consideraba sólo un posible interlocutor.⁸⁹ Hesíodo, como los otros hombres de su época, al

⁸⁹ M. L. West, *op. cit.*, tomo I, p. 269.

Puede decirse que su propósito (el de Hesíodo) es dar consejos para llevar sobre la tierra una vida de honesto trabajo. Rectitud y laboriosidad, éstas son las dos grandes virtudes que Hesíodo recomienda, y sus opuestos, la injusticia y el ocio, los dos grandes vicios que condena... A veces el poeta se dirige a los gobernantes aristócratas locales, advirtiéndoles que la injusticia provoca la cólera de Zeus, otra se dirige a su hermano Perses, presentado como aquel que ha comprado a estos señores y que puede así adueñarse de una porción mayor

escribir tiene en mente sólo un interlocutor, el hombre, y para él escribe. Cada vez más reconocen esto los propios especialistas. John Gould lo admite abiertamente en su artículo sobre las mujeres en la Atenas clásica, y aunque él señala los siglos v y iv a.C., las fuentes hesiódicas pueden avenirse muy bien a este comentario:

... it is all too easy to imagine, thoughtlessly, that we are somehow in a position to look at ancient Greek society, and particularly that of fifth and fourth century Athens, from some sort of central "ethnographic" point of vantage, from where we can see the social scene spread out before us without distortion of perspective and starting from which, warned by Ardener's observations, we can proceed to look at the world as it was seen by women. Of course I have only to say that for it to become immediately obvious that it is not so but it does require a constant effort of thought and imagination to remember that the words of a Lysistrata or a Medea, for example are the product of a man's imagination and addressed to men, and it is absolutely essential that we make that effort, and continuously.⁹⁰

El esfuerzo, por muy grande que sea, debe intentarse siempre. Debido a la falta de fuentes escritas por mujeres del mismo periodo, no es del todo una aberración imaginar que la escritura, como técnica nueva que permitía el acceso a ciertos círculos de poder, se convirtió en un instrumento de trabajo fundamentalmente masculino. Las mujeres no tenían acceso a este medio de comunicación: el mundo de la escritura era circunscrito por y para hombres.

El discurso de lo femenino, la descripción de la mujer y sus cualidades físicas y psíquicas, así como de sus maldades, emerge de un ámbito masculino, y continúa legitimándolo como único válido.

Por otra parte, para Hesíodo la mujer no es de fiar porque no se la puede conocer. Además, los males que pueden suceder al hombre son culpa de las mujeres. Sólo vale la pena hablar y dar consejos a los hombres.

de la herencia paterna. Mitos, fábulas, proverbios y vívidas escenas religiosas son utilizados para dar vigor y vivacidad al discurso.

⁹⁰ John J. Gould, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social position of Women in Classical Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 1980, pp. 38-59.

A madura edad llévate una mujer a tu casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ése es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de juventud y al quinto casarse.

Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos. (Sobre todo, cástate con la que vive cerca de ti), fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura.

(*Los trabajos y los días*, 695 y s.)

Al aconsejar al hombre en su almanaque de *Los trabajos y los días*, emergen sus opiniones, que, sobre las mujeres, es posible que sus compatriotas compartieran. Tampoco en este libro se da atención alguna a la preparación de los alimentos o al cuidado de los niños. El almanaque aconseja principalmente al agricultor y al navegante.

Los temas que conciernen a la mujer —y al mundo en que ella se mueve por la división sexual del trabajo, al menos mencionados en los poemas homéricos—, no aparecen en ningún momento en la obra hesiódica. Precisamente, y por paradójico que parezca, tal ausencia integra el discurso de lo femenino en Hesíodo.

Se puede decir, para concluir, que la mujer mortal, a diferencia de las diosas, aparece como un mal para los hombres. Por principio, la mujer es un castigo de Zeus a Prometeo. La existencia de la mujer se subordina a los intereses de otro; es una negación, algo ajeno al hombre. El castigo significa para los hombres, además de la existencia de esta falsedad, el no poder liberarse de ellas.

Dentro del discurso sexuado de Hesíodo, la mujer es sólo el campo fecundo donde hombres y dioses pueden depositar sus semillas. Es necesario ver en las genealogías de los humanos la participación de la divinidad, y las mujeres son sólo un vehículo entre los dioses y los hombres.

En la descripción de las mujeres se sintetizan dos aspectos fundamentales para el discurso de lo femenino: 1) La cosificación. 2) La función de parir; en el esquema modalizante del discurso se traduce el hecho de que las mujeres existen para ser bellas y para hacer hijos.

Los comportamientos sexuales también se describen a grandes rasgos. Los hombres son dirigentes y constructores de pueblos que las mujeres

paren. La maternidad no es descrita; sólo parir queda descrito y prescrito. La paternidad se describe y se prescribe como apropiación.

Pandora o el Engaño, un castigo para los hombres

El mito de Pandora y el mito de las razas se corresponden en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. Ambos presentan la creación de los seres humanos por los dioses; también, el mundo iluminado y oscuro, la lucha de los contrarios. Sin embargo, no se trata de opuestos complementarios; no es el opuesto afín, sino dos momentos de creación asimétricamente concebidos. Los mitos de Pandora y el de las razas son similares en cuanto narran la creación de seres humanos, y diferentes en los contenidos ideológicos que presuponen, por la diferenciación del discurso sexuado.

Zeus ha escondido el fuego, lo oculta, y Prometeo lo roba de forma subrepticia. Cuando Zeus se percata, se le ocurre la creación de una falsa mujer, una que tras su belleza esconda los mayores males que los hombres puedan sufrir. Tras la luz de la verdad aparente, se oculta una maldad en la que participan todos los dioses pero que, de alguna manera, representa la mujer Pandora.⁹¹

Pandora es un ser femenino distinto a las diosas. Es “el mal” que Zeus concibe “como pago por un bien”. Cuando Zeus advierte que Prometeo lo ha engañado, le anuncia enojado:

¡Japetónida, conocedor de los designios sobre todas las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hom-

⁹¹ Sissela Bol, *On the Ethics of Concealment and Revelation*, Nueva York, Pantheon Books, 1982, p. 4.

Secrets stolen and offered as gifts, arousing longing, fear, and anger, bringing benefit or misery - the myth of Pandora's box unfolds interweaving layers of secrecy and revelation. It is one of the many tales of calamities befalling those who uncover what is concealed and thereby release dangerous forces that should have been left in darkness and silence.

bres futuros. Yo, a cambio del fuego, les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia.

(Los trabajos y los días, 54 y s.)

Zeus reacciona violentamente contra Prometeo porque, en un momento, éste ha resultado más astuto. Es un reto, y Zeus tiene que reafirmar su inteligencia superior, tiene que vengarse. En el momento crucial en que el dios se da cuenta del engaño, piensa, a su vez, en engañar a los hombres con un objeto en apariencia bueno y atractivo, pero con una maldad interior que lleve la desgracia a quien entre en contacto con ese objeto:

... el padre de hombres y dioses; ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble.

(Los trabajos y los días, 59 y s.)

La descripción de los materiales con que se elabora a la mujer humana confirma las cualidades de lo femenino (véase cap. I), así como los atributos negativos de las mujeres. Se confirma su oficio de tejer y bordar y la falsedad de sus halagos y encantos. Zeus fabrica un objeto que tenga una mente cínica y un carácter voluble para consolidar el engaño.

Afrodita, la diosa, también posee algunos de estos atributos “femeninos”, que a su vez pone en Pandora. Pandora y Afrodita se asemejan en que ambas son resultado de un engaño. En el primer caso, su creación se describe como una venganza; en el segundo, la venganza está implícita. La diferencia entre Pandora y Afrodita radica en el campo de acción que a cada una de ellas se le asigna. Afrodita puede engañar a dioses y hombres, puede actuar en el Olimpo y en la tierra, puede ser irresistible lo mismo para dioses y diosas que para hombres y mujeres. Afrodita es la diosa del amor,

y en ello se complace. Pandora es sólo una mujer, un objeto vacío de contenido sólido; es voluble, lo que la representa como algo móvil. Sólo es un engaño para los hombres, un engaño en el que participan varios dioses. Lo que asemeja a la diosa del amor con Pandora es su atractiva apariencia, sus artificios, su seducción y el provocar los deseos en los dioses, por parte de Afrodita, y en los hombres por parte de Pandora. Ambas son irresistibles; éste es el fin de su creación, pero en ellas se esconde un peligro: el mal que pueden acarrear.

Afrodita es la belleza que esconde la causa “siniestra” de su nacimiento.⁹² Pandora es también la “siniestra” elaboración de los dioses, cuyo producto final es un objeto bello:

Dio estas órdenes y aquellos obedecieron al soberano Zeus Crónida; inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de *casta doncella* por voluntad del Crónida...

(*Los trabajos y los días*, 69 y s.)

El objeto tiene la apariencia de una mujer virgen, es decir, que no ha tenido contacto alguno con hombres, y casta, es decir, sin deseos sexuales. Como se ha podido advertir, las ideas de Hesíodo se repiten casi textualmente en la *Teogonía*.

La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos...

(*Los trabajos y los días*, 72 y s.)

Los atuendos con que engalanan las diosas a la mujer hecha de barro tienen el fin de alejar la atención de la verdad, es decir, de distraer a los hombres para engañarlos. La brillantez del cuerpo, la ropa, los collares, los perfumes y todo tipo de aderezos esconden la verdad.

⁹² Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, pp. 70-71.

... el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus Gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora,⁹³ porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.

(*Los trabajos y los días*, 77 y s.)

Los eruditos y estudiosos de Hesíodo distinguen entre la voz que Hefesto da a Pandora y el habla o la palabra que le da Hermes. Se puede ver la causa de esta diferencia: mientras la voz puede ser el sonido sin ningún contenido, un sonido semejante al de otros seres vivos, el habla o la palabra pueden tener contenidos verdaderos o falsos; en el caso de Pandora son falsos, porque quien le da el habla es Hermes, quien también “configura en su pecho mentiras”. El mal de Pandora no sólo está en ella misma como *mujer falsa, engañosa*, sino en lo que ella trae en su caja o en su jarra.

Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, el Padre despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero. Y no se cuidó Epimeteo de que le había advertido Prometeo no aceptar jamás un regalo de manos de Zeus olímpico, sino devolverlo acto seguido para que nunca sobreviniera una desgracia a los mortales. Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado.

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrearán la muerte a los hombres (...). Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes.

(*Los trabajos y los días*, 83 y s.)

Zeus logra engañar a los hombres, pues al tragarse a Metis adquirió la astucia que ella poseía.⁹⁴ Esta astucia, originalmente

⁹³ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, p. 126, nota de los traductores: “P. Mazon, seguido por W. J. Verdenius, interpreta el nombre de Pandora como el presente de todos. Sin embargo, Hesíodo no nos da a entender esto, sino que la explicación del mito nos presenta a Zeus como único responsable del regalo (v. 58)”.

⁹⁴ Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 74.

“femenina”, es utilizada para castigar a los hombres; para ello ordena que se fabrique una mujer. Antes de recibir el castigo de Zeus los hombres vivían felices.

La mujer, ese objeto creado por los dioses por voluntad de Zeus, causa los males de los hombres; es la causa de la fatiga por el trabajo, de las enfermedades y de la muerte. (Se puede recordar que la muerte personificada es hija de Nix [la noche], otro elemento femenino). La mujer cumple su papel de ocultar, no por propia voluntad, en este caso, sino por la de Zeus.

La mujer es en principio el opuesto al hombre; un opuesto, dentro de este discurso, que va más allá de su ser igual pero diferente. En la diferencia entre hombres y mujeres dentro del mito se justifica la desigualdad por sus orígenes. El hombre está libre de males y exento de fatiga, y la mujer es causa de sus males. No es un opuesto horizontal sino vertical.⁹⁵ Se puede recordar que, en la concepción judeocristiana del origen del mundo, es Eva la que induce a Adán a desobedecer a Dios y la que le ofrece la manzana, símbolo del pecado y del mal.

Dentro de valores positivos y negativos, a la mujer se le cataloga dentro de los segundos, al mismo nivel que la muerte, la vejez, la indigencia, la desdicha. Según Hesíodo hay una serie de cualidades negativas que son patrimonio directo de las mujeres.

Dentro del contexto de *Los trabajos y los días*, la creación de la mujer se contrapone a la del hombre, descrita en el mito de las edades o mito de las razas. En este mito, Hesíodo señala que:

Al principio los inmortales que habitan mansiones olímpicas *crearon* una dorada estirpe de hombres mortales.

(*Los trabajos y los días*, 108 y s.)

En lo concerniente al presente trabajo, este mito de las razas llama la atención porque, a diferencia de los otros que narra

⁹⁵ George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Londres, The University of Chicago Press, 1980.

Sobre la diferencia y la desigualdad es interesante también lo que Vladimir Volkoff —*Elogio de la diferencia: el complejo de Procusto*, Barcelona, Tusquets, 1984—, señala: “una desigualdad es una diferencia (vertical), pero una diferencia (horizontal) no es una desigualdad”, p. 36.

Hesíodo en la *Teogonía*, los hombres son creados por los dioses y no nacidos de alguna diosa o de alguna mujer.

Sorprende que después de prestar tanto espacio a los alumbramientos de los dioses y diosas, a los partos y a los embarazos, de pronto este acontecimiento de nacer no se manifieste de manera esencial en el mito de las primeras razas humanas. ¿Por qué los hombres, a diferencia de los dioses y las diosas, ya no son paridos? ¿Por qué son creados por los dioses? ¿En qué consiste esta creación? ¿Qué ha sucedido con el parto?⁹⁶

Los mortales no son paridos o alumbrados porque los dioses, que detentan el poder de uniformar el mundo, ordenarlo e imaginarlo, lo hacen a partir de un nuevo principio dentro del discurso: el principio masculino. En la época de Cronos, los dioses hicieron surgir de la nada, es decir, crearon, a los hombres porque había necesidad de erigirse como principio de creación. El parto al inicio del mundo podía tomarse como explicación, pero después de la castración de Urano, la traición de Gea y el nacimiento de Afrodita, no era necesario un vientre para crear a la raza de seres humanos. La omisión del detalle de cómo fueron creados es significativa dentro del propio discurso de los mitos. Tal omisión no es un accidente, sino la forma deliberada de desvincular la creación del principio femenino.

En el “mito de las edades”, el alumbramiento ya no se menciona como el principio de la vida. Este es el primer indicio de un cambio en la concepción del universo en lo referente al inicio u origen de la vida. No es la diosa preñada que da a luz, o la elaboración de un dios y una diosa, o la de un hombre y una mujer por los dioses. A los hombres se los crea en un momento y a la mujer en otro. Los motivos de la creación también difieren.

Existieron aquéllos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad de piernas y brazos se recreaban con

⁹⁶ El acto de crear a los seres humanos, hombres y mujeres, de barro o de otro material se encuentra en muchas otras cosmologías; la más familiar para nuestra cultura occidental es la explicación judeocristiana de Adán y Eva, que fueron creados por Dios, el primero de barro y la segunda de una costilla del primero.

fiestas, ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites.

(Los trabajos y los días, 110 y s.)

Estos primeros hombres dorados son casi perfectos, como dioses. Cuando desaparecen, vienen los hombres plateados o de plata.

En su lugar una segunda stirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia. Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa; y cuando ya se hacía hombre y alcanzaba la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimientos a causa de su ignorancia...

(Los trabajos y los días, 127 y s.)

En esta parte del mito se encuentra una mención a la mujer en su condición de madre. Se habla de una larga infancia, lo que implica una largà maternidad. Los hombres eran niños durante cien años, y las mujeres, madres. No se menciona el parto, es cierto, pero sí la maternidad, que se asocia, en este pasaje, a la ignorancia de los hombres. No se explicita si los hombres eran ignorantes a causa de su larga infancia y de la larga maternidad o si esto era así a causa de su ignorancia. Son dos aspectos distintos, porque en el primero podría ser que la educación y los largos cuidados que recibían de las madres los incapacitaran para conocer, y en el segundo, que, siendo los hijos incapaces e ignorantes, tenían necesidad de los cuidados de las madres por más tiempo. Dentro del mito de las razas, éste es el único pasaje donde se las menciona en genérico; no se habla más de ellas.

La tercera raza, la de bronce, es terrible y aguerrida. No hay indicio alguno que haga pensar que estos guerreros tenían relación alguna con mujeres, ni esposas, ni madres, ni hijas son mencionadas en esta parte del mito.

... De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. También éstos, víctimas de sus

propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol.

(Los trabajos y los días, 150 y s.)

Esta raza de bronce, nacida de los fresnos, era violenta y murió por sus propias manos. No se menciona la existencia de mujer alguna entre estos hombres.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, y en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló, bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país Cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. (Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos.)

(Los trabajos y los días, 157 y s.)

La segunda mención directa de la mujer en este mito se refiere a Helena, como causante de la muerte de los héroes.

La quinta y última generación de hombres es la raza de hierro. En ella se habla de la desobediencia y el insulto a los padres, de las relaciones familiares, pero no de las mujeres. Se habla de padre, hermano y padres, pero no hay una relación directa con lo femenino. *(Los trabajos y los días, 174 y s.)*

En el mito de las razas, la mujer no es nombrada por sí misma, ni aislada, excepto cuando se la menciona como madre por cien años o colateralmente como causa de males; tal es el caso de Helena.

El discurso de lo femenino en Hesíodo marca la continua negación de la mujer desde el mundo abstracto de las ideas, representado por las hijas de la Noche, hasta el mundo concreto de la mujer, representado por Pandora, quien reúne en ella distintas "virtudes femeninas" de Afrodita y otros dones de dioses, como las mentiras y la volubilidad.

VI. LOS ELEMENTOS DEL DISCURSO DE LO FEMENINO QUE APARECEN EN LA *TEOGONÍA* Y EN *LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS*, DE HESÍODO

Se puede decir que los conceptos propios del discurso sexuado en Hesíodo están relacionados fundamentalmente, en primer lugar, con los fenómenos de la naturaleza y con el pensamiento abstracto; en segundo lugar, todo lo que se refiere a la procreación, y en tercer lugar, al poder propiamente dicho. Hesíodo no construye solamente el discurso de lo masculino y lo femenino, sino, también, un discurso que se puede definir como “andrógino”.

Los fenómenos de la naturaleza y el pensamiento abstracto en la personificación cosmogónica pasan a formar parte del discurso sexuado. La noche, la oscuridad, es mujer (cap. V); sus connotaciones se relacionan con lo oscuro, lo oculto, lo misterioso, y también con una serie de abstracciones que Hesíodo le atribuye por haberlas parido sola: la burla, el lamento, la vejez, la discordia, la ternura, el engaño; estos aspectos, dentro del discurso sexuado, forman parte del discurso de lo femenino. Así, esta forma del pensamiento abstracto sexuado en el discurso se articula con la manera en que el narrador valora el bien y el mal. El mejor ejemplo de esta valoración son las érides, que aparecen en el discurso como hijas de la noche, si son negativas, e hijas de Zeus cuando son positivas.

La Eris negativa, hija de la noche, es madre también de la fatiga, el olvido, el hambre, los dolores que causan llanto, los combates y guerras, las matanzas y masacres, las mentiras, los discursos, las ambigüedades, el desorden y la destrucción. Asociar estos conceptos discursivos con una hija de la noche se connota negativamente, a la vez que se relaciona directamente con el discurso de lo femenino (cap. II).

Dentro del discurso sexuado, la lucha entre el bien y el mal en Hesíodo está ligada, por un lado, a esas diosas terribles hijas y nietas de la noche, y por el otro, a las hijas del padre, hermanas o esposas de los héroes. Esta dicotomía se liga también a la debilidad

y a la fuerza. Es decir, por un lado, están unidos el bien y la fuerza, y por el otro, la debilidad y la maldad.

Uno de los elementos básicos en la construcción del discurso de lo femenino en la *Teogonía* es la *maternidad*:

- a) no se trata sólo del hecho de parir, sino también de la relación que se mantiene con el ser parido;
- b) la madre incita a los hijos al desacato contra el padre; es decir, es la autora intelectual de un crimen contra un hombre superior. Sin embargo, no se le reconoce la autoría, y el hijo es el único castigado. El discurso aparece como asimétrico;
- c) en la lucha por el poder contra el padre, la mujer es una aliada circunstancial de los hijos (cap. V).

Dentro del discurso de lo femenino se articula el poder con la maternidad. La mujer actúa motivada por las necesidades de sus hijos: es el único caso en que ella toma la iniciativa. Lo negativo en el discurso de lo femenino es la traición al padre por parte de la madre y los hijos. La oposición al padre es su castración; sólo un hijo de "mente retorcida" puede hacerlo.

A partir de la castración de Urano (cap. V) se marca la posterior descripción de lo que deben ser las mujeres y su sexualidad. En la disyuntiva del bien y del mal hay dos posibilidades: la mujer es sumisa y obediente, nutricia y guardiana de los hombres, o su enemiga peligrosa. El discurso plantea esto mediante la separación entre las mujeres que son hijas del padre y las de la madre.

Las formas en que se manifiesta la negatividad del discurso de lo femenino en la anécdota de la castración de Urano son las siguientes:

- a) la mujer actúa impulsada por su naturaleza, *su deseo* de parir;
- b) la madre y los hijos son aliados. El nacimiento de los hijos es un peligro para el hombre, quien teme perder su poder por razón de ellos;
- c) la mujer traiciona al padre de sus hijos, quienes a su vez son traicionados por sus madres;
- d) la lucha por el poder entre los hijos y el padre se da siempre con la madre como intermediaria, como el agente que desen-

cadena la lucha; en otra forma, la mujer es *la causa del conflicto entre los hombres*. En el discurso sexuado de Hesíodo, el conflicto está entre el padre y el hijo.

Los conceptos discursivos del poder de la mujer son lo subterráneo, lo clandestino, lo escondido, lo oculto y lo oscuro.

La mujer no ejerce el poder todo el tiempo; sólo en momentos puntuales relacionados directamente con los hijos. En el discurso de lo masculino y lo femenino relacionado con el poder, no existe una complementariedad, sino una asimetría: al hombre se le estimula a dominar sobre todos los demás; a la mujer, a ayudar a sus hijos.

Para Hesíodo, el *tipo ideal* de mujer es el personaje de Afrodita (cap. V). Es el ideal más excelso de la belleza, según el discurso. Pero también representa una venganza del dios castrado, y, por tanto, para los hombres significa celos, envidias, seducción, dulzura engañosa, sentimientos que causan males. Así, se articula la belleza con la causa de muchos males y con la venganza del padre Urano. Desde otra perspectiva, la mujer aparece de nuevo como la causa de los males.

La belleza exaltada en Afrodita es una expresión del tipo ideal de mujer que se modaliza dentro del discurso en un Ser sin Hacer (cap. V).

En el discurso sexuado de Hesíodo aparecen las monstruas, diosas calificadas de monstruosas y con características aberrantes de animales. Los conceptos discursivos que las definen son la vejez, decrepitud, senectud, incapacidad de actuar y fealdad. También se las asocia con la sangre, asociación que en el discurso tiene que ver con el nacimiento y con la menstruación.

Las monstruas rompen la función de ser diosas sumisas y obedientes al padre. Cuando las mujeres diosas toman decisiones propias se vuelven monstruas; no se explica muy bien de qué modo sucede, pero sí se prescribe su destrucción a manos de los héroes (cap. V).

Las monstruas adquieren un protagonismo inusitado; tienen poderes y los utilizan, por lo cual deben ser destruidas. Todo el discurso relacionado con las monstruas está ligado a la sexualidad de la mujer. Su protagonismo se convierte —por el marco en que

están presentadas— en un símbolo de su sexualidad. Los héroes, al destruirlas, están negando la sexualidad de la mujer (cap. V).

Otro elemento del discurso sexuado en la *Teogonía* es el concepto discursivo de “padre”, categoría superior a la de “madre”, que significa dominio, ejercer el papel de propietario y señor: Zeus, Nereo, Océano. La positividad aparece en el discurso femenino en aquellas diosas hijas del padre cuya función es precisamente la de asumir las actitudes del tipo ideal de mujer. Una de las cualidades de las hijas del padre en el discurso es la fidelidad, fundamentalmente al padre, pero también a todos los hombres. Tales hijas del padre son las musas, las nereidas, las oceánides, cuya función primordial es cantar las hazañas del padre y proteger a los hombres en el mar (cap. V).

En Hesíodo aparece el discurso andrógino dentro del sexuado cuando Zeus, apropiándose del poder exclusivo de las mujeres, pare de su cabeza a Atenea para que, siempre dentro del discurso sexuado, se consoliden en él ambos esquemas del discurso de lo masculino y lo femenino. Se podría decir que de esta manera Zeus se apropia también de la totalidad del discurso (cap. V).

Atenea posee cualidades masculinas y femeninas, y es, de alguna manera, una síntesis. Ella no entra en el discurso de lo femenino. Atenea es guerrera y maternal; es calificada como el tipo ideal de mujer y también con las virtudes que se esperan del hombre según el discurso sexuado.

En cuanto a las mujeres mortales, éstas son un castigo para los hombres. Zeus pide a todos los dioses que hagan un ser atractivo que esconda dentro de sí todos los males. Así aparece en Hesíodo el discurso de lo femenino entre las mujeres mortales. La mujer es la apariencia; no es ella misma, sino la negación de su ser. Existe para el hombre, no para sí misma, y su presencia es sólo apariencia: es un engaño, una ausencia de verdad. Esa ausencia en el origen de Pandora, ese engaño que pretende Zeus, es la verdad de Pandora. Si su verdad es un engaño, entonces ella es una negación (cap. V).

El discurso sexuado en *Los trabajos y los días* advierte a los hombres de los males que pueden ocasionarles las mujeres. Las describe como males, y en el *Catálogo de las mujeres* las refleja como premios. Las mujeres son compradas, robadas, domeñadas, forza-

das, utilizadas por hombres y dioses; la mujer es un producto que se puede intercambiar, donar. El padre es el propietario.

La descripción de los materiales con que se elabora a la mujer humana confirma las cualidades de lo femenino en el discurso sexuado. Aparecen preferentemente los atributos negativos de las mujeres: Pandora tiene atributos de Afrodita y, como la diosa, es un engaño. Los atributos de Pandora esconden su verdad, formada por las mentiras, las palabras seductoras, el carácter voluble y la falsedad. Dentro del discurso sexuado la mujer oculta su verdad.

Por otra parte, este discurso describe también en el mito de las razas cómo fueron creados los hombres, quienes ya no han sido paridos por mujeres o diosas, sino simplemente creados por los dioses.

Para el discurso sexuado, la omisión de cómo fueron hechos los hombres cumple la función de desvincular la creación del principio femenino (cap. V). No se menciona a la mujer en el mito de las razas, excepto cuando se hace alusión a ella como la madre o la culpable. A partir de un nuevo principio de lo masculino como fuerza generadora de vida, se crea un mundo (cap. V).

TERCERA PARTE

LA IGUALDAD DE LA MUJER EN PLATÓN

Pues puede sentirse seguro y confiado quien habla, conociendo la verdad acerca de los temas más grandes y queridos, ante un auditorio amistoso e inteligente; ahora bien, quien diserta sobre algo acerca de lo cual duda e investiga todavía, ése se halla en posición peligrosa y resbaladiza, como lo es ahora la mía, no porque recele provocar vuestras risas —eso sería ciertamente pueril—, sino porque temo que, no acertando con la verdad, no sólo venga yo a dar en tierra, sino que arreste tras de mí a mis amigos, y eso en las cuestiones en que más cuidadosamente hay que evitar un mal paso.

La República, Libro V, 451-a, Platón

—Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer, ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas; únicamente que *la mujer es en todo mas débil que el varón*.

—Exactamente.

La República, V, 455-e, Platón.

VII. LA IGUALDAD DE LA MUJER EN PLATÓN

En *La República*,¹ Platón elabora la organización de una ciudad o comunidad perfecta.² La formulación de la idea de la “sociedad perfecta” es importante para analizar el discurso de lo femenino. Para lograr sus propósitos, Platón señala como tema central de sus dilucidaciones, que la justicia lleva a la felicidad y la “injusticia

¹ Platón, *op. cit.* En su introducción, José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano dicen sobre el título de la obra:

el título con que se conoce este tratado no corresponde al original griego de *politeia*: la traducción exacta de éste sería “régimen o gobierno de la *Polis* (o ciudad-Estado)”; pero a través del latín *res publica*, que tiene también este último sentido y que fue empleado por Cicerón para rotular su obra sobre el mismo tema, ha sido vertido con ese término al castellano. Ello tiene el inconveniente de falsear la mente del autor en la misma portada del libro y sugerir inadecuadas representaciones en los muchos que no tienen de él otra noticia que la de su nombre. Con todo, no se ha creído procedente cambiarlo, porque el título tradicional de una obra es signo general de su reconocimiento y pertenece ya más al público que al traductor.

El segundo título reza “acerca de la justicia”; y en efecto con una discusión sobre la justicia empieza el tratado. En esa discusión, como en cualquier otra que trate de precisar un concepto, es indispensable que esté presente en la mente de los que discuten la representación de un objeto común, cuya naturaleza se investiga; este objeto es aquí “el principio de la vida social”, esto es, el vínculo que liga a los individuos y forma el Estado. De este modo, uno y otro títulos se reducen al mismo asunto: no obstante, por derivaciones posteriores la reducción no es total, y esto engendra un dualismo de temas que es uno de los más señalados caracteres de la obra. (P. XXXIII.)

² Es muy ilustrado el enfoque que a la interpretación de las ideas de Platón aporta M. Isnardi Parente, “Sócrates y Platón: del intelectualismo al trascendentalismo”, en *Historia y civilización de los griegos*, p. 205.

La idea predominante de la República es que la actuación de un Estado óptimo requerirá una distribución racional de las funciones según sea la verdadera naturaleza de cada cual, funciones que se encuentran en todos los Estados existentes atribuidas equivocadamente. En todas las almas de todos los individuos encontramos la misma articulación estructural en razón de los diversos

extrema es igual a la infelicidad extrema”.³ A través de la justicia Platón intenta crear la sociedad perfecta. Para este tipo de sociedad son necesarias leyes que sean aplicadas por los hombres más justos, los filósofos. Estas leyes deben ser obedecidas por todos: hombres y mujeres.

¿Son los hombres y las mujeres de diferente naturaleza? Platón responde diciendo que son de la misma naturaleza (455-a y s.), aunque pueden tener capacidades distintas. Durante siglos esta afirmación ha causado polémicas entre los estudiosos de la filoso-

tipos de impulsos, pero también es cierto que algunas están dominadas por la razón, por el *logistikón*, y otras por uno u otro de los dos impulsos, *thymoeides* y *epithymetikón*. Así se puede establecer una clasificación en diferentes *physis* y proceder a una distribución de los individuos en la sociedad, de tal modo que cada uno de ellos desarrolle la función que corresponde a su *physis*. Con esto se obtendrá en el Estado una armonía como la que obtiene el alma individual cuando razón e impulsos operan, cada uno, en su lugar debido; armonía en la que Platón distingue la esencia misma de la que considera la virtud política suprema, la justicia. Pero la función que compete a la razón es la de dominar y reinar y esto se traduce, en términos políticos, en la afirmación de que el dominio sobre los otros corresponde a los hombres de *physis* filosófica.

Sin embargo, Platón se daba cuenta de lo que sus ideas significaban para sus contemporáneos, como lo señalan Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, LXI:

...La tesis fundamental platónica de que para que cesen los males de los hombres es preciso que los filósofos se hagan soberanos o los soberanos filósofos, esto es, que gobiernen las ciudades los consagrados a la filosofía, ha de producir, bien lo ve, en la opinión general un escándalo mayor que ninguna de las prescripciones hasta allí enunciadas (473 y 474-a).

³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983 (8ª reimpresión, 1ª en castellano, 1957) (traducido del alemán por Joaquín Xirau –libros I y II– y Wenceslao Roces –libros III y IV–. Título original: *Paideia, Die Formung Des griechischen Menschen*, 1ª ed. alemán, 1933).

Werner Jaeger señala sobre la idea de un “Estado perfecto”:

No era una idea nueva en sí. El impulso innato de los griegos, que en todas las ramas de las artes y las ciencias los empujaba hacia la perfección suma, actuaba también en la vida política de este pueblo como un acicate de descontento con la imperfección de lo existente. Y ni la severidad imponente de la ley al castigar con la pena de muerte el derrocamiento de la constitución imperante refrenaba la fantasía política, ansiosa de remontarse en el pensamiento sobre las condiciones vigentes (p. 592).

fía y de la historia. Uno de los primeros en rebatirlo fue Aristóteles (*La Política*, 1261-a y s.). La sociedad perfecta de Platón, cuyo eje central es la justicia que trae la máxima felicidad está pensada por y para los hombres. Las mujeres, en el mejor de los casos, son un escollo en el razonamiento del que Platón intenta salir lo mejor librado posible, pero realmente, pese a lo que dice en *La República*, su concepción de las mujeres es otra.⁴ En la base de sus planteamientos están sus contradicciones, especialmente en lo que atañe a la referida “igualdad”. Platón señala que en su “sociedad perfecta” existirá “una comunidad de mujeres e hijos”, lo que significa que ni las mujeres ni los niños pertenecerán individualmente a los hombres. Tampoco tendrán que preocuparse ellos por su manu-

⁴ Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1979. Según esta autora es verdaderamente chocante encontrar dentro de la misoginia griega las ideas tan avanzadas de Platón, e inicia su capítulo sobre Platón con esta pregunta:

How can the claim that women are “by nature” twice as bad as men be reconciled with the revolutionary idea that they should be included among the exalted philosophic rulers of the ideal state?

Y para resolver esta pregunta examina los otros diálogos de Platón y lo que el filósofo plantea en ellos. Intenta aproximarse a las ideas de Platón sobre las mujeres:

It is quite clear... that Plato’s vision of love as a pathway to philosophic joy entirely excludes women. Given the Athenian social structure and the position of women within it, however, this can hardly strike us as surprising. Since, in a culture as intellectual and civically conscious as that of the Greek aristocratic man, it was virtually impossible for any real intimacy to develop between him and a woman such as the women were forced to become Plato’s belief that only love between men could be of the most elevated type is quite understandable. Given the contemporary context, then, it is no wonder that the *Phaedrus* and the *Symposium* demonstrate such a preference for homosexual over heterosexual love, and so strong an affirmation of the ethical superiority of the former. ... There are.... several significant passages in the dialogues which indicate belief in the general inferiority of any female human being at any time. The most outstanding passages of this sort are, ironically contained in the *Timaeus*, the dialogue whose dramatic date is very day after the *Republic* (*Timaeus*, 42 a-d).

Paradójicamente, 2 200 años después se planteaban problemas similares en otros pensadores.

tención. Esto es casi igual a decir que “los medios de producción serán colectivos”.⁵

Durante la lectura de la obra se puede observar que “la igualdad” mencionada por el filósofo se da solamente como un “ideal” contradictorio dentro de sus propios ejemplos y sin relación real con la mención que de las mujeres hace en otros momentos del diálogo (II, 373-a y s.).

Sólo cuando Platón habla de la comunidad de las mujeres y de la igualdad, toca el tema específico de la mujer a partir de un razonamiento sistemático. En la otra parte de su obra se menciona a la mujer varias veces colateralmente, en una posición secundaria, sea como objeto (cortesana) o en su función de servicios “propios de su sexo” (madre, aya, nodriza).⁶

⁵ Carlos Marx, Federico Engels, *El manifiesto comunista*, Sarpe, Madrid, 1983.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, queréis establecer la comunidad de las mujeres! —nos grita a coro toda la burguesía.

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común y, naturalmente, no puede menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte (p. 45).

⁶ Las funciones de la mujer que cuida de los pequeños y trabaja en tareas domésticas han quedado establecidas como servicios “propios de su sexo”. En el siglo xx, cuando la cultura de las estadísticas y los censos ha alcanzado un gran reconocimiento por parte de las ciencias sociales, muchas mujeres se han visto relegadas por las estadísticas a funciones de “ama de casa”, sin que se considere la productividad de esta función. Una crítica respecto al sesgo de los censos ha sido presentada por Magdalena León y Carmen Diana Deere, “La proletarianización y el trabajo agrícola en la economía parcelaria: la división del trabajo por sexo”, en *La realidad colombiana*, Bogotá, Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, 1982, pp. 9-27.

Un breve ejemplo histórico aclarará el fenómeno de la subestimación estadística. Cuando la producción estaba organizada básicamente en función de la familia, y ésta era el medio de mantener y reproducir la unidad doméstica, tanto hombres como mujeres realizaban actividades para tal fin. Así, en los primeros recuentos censales, cuando la noción de actividad económica era bien amplia, la tasa de participación femenina es casi de 50% (López de Rodríguez y León de Leal, 1977). Los censos subsiguientes van restringiendo su definición del trabajo económico y es, entonces, cuando la tasa de participación femenina decrece... Sin embargo, el aspecto más sobresaliente que

Platón es consciente de que sus planteamientos sobre “la igualdad de la mujer” pueden parecer risibles y ridículos para sus colegas y que serán difícilmente defendibles (V, 451-a y 452-b y s.). Pese a todo, trata de defender sus argumentos sobre la igualdad de hombres y mujeres. En la ciudad ideal que imagina, uno de los puestos más importantes es el de guardián, y considera la posibilidad de que la mujer pueda llegar a ser guardiana como los hombres (V, 456-b).

En *La República* se presentan dos tipos de mujeres. La mujer guardiana de la “ciudad ideal”, propiedad común de todos los hombres guardianes siempre y cuando su utilización o uso sea “discretamente arreglada” (V, 459-d y s.) por quienes hacen las leyes, y la mujer corriente de la realidad, a quien Platón se refiere de vez en cuando como “la amigueta corintia” (III, 404-d), “el aya” (II, 373-c y III, 395-d), “la nodriza” (II, 373-c), “la vieja” (II, 378-d), o “la cortesana” (II, 373-a). Estas mujeres son de una clase social que Platón no considera parte de las guardianas, no prevé nada diferente para ellas y las menciona de forma tradicional.

En *La República* se ve con claridad que el discurso de lo femenino no se forma exclusivamente por el deseo que expresa el filósofo de sentar unos principios racionales para la igualdad de los sexos entre una élite de guardianes, sino, además, por todo lo que expone dentro del diálogo, desde el principio hasta el fin, cuando se refiere al comportamiento de hombres y mujeres comunes y corrientes. Cuando eleva su pensamiento para imaginar una sociedad perfecta con la justicia como “eje vital”, su discurso está centrado en el hombre, especialmente en el filósofo, el hombre

muestran los datos censales es que la participación femenina en el sector primario ha decrecido paulatinamente, hasta el punto en que casi desaparece la fuerza de trabajo en el área rural. De la población femenina económicamente activa en 1870, 28.3% se encuentra en la agricultura, porcentaje que disminuye a 4% en 1973. (López de Rodríguez y León de Leal, p. 196, 1977).

La extrapolación entre las apreciaciones de Platón en el siglo v a.C. sobre la mujer y sus funciones, y la forma en que hoy día se miden éstas dentro de la sociedad patriarcal han variado su presentación pero no su contenido ideológico.

amante de la sabiduría. Todo se dirige en su pensamiento, a saciar las necesidades de *estos hombres*.⁷

Al señalar cómo se construye la ciudad, Platón hace una gráfica de los aspectos más relevantes según su importancia.

—Ea, pues —continué—. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto *nuestras necesidades*.

—¿Cómo no?

—Pues bien, la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida.

—Naturalmente.

—La segunda, la habitación; y la tercera el vestido y cosas similares.

—Así es.

—Bueno —dije yo—, ¿cómo atenderá la ciudad la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero y alguno que otro de los que atienden las necesidades materiales?

⁷ Respecto al discurso filosófico y los hombres, es importante el trabajo de Celia Amorós, "Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía", en *Liberación y utopía*, Madrid, Akal, 1982. En este trabajo Celia Amorós hace algunas aclaraciones sobre el uso de conceptos como sexismo, ideología, patriarcado, que vale la pena recordar:

Al hablar de ideología sexista empleamos la palabra ideología en el sentido marxista de percepción distorsionada de la realidad en función de unos intereses de clase, concepción que puede ser ampliada a cualquier deformación específica de la visión y valoración de los hechos condicionados por las necesidades de un determinado sistema de dominación (p. 36).

... pero el patriarcado, en cierto sentido, es interclasista en la medida en que el pacto entre los varones por el que se constituye el sistema de dominación masculina constituye a los individuos varones como género en el sentido del realismo de los universales. Hay un sistema de presupuestos acerca de las implicaciones de la pertenencia a este conjunto, tal que lo que podríamos llamar el operador distributivo para cada varón particular del sistema de definiciones que constituye al género como tal funciona como si se le adjudicara a cada uno de los miembros de este conjunto —por encima del diferencial clase, raza, etc.— el repertorio de las prerrogativas de la condición del varón: es partícipe de la idea de masculinidad al modo como las realidades sensibles participan de las ideas platónicas. (Sobre la relación de los varones concretos con la idea paradigmática del varón véase Josep Vicent Marqués, "Sobre la alienación del varón", en *El Viejo Topo*, núm. 19, abril, 1978). (P. 38.)

—Efectivamente.

—Entonces una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres.

(II, 369-c y s.)

En esta enumeración escalonada según la importancia queda en último lugar “el vestido y cosas similares”. Se sabe que las mujeres se dedican a tejer, coser y confeccionar ropa;⁸ por eso sorprende cuando habla de tejedores hombres, sin mencionar a las mujeres.

⁸ Eva C. Keuls, “Attic Vase-Painting and the Home Textile Industry”, reimpresso para distribución restringida de *Ancient Greek Art and Iconography*, Warren G. Moon, ed. The University of Wisconsin Press, Madison, 1983.

The myths and rituals surrounding woman's textile-processing activities are too pervasive to survey here. They reflect on the one hand the perception of spinning and weaving as a major element in the enculturation of the female, a kind of initiation mechanism second in importance only to that of marriage. The waving of a new peplos for Athenas Polias, and its solemn presentation to the goddess every four years by Athenian virgins, is but one indication of this symbolic function of woolworking. On the other hand textile-making imagery also reflects man's awe and fear of his incarcerated female, who, though defeated and exploited, held ineluctable and ominous powers over his life and soul. Woven garments feature heavily in the myths of female rebellion against the male order: Klytaimnestra and Medea use items of clothing as tools of revenge against their men; Deianeira unwittingly does in Herakles with a poisoned garment. In the Prokne-and-Philomela myth, a woven tapestry is the indispensable instrument of retribution. The very thread of men's lives is allotted spun and snipped by women, the Moirai. Perhaps the most telling of the textile myths is that of Arachne, as adapted by Ovid from Greek sources (*Met.* VI, t-145). Arachne not only had the hubris of vying with Athena in domestic skill, but also committed the imprudence of weaving into her tapestry pictures of the deceitful dalliances of gods with mortals, a topic understandably offensive to the virgin goddess on several scores. Athena hurled a shuttle at the hopeless girl, and Arachne, in despair, hanged herself, an inevitably textilic mode of suicide for Athenian women. Athena saved Arachne by turning her into spider in the nick of time. The image of the spider spinning away in the dark recesses of the earth is not only an apt metaphor for the lives of Athenian women during the height of Attic civilization, it also reflects the Athenian man's fear of the web of treachery being woven for him at home. Economics and psychology meet in the history of the textile industry (pp. 14 y 15).

En esta construcción de la “ciudad ideal” es evidente la ausencia de la mujer. Platón está pensando en el protagonismo de los hombres primordialmente. A ellos les relata cómo podría ser la ciudad. Otro aspecto en su descripción es el de los principios de especialización que Platón señala en la elaboración de la justicia y lo justo. Allí prescribe una especialización por aptitudes y por “naturaleza”.

—No me extraña, por Zeus —dije yo—. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación. ¿No lo crees así?

—Sí.

—¿Por qué? ¿Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios, o a uno solamente?

—A uno solo —dijo...

(II, 370-b)

Confunde un poco el uso de la palabra “naturaleza”. En un primer momento parece que se refiere a la diferenciación sexual, pero aclara más tarde que se refiere sólo a aptitudes. De hecho, en este párrafo se puede pensar que por “diferencias innatas” se refiere a la división sexual del trabajo, y él mismo reconoce esta posible confusión (V, 453-b) y la clarifica, cuando asegura que tanto hombres como mujeres son iguales y que muestran inclinaciones o aptitudes distintas según sea el caso, pero no por la naturaleza de su sexo, sino por la orientación que con la educación reciben.

Como se analizará más adelante, la elaboración teórica respecto a la situación de la mujer en una “ciudad ideal” es coherente con la tesis fundamental de *La República*, que consiste en la búsqueda de la justicia por medio de un Estado fuerte que controle a todos sus ciudadanos.

Imaginar la “ciudad ideal” y la “sociedad perfecta” significa considerar todos los elementos que permitan existir en dicha

Por esta larga tradición sobre la mujer y la industria textil en Grecia, y en Atenas en particular, parece muy extraño que Platón en este pasaje mencione a los tejedores hombres e ignore a las mujeres de ese oficio.

sociedad. Platón lo hace pensando exclusivamente en la clase de los guardianes. Para que exista y permanezca esta clase es necesaria su reproducción. Para su reproducción debe haber dos elementos “iguales” que aportarán sus cualidades particulares. Si las cualidades de los elementos son positivas, el producto también lo será, y viceversa. Ciertamente puede haber excepciones (415-a y s.), pero fundamentalmente los mejores hombres y las mejores mujeres producirán los mejores “ciudadanos”.⁹ Las mujeres deben ser iguales a los hombres para que éstos puedan, a partir de esta igualdad, mejorar su propia raza (V, 460-b).

Platón, que ha seleccionado ya al hombre ideal para fundar su ciudad (III, 409-e), al hombre sabio y virtuoso, al hombre perfecto (III, 412-a), tiene que encontrar para éste la mujer que reúna características similares. Es a partir del hombre que se piensa en la mujer y las condiciones que debe reunir.

La mujer ideal de *La República* sólo difiere de la de Hesíodo y Homero por el planteamiento ideal “igualitario” de Platón, quien, por otra parte, sostiene una posición crítica frente a los poetas épicos (III, 411-b) y al tratamiento que éstos dan a dioses y diosas.

Su razonamiento sobre la igualdad lo lleva a defender la idea de que mediante la educación se forman las características positivas o negativas de los individuos, sin importar el sexo. De este planteamiento a la idea de que no hay actitudes o inclinaciones naturales dependientes en su totalidad del sexo no hay una gran distancia; de hecho, queda implícitamente aceptado por Platón, quien hace la única salvedad de señalar en distintos momentos del diálogo que las mujeres son iguales, sólo que más débiles (V, 456-a).

⁹ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 645 “...Platón permite incluso que las autoridades empleen el fraude y el engaño para unir, en bien de la colectividad, a los mejores hombres con las mejores mujeres y a los peores con las peores. El número de uniones se supedita al número de hombres que el Estado necesite... La política racial de Platón no se dirige a aumentar la cantidad de los ciudadanos, sino a mejorar su calidad”. No se puede pasar por alto este comentario de Jaeger, sin pensar que justamente cuando él posiblemente escribía esta frase era durante la segunda Guerra Mundial. La primera edición en español de su libro III fue en 1944 y se tradujo directamente del alemán; es de suponer que escribió su estudio sobre Platón a finales de los años treinta y quizás durante los dos primeros años de 1940.

Platón es el primero en considerar que discurrir sobre la mujer como elemento social significativo es necesario para la sociedad. Sin embargo, cuando lo hace, no puede evitar analizarla como propiedad. Cuando habla de la “comunidad de mujeres” dice que ya no habrá un propietario de una mujer, sino que ellas y sus hijos serán un bien común. Este planteamiento afecta directamente la concepción que se tiene de la familia.¹⁰ Una vez más, el discurso está sostenido *en el valor* que la mujer tiene para la sociedad, no ya como “botín de guerra”, sino como “propiedad del Estado”.

Existen varios elementos para pensar que si Platón dedica un espacio por separado al tema de la mujer es porque no la había incluido en todos sus otros razonamientos. Es necesario buscar, dentro de la obra, descripciones de la mujer y sus actividades, así como prescripciones para su comportamiento. A veces la misma organización del texto indica cómo se construye la idea de la mujer y el discurso de lo femenino.

—Y si hubiera necesidad —añadí— de decidir cuál de estas cualidades constituirá principalmente con su presencia la bondad de nuestra ciudad, sería difícil determinar si será la igualdad de opiniones de los gobernantes y de los gobernados o el mantenimiento en los soldados de la opinión legítima sobre lo que es realmente temible y lo que no, o la inteligencia y la vigilancia existente en los gobernantes, o si, en fin, lo que mayormente hace buena a la ciudad es que se asiente en el niño, y en la mujer, y en el esclavo, y en el hombre libre, y en el

¹⁰ Es interesante observar cómo analizan esta desintegración de la familia que plantea Platón algunos estudiosos: Pabón y Fernández Galiano dicen en su introducción a *La República, op. cit.*, p. LV;

Para la mayor eficacia de su desempeño, Platón desliga a estos hombres de las preocupaciones y afanes de la propiedad y de la familia y los organiza en comunidad. Tal comunidad se asemeja en muchos de sus rasgos a la de una orden religiosa o de caballería; y como da carácter y sello a toda la construcción, ésta ha podido ser comparada con el Estado jesuítico del Paraguay o con la misma Iglesia católica en general. Fuera de aquella comunidad escogida y en lo que con frecuencia se ha echado de ver, queda el grueso del cuerpo social. Platón, después de desposeer a la multitud de todo poder político, se preocupa sólo de que tenga aquellas virtudes, templanza y justicia, que la mantengan satisfecha en su situación, y la deja vivir una vida corriente de familia, propiedad y trabajo.

artesano, y en el gobernante, y en el gobernado, eso otro de que cada uno haga lo suyo y no se dedique a más.

(IV, 433-d)

De la enumeración que hace Platón en este pasaje surgen varias preguntas. El esclavo, el hombre libre, el artesano, el gobernante y el gobernado ¿incluyen o no a la mujer? No, pues se la menciona aparte, por lo que se presupone que el sexo “femenino” ocupa un lugar diferenciado del *status* social de los hombres, sea éste su condición social o su oficio.

El problema con la enumeración reside en que excepto la mujer, las demás categorías pueden ser transitorias o permanentes para el hombre. El esclavo, el hombre libre, el artesano, el gobernante y el gobernado son condiciones socialmente establecidas por normas y costumbres de la ciudad. El hombre puede variar su estatus social de nacimiento; puede ser libre o esclavo, rico o pobre; y por méritos propios, por desastres, por derrotas, por guerras, etc., puede perderlo o recuperarlo. Pero en la categoría de “mujer” parecen unirse dos condiciones: la función social y el estatus.

Se desprende del discurso que su posición y función sociales le son dadas por su biología, independientemente de la clase social a la que pertenezca.¹¹

Así, el concepto “mujer” se convierte en una categoría clasificatoria. En el caso de la mujer es el sexo el elemento que la define ante todo como ser social. Una mujer tendrá mayores o menores privilegios de acuerdo con su clase social, pero la categoría que la define no la dejará nunca, y en todas las clases su función será semejante.¹²

Finalmente, otro aspecto destacable del texto citado es su frase final: “que cada uno haga lo suyo y no se dedique a más”. ¿Qué es

¹¹ Es necesario diferenciar clase social de estatus social; la primera más íntimamente unida a la relación que con los medios de producción, en el sentido marxista; y la segunda, estatus, está unida al prestigio y reconocimiento social que tenga cualquier individuo dentro, ya sea artesano, filósofo, comerciante, etc. El estatus social de la mujer tiene que ver con su ser biológico.

¹² Un ejemplo de la función de la mujer por su estatus biológico es que ella es la responsable de que haya una descendencia paterna, de que no se pierdan el nombre ni el patrimonio. Por eso, como bien dice Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 157:

lo propio de la mujer? Según se desprende de *La República*, lo propio es la maternidad, el cuidado de los niños, proporcionar placer a los hombres y cuidar de los servicios.

Platón, como pensador y político de su tiempo, tiene el deseo de cambiar y transformar la sociedad en que vive. Su aprendizaje ha sido largo, si se considera que *La República* es una de sus últimas obras;¹³ se puede pensar que en ella se conjugan experiencias muy diversas, como los viajes, el haber soportado al tirano de Siracusa y hasta la cárcel, así como el contacto con distintos maestros,¹⁴ de

Para definir el epiclerato, lo mejor es referirse a la fórmula que dan las leyes de Manú de la práctica india correspondiente (L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, París, 1897, I, pp. 399 y s.): "quien no tiene hijos puede encomendar a su propia hija, casándola, que le proporcione uno, de tal suerte y según un convenio tal, que el hijo que ella ponga en el mundo llega a ser el suyo propio y cumple en su favor la ceremonia fúnebre. El día en el que la hija, así casada, ponga un hijo en el mundo, el abuelo materno llegará a ser el padre de este hijo" (Leyes de Manú, 9, 127 y s.). En Grecia, como en la India, se trata, en efecto, para la hija de un hombre privado de descendencia macho, de dar a su padre este hijo que le hace falta y que, sólo él, tiene realmente la propiedad de heredar el *kleros* paterno. La hija es llamada "epiclera" porque continúa el *kleros* de su padre, porque le está sujeta...

También, para ampliar la visión del epiclerato, se puede ver los comentarios de Julia O'Faloain y Lauro Martines, *Not in God's Image*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1973, p. 12, comentarios a los textos de Demóstenes.

¹³ Sobre las distintas cronologías que se han dado a las obras de Platón, se puede consultar Platón, *El banquete*. Traducción, introducción y notas de Manuel Sacristán, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 15-18. En todas las cronologías, *La República* aparece como una obra de madurez.

¹⁴ Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981 (traducido del griego. Preámbulo y notas de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Migüez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch). En su introducción, José Antonio Migüez dice:

Platón es la imagen justa del perfecto ateniense: maleable en sus deseos, conversador, amante de la vida pública, luego ansioso de paradigmas válidos, universales, tanto en la política como en la ciencia, e incluso en el amor... Dice Aristóteles en la *Metafísica*, libro I, capítulo VI, que Platón tuvo como primer maestro a un tal Cratilo, que había sido a su vez discípulo de Heráclito el oscuro. Ocurría esto seguramente antes que Platón llegase a los veinte años... Había nacido en la capital del Ática, cuando el florecimiento de ésta tocaba ya a su fin y el nombre de Pericles pasaba también a los anales de la Historia. No era poco venir al mundo en un trance tan singular, casi en la amarga

los cuales Sócrates es el más importante. Muchas de las situaciones que él imagina posibles para la “sociedad perfecta” se desprenden sin duda del rechazo que siente de la propia sociedad en la que vive y de los conocimientos que sobre ésta tiene.

Platón se desenvuelve principalmente en un mundo de hombres; por lo mismo, sus consideraciones se refieren primordialmente hacia ellos. Sus propias descripciones sobre la “ciudad perfecta” permiten clarificar a quién considera Platón cuando habla, y para quiénes habla.

—Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos, y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes,¹⁵ con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y

coincidencia de la muerte del gran Pericles, que encarnaba en su persona la gloria y la grandeza de Atenas y de la misma Grecia.

Por otra parte, Antonio Tovar, en su libro *Platón*, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1956, dice:

Sabemos que Platón ha muerto de ochenta (o acaso ochenta y un) años. Esto quiere decir que nació en 428-427. Se dice que el 7 del mes de Thargelión, pero la coincidencia con este día dedicado al dios Apolo hace la referencia sospechosa. Su padre Aristón, se dice, no sabemos con qué fundamento, que descendía de la antigua familia real, de Codro, el rey que se ofreció a la muerte en el campo de batalla para que triunfara la ciudad de Atenas. Perictione, la madre, era de familia muy aristocrática, emparentada con Solón, hermana de Cármides y prima de Critias (p. 23).

Se sabe que Platón descendía de una familia aristocrática.

¹⁵ Platón, *La República*, trad. de Pabón, Fernández Galiano, *op. cit.*, t. I, p. 81, comentario de los traductores: “Los griegos cocían en panes la harina de trigo, pero éste era un manjar de lujo; el pueblo se contentaba con harina de cebada amasada (maza), que se ablandaba con agua antes de comerla. Nótese que los habitantes de esta primera ciudad son vegetarianos y no emplean ganado más que para la labranza, transporte y confección de vestidos y calzados”.

cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o de la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

(I, 372-b)

A pesar de la aparente neutralidad del texto, existen indicios que permiten ver hacia quién va dirigido el diálogo. Cuando se menciona la asistencia a banquetes y comer en lechos no se puede pensar más que en los hombres de la época, que eran quienes tenían por costumbre hacer esto.¹⁶ No hay indicio alguno de que participaran en ello las mujeres. Por otra parte, queda corroborado inmediatamente después que se habla exclusivamente de los hombres:

—Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin campanaje alguno.¹⁷

—Pues, ¿qué hace falta, Glaucón? —pregunté.

—Lo que es costumbre —respondió. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy en día.

—¡Ah! —exclamé—, ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo... Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas,

¹⁶ Hans Licht, *Vida sexual de la Antigua Grecia*, Madrid, Abraxas, 1976 (traducido del inglés por Dolores Sánchez de Aleu. Título original: *Sexual Life in Ancient Greece*, s.e.); en la p. 49 señala:

En general la mujer permanecía en el gineceo, que comprendía todos los departamentos que constituían el comedor, y eran comunes para marido y mujer, siempre que el señor de la casa no tuviera amigos invitados, pues en tal caso las mujeres no asistían a la comida, y nunca se le habría ocurrido a una esposa griega, a menos que quisiera verse tomada por una cortesana o una amante, tomar parte en las comidas de su marido y amigos.

¹⁷ Platón, *La República*. En las notas de la traducción de Pabón y Fernández Galiano hay esta aclaración: “El campanaje a que se refiere Glaucón es la carne o el pescado; pero Sócrates interpreta la palabra en el sentido más amplio e incluye en ella todo aquello que puede comerse con pan. La palabra banquete es irónica”, p. 82.

mobiliario de toda especie, manjares, perfumes sahumeros, *cortesanas*, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a la pintura y el bordado...

(II, 373-a)

Es sabido que, en Grecia, las cortesanas eran las únicas mujeres que asistían, en ocasiones, a los banquetes o a las fiestas de los hombres.¹⁸ Platón, con cierta ironía, las enumera con los demás artículos que habría que importar para “la ciudad de lujo”.

...también habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino... Precisaremos también de más servidores, ¿o no crees que hagan falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina?

(II, 373-c)

Lo femenino queda establecido en este pasaje como el arreglo personal: el uso de cosméticos, afeites, perfumes y todo aquello que transforma a la mujer (caps. I y V) y la convierte en una apariencia que oculta su verdad.¹⁹

¹⁸ Sobre la mujer cortesana o hetaira griega es sobre la que más se ha escrito. Los historiadores se han tomado la precaución siempre de mencionar quiénes eran y cuáles sus orígenes, tanto a la clase social como al país a que pertenecían. En el comentario al pasaje (373-a) dicen:

Ha chocado que las cortesanas figuren entre los sahumeros y las golosinas; pero hay paralelos en Aristófanes, *Acarn.* 1090-3 y *Anfis* fr. 9, *apud. Aten.* XIV, 642-a. Esto se explica porque, generalmente, las cortesanas o flautistas eran presentadas a los comensales junto con los postres, a la hora de la bebida (Jenofontes, *Mem.* I, 5,4 *Banquete*, II, 1, Platón, *Banquete*, 176 e, *Protágoras*, 347 d, *Catulo*, 13, 4). Shorey cita a Emerson: “The love of little maids and berries” (p. 83).

Por otra parte, el comentario de Paul Cartledge, “Spartan Wives”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. XXXI, núm. 1, 1981, Oxford University Press, pp. 84-105. Es interesante la cita que Cartledge hace de W. Reade, *The Martyrdom of Man*, 1872 (repr. en Londres, 1934) donde dice: “In Greece a lady could only enter society by adopting a model of life which in England usually facilitates her exit”.

¹⁹ La idea de que “la mujer es una apariencia que oculta su verdad” se sigue manifestando, durante toda la Antigüedad, la Edad Media, la época moderna y

Por otra parte, en la enumeración de trabajos relacionados con el cuidado y la educación de los niños también se hace referencia a la formación que éstos recibirán y a quienes, en última instancia, dan la educación reconocida. Así, se mencionan las nodrizas y ayas que atenderán a los pequeños en sus primeros años. El aprendizaje formal y reconocido se hará con los preceptores hombres. Aparecen también las camareras, que se ocupan del cuidado de las habitaciones de la casa. El título de maestro de cocina no puede menos que sugerir una pregunta: ¿eran los hombres quienes se ocupaban de la cocina en general en Grecia, o simplemente se encargaban de dirigir las operaciones de la cocina? ¿Qué sucedió con la despen-sera de que habla Homero en la *Iliada* y en la *Odisea*?²⁰

Es interesante observar, asimismo, el espacio en el que se desarrolla el diálogo. Esta conversación entre hombres ocurre en la casa de Polemarco, a donde van Sócrates y otros amigos después de haber asistido a una fiesta y a una procesión. Son todos hombres los que se sientan a conversar con Sócrates. Éstas son las circunstancias que Platón describe al inicio del diálogo. Gracias a los biógrafos de Platón se conoce el ámbito en que él mismo escribió la mayor parte de su obra. Después de sus viajes regresó a Atenas e inició su escuela en la Academia, también lugar de hombres.²¹

En resumen, se puede decir, como introducción al análisis del discurso de lo femenino en La República de Platón, que este autor considera que hombres y mujeres son de igual naturaleza; en una sociedad justa, la

contemporánea; sobre esta panorámica habla Simone de Beauvoir en *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965 (traducido del francés por Pablo Palant. Título del original: *Le Deuxième Sexe*, París, 1949). En la parte de la historia del primer tomo hace una recapitulación muy interesante.

²⁰ Me hacía notar Martha Lamas en una conversación sobre estos “maestros cocineros” de Platón que uno de los señalamientos del movimiento feminista de los años setenta es precisamente hacer notar que para cualquier oficio que tradicionalmente realizan las mujeres, cuando es realizado por hombres, éstos ocupan el rango más alto; el modisto *versus* la costurera, el *chef* y la cocinera, etcétera.

²¹ Sobre la Academia: se sabe que después de sus viajes, Platón llega a Atenas y funda una escuela, como dicen Pabón y Fernández Galiano en su introducción a *La República*, p. XIII:

... influido por los modelos pitagóricos que había visto en Occidente, se propuso formar escuela con los más fieles de sus seguidores y adictos. Se cuenta

mujer debería ser incluida en la clase de los guardianes; aunque no todas las mujeres son iguales, por supuesto. Así como hay hombres superiores, hay mujeres superiores.

Paralelamente a sus presuposiciones generales está el contexto narrativo del diálogo, en el cual la mujer aparece como un objeto de apropiación cuya función biológica es la reproducción y su situación está dada por la división sexual del trabajo. Es a partir del hombre que se afirma la igualdad de la mujer; es decir, el hombre sirve como parámetro. Sin embargo, la contradicción radica en que en la categoría "mujer" se juntan dos condiciones: el estatus otorgado por su padre o marido, y su función social. El diálogo aparece en un mundo de hombres y desde ese mismo mundo se produce.

Finalmente, es necesario reconocer que Platón es el primero en discurrir sobre la mujer como elemento social importante.

IGUAL PERO MÁS DÉBIL

La introducción al tema de la mujer, en el libro V de *La República*, la hace Adimanto, quien no ha quedado conforme con que Sócrates lo mencione de pasada, y le pide que aclare cómo será esto. El filósofo empieza diciendo que se meterán en un "enjambre de cuestiones"; que lo que él piensa plantear es una "aspiración quimérica" (450-d). Sócrates, después de muchos rodeos, empieza a tocar el tema de las mujeres. Acepta de entrada que el asunto puede parecer ridículo por insólito (462-a).

que intentó devolver a Aníceris el importe de su rescate y que, al negarse éste a admitir la suma, Platón la empleó en la compra de un terreno sito en el lugar llamado Academia y dedicado al héroe Academo. Pronto acudieron, atraídas por sus enseñanzas, gentes de muy varios lugares; la escuela debió, pues, de absorber gran parte de las actividades de Platón, que, al mismo tiempo, se ocupaba de difundir también sus doctrinas por vía escrita, con sus diálogos filosóficos, en todos los cuales, excepto en las *Leyes*, aparece Sócrates como personaje casi siempre principal.

No se encuentran mencionadas las mujeres como discípulas de Platón o como personas que acudían a la Academia. Éste era, al parecer, un lugar exclusivamente de hombres.

Platón se pregunta si la idea de la igualdad entre mujeres y hombres es realizable en su época. Señala que hay que conceder controversia a quienes, en broma o en serio, quieran discutir si las hembras humanas tienen capacidades. En su planteamiento, sin duda, no se está refiriendo a todas las mujeres.

Sólo hay una élite de mujeres que pueden ser iguales a los hombres, y para eso necesitan una educación similar. Sócrates propone una educación andrógina,²² romper con los roles sexuales, cosa que no logra dentro del propio contexto del diálogo, como se verá más adelante. Sin embargo, para empezar, ¿cómo convenecer a los adversarios de que esto se puede pensar?

La larga introducción y el tratamiento del tema en sí da al mismo una relación de desigualdad con el resto del texto; esto repercute en la categoría “mujer” concebida por Sócrates.

—¿No será, pues, esto lo primero que habremos de decidir con respecto a tales cosas, si son factibles o no, y no concederemos controversia a quien, en broma o en serio, quiera discutir si las hembras humanas son capaces por naturaleza de compartir todas las tareas del sexo masculino o ni una sola de ellas, o si pueden realizar unas sí y otras no, y a cuál de estas dos clases pertenecen las ocupaciones militares citadas? ¿Acaso no es éste el mejor comienzo, partiendo del cual es natural que lleguemos al más feliz término?

—Desde luego —dijo.

²² Para examinar la igualdad en Sócrates y las contradicciones, no sólo en *La República* sino en otros diálogos también, es importante ver lo que dice Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 21:

Within Platonic dialogues other than the *Republic*, too, there are several passages in which Socrates proposes as far more androgynous view of human nature, and specifically of human virtue, than was at all usual in the cultural context. In the *Meno*, for example, in the course of an attempt to discover the nature of virtue, he makes the radical assertion that virtue is the same quality in a woman as in a man, not different, as Meno has tried to claim by referring to the traditionally different duties and life styles of the two sexes. Both, says Socrates, need temperance and justice, if they are to be good at their respective tasks, whether the management of the household or of the city.

Sin embargo, en la propia *República* este planteamiento de Platón por boca de Sócrates entra en contradicciones (véase cap. IX).

—¿Quieres, pues —pregunté—, que discutamos con nosotros mismos en nombre de esos otros, para que la parte contraria no se halle sin defensores ante nuestro ataque?

—Nada hay que lo impida —dijo.

—Digamos, pues, en su nombre: “Sócrates y Glaucón, ninguna falta hace que vengan otros a contradeciros. Pues fuisteis vosotros mismos quienes, cuando empezábais a establecer la ciudad que habéis fundado, convinisteis en la necesidad de que cada cual ejerciera, como suyo propio, un solo oficio, el que su naturaleza le dictara”.

—Lo reconocimos, creo yo; ¿cómo no?

—¿Y puede negarse que la naturaleza de la mujer difiere enormemente de la del hombre?

—¿Cómo negar que difiere?

—¿No serán, pues, también distintas las labores, conformes a la naturaleza de cada sexo, que se debe prescribir a uno y a otro?

—¿Cómo no?

—Entonces, ¿no erráis ahora y caéis en contradicción con vosotros mismos al afirmar, en contrario, la necesidad de que hombres y mujeres hagan lo mismo, y eso teniendo naturalezas sumamente dispares? ¿Tienes algo que oponer a esto, mi inteligente amigo?

(V)

¿Tienen hombres y mujeres naturaleza distinta? Esa es la pregunta. Platón dice que se ve en peligro de caer en la “contradicción inconscientemente”, porque antes ha dicho que cada uno tendrá una función según su naturaleza (II, 370-b). Enseguida se preocupa por diferenciar lo que puede ser tanto la naturaleza como el oficio o la aptitud para el trabajo. Esto es algo de lo que carecían sus ejemplos anteriores, como él mismo señala.²³

²³ Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Península, 1983 (traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Título original en francés: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Librairie François, Maspero, 1981). Hay un apartado interesante sobre los artesanos y la dedicación en exclusiva a sus oficios. “Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad Platónica”. El análisis de Naquet sobre las concepciones clasistas y racistas de Platón es sumamente interesante, pero se sale del tema de este trabajo, pese a que al final comenta:

Una de las ironías de la historia de las ideas es que Platón, ese aristócrata “reaccionario”, pase a veces por feminista. Desde luego, no era feminista, pero

Según Platón hay dos posibilidades para juzgar la diferenciación sexual: en relación con las aptitudes o con las funciones sexuales;

- a) si tienen aptitudes sobresalientes para algún arte u otra ocupación según su sexo, entonces cada uno/a tomará lo que le corresponde por sexo;
- b) si la diferencia sólo radica en que las mujeres paren y los hombres engendran, entonces no se aceptará tal diferencia; todos y todas se dedicarán a las mismas ocupaciones.

—Por consiguiente —dije—, del mismo modo, si los sexos de los hombres y de las mujeres se nos muestran sobresalientes en relación con su aptitud para algún arte u otra ocupación, reconoceremos que es necesario asignar a cada cual las suyas. Pero si aparece que solamente difieren en que las mujeres paren y los hombres engendran, en modo alguno admitiremos como cosa demostrada que la mujer difiera del hombre en relación con aquello de que hablábamos; antes bien, seguiremos pensando que es necesario que nuestros guardianes y sus mujeres se dediquen a las mismas ocupaciones.

—Y con razón —dijo.

—Pues bien, ¿no rogaremos después al contradictor que nos enseñe en relación con cuál de las artes o menesteres propios de la

había realizado, antes de Aristóteles, la sencilla comprobación de que las mujeres representan la mitad de la ciudad, y extrajo de ello conclusiones radicalmente distintas de las que había de formular su discípulo. Al aproximar así artesanos y mujeres no me entrego, pues, a una aproximación gratuita. La mujer griega y la *techné* tienen entre sí relaciones reversibles de una extrema antigüedad. ¿No fue Pandora íntegramente creada por Hefesto? (Hesíodo, *Teogonía*, 571; *Los trabajos*, 61) ¿No es Tetis quien en Homero enseña el trabajo de los metales a Hefesto? (*Iliada*, XVIII, 395 y s.); cf. M. Detienne y J. P. Vernant, *Métis*, p. 138). En el libro X de *La República*, Platón, como si recordara a Eurípides cuando afirma en *Medea* que las mujeres son “artesanas expertas” para el mal (*tektones sophotatai*) al evocar el destino póstumo de un famoso artesano, el constructor del caballo de Troya, Epeio, le hace pasar a la condición de mujer industrial.

Y menos aún que feminista era Platón, admirador de los artesanos, aun cuando afirmara que el que canta la belleza del lecho está más alejado de la idea que el que lo fabrica (*Rep.*, 596 b y s.), pero había comprendido que si bien es posible expulsar de la república a los poetas, es mucho más difícil alejar de ella a los artesanos (pp. 286-287).

organización cívica no son iguales, sino diferentes las naturalezas de mujeres y hombres?

—Justo es hacerlo.

—Pues bien, quizá respondería algún otro, como tú decías hace poco, que no es fácil dar respuesta satisfactoria de improviso, pero que no es nada difícil hacerlo después de alguna reflexión.

—Sí, lo diría.

—¿Quieres, pues, que a quien de tal modo nos contradiga le invitemos a seguir nuestro razonamiento, por si acaso le demostramos que no existe ninguna ocupación relacionada con la administración de la ciudad que sea peculiar de la mujer?

—Desde luego.

—¡Ea, pues —le diremos—, responde! ¿No decías acaso que hay quien está bien dotado con respecto a algo, y hay quien no lo está, en cuanto aquél aprende las cosas fácilmente y éste con dificultad? ¿Y que al uno le bastan unas ligeras enseñanzas para ser capaz de descubrir mucho más de lo que ha aprendido, mientras el otro no puede ni retener lo que aprendió en largos tiempos de estudio y ejercicio? ¿Y que en el primero las fuerzas corporales sirven eficazmente a la inteligencia, mientras en el segundo constituyen un obstáculo? ¿Son tal vez otros o éstos los caracteres por los cuales distinguías al que está bien dotado para cada labor y al que no?

—Nadie —dijo— afirmará que sean otros.

—¿Y conoces algún oficio ejercido por seres humanos en el cual no aventaje en todos esos aspectos el sexo de los hombres al de las mujeres? ¿O vamos a extendernos hablando de la tejeduría y del cuidado de los pasteles y guisos, menesteres para los cuales parece valer algo el sexo femenino y en los que la derrota de éste sería cosa ridícula cual ningún otra?

—Tienes razón —dijo—; un sexo es ampliamente aventajado por el otro en todos o casi todos los aspectos. Ciertamente hay muchas mujeres que superan a muchos hombres en muchas cosas; pero en general ocurre como tú dices.

(V)

Queda sobreentendido que el hombre es mejor en todo por su educación, no por naturaleza, e incluso Glaucón dice que “hay mujeres que superan a muchos hombres en muchas cosas”. Su argumentación es convincente pues, por primera vez, habla de que la mujer puede tener acceso a todas las labores por su naturaleza al igual que el hombre.

—Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer, ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.

—Exactamente.

(V, 456-a)

Este último comentario da un peso diferente al discurso de la “igualdad” en Platón. En su argumento queda señalado que el hombre y la mujer son iguales por naturaleza, pero que la mujer es “en todo más débil que el varón”. No queda establecido en ningún otro lugar que la debilidad sea sólo de fuerza física. Por otra parte, ¿cuál es el significado de la debilidad para Platón?

—¿Habremos, pues, de imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres?

—¿Cómo hemos de hacerlo?

—Pero diremos, creo yo, que existen mujeres dotadas para la medicina, y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por naturaleza para la música.

—¿Cómo no?

—¿Y no las hay acaso aptas para la gimnástica y la guerra, y otras no belicosas ni aficionadas a la gimnástica?

—Así lo creo.

—¿Y qué? ¿Amantes y enemigas de la sabiduría? ¿Y unas fogosas y otras carentes de fogosidad?

—También las hay.

—Por tanto, existen también la mujer apta para ser guardiana y la que no lo es. ¿O no son ésas las cualidades por las que elegimos a los varones guardianes?

—Ésas, efectivamente.

—Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la ciudad, sólo que la de aquélla es más débil y la de éste más fuerte.

(V, 456-a)

Una vez más, ¿es sólo débil físicamente? Para Platón existe también otra serie de debilidades, como puede ser la “del alma”

(444-e), la de los niños (II, 378-a), la de los ancianos (378-d). Hay otras debilidades y flaquezas que él considera recusables, como son las de los “apetitos, concupiscencias y desazones” (431-c).

Y de cierto, los más y los más varios apetitos, concupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños y en las mujeres, y en los domésticos, y en la mayoría de los hombres que se llaman libres,²⁴ aunque carezcan de valía.

(431-c)

Una vez más se encuentra el matiz valorativo en la enumeración, que se puede leer así: “en todos los niños y en todas las mujeres, y en todos los domésticos, pero no en todos los hombres”, sólo en la mayoría. Hay hombres superiores que no participan de esas debilidades.

¿Qué empuja al filósofo a la búsqueda de esta igualdad?

Él mismo responde a esta pregunta. Un hombre guardián de la ciudad necesita a una mujer de su clase para “armonizar”. ¿Cómo un hombre superior podía estar en esta ciudad ideal con una mujer que no fuera de su mismo rango? Platón es, ante todo, un aristócrata, y esto, aunque parezca paradójico, lo lleva a la búsqueda de la “igualdad” de la mujer.

Se le puede reconocer a Platón el mérito de ser el primero en tratar de dilucidar el tema de la igualdad de capacidades del hombre y la mujer. Sin embargo, no se puede pasar por alto que la motivación última de tomar a la mujer como elemento para pensar en “la igualdad” es la necesidad del hombre de armar una “sociedad perfecta” a partir de sí mismo. Pero hay una contradicción intrínseca en ese pensamiento “igualitario”.

²⁴ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, tomo II, p. 82, hacen un comentario respecto a este pasaje:

pero que no lo son en realidad, pues se hallan esclavizados a sus malos deseos: esta falta de libertad del hombre intemperante será tema favorito de la filosofía posterior. Por lo que se refiere a las mujeres, Platón las considera en general menos capaces que a los hombres del dominio sobre las pasiones; pero la diferencia no es nada radical, pues, por un lado, los hombres sólo en minoría son temperantes, y de las mujeres también hay algunas que lo son, puesto que se les permite ser guardianas de la ciudad.

—Precisa, pues, que sean mujeres de esa clase las elegidas para cohabitar con los hombres de la misma clase y compartir la guarda con ellos, ya que son capaces de hacerlo y su naturaleza es afín a la de ellos.

—Desde luego.

—¿Y no es preciso atribuir los mismos cometidos a las mismas naturalezas?

—Los mismos.

—Henos, pues, tras un rodeo, en nuestra posición primera: convenimos en que no es antinatural asignar la música y la gimnástica a las mujeres de los guardianes.

—Absolutamente cierto.

—Vemos, pues, que no legislábamos en forma irrealizable ni quimérica, puesto que la ley que instituímos está de acuerdo con la naturaleza. Más bien es el sistema contrario, que hoy se practica, el que, según parece, resulta oponerse a ella.

Según el discurso de lo femenino en Platón, las mujeres deben ser educadas en forma similar a los hombres para que puedan estar a la altura de ellos, tomando como punto de partida las necesidades de éstos de tratar con iguales para procrear “hombres perfectos”.²⁵

El modo en que aparece el sujeto del discurso de lo femenino en el texto de Platón se va conformando entre lo que es, lo que debe ser y lo que puede ser. La mujer griega representa la mitad de la población de los ciudadanos griegos y un elemento que no se puede negar en la ciudad. La mujer griega debe ser como el hombre griego, pero no puede por ser más débil que él: su debilidad no es sólo física.

²⁵ Esta igualdad hace pensar en la descrita por George Orwell en *Animal Farm. A Fairy Story*, Gran Bretaña, Penguin Books, 1984. Se puede recordar que al final del cuento, cuando llega la yegua Clover a preguntar a Benjamin, el burro, si los siete mandamientos seguían en vigor, “For once Benjamin consented to break his rule, and he read out to her what was written on the wall. There was nothing there now except a single Commandment. It ran: all animals are equal but some animals are more equal than others”. Tal vez Orwell había leído a Platón.

LA MUJER AUSENTE

El silencio, como se ha señalado anteriormente, es una dimensión del discurso de lo femenino (cap. I). En *La República* los hombres discuten con Sócrates sobre la justicia, la templanza, la armonía, la belleza, el conocimiento del bien y del mal, la felicidad; en suma, sobre una serie de conceptos abstraídos de la experiencia social y personal que permiten al filósofo elaborar su concepción de una “sociedad perfecta”.

En esta elaboración se siente la ausencia de las mujeres, sobre todo por contraste, cuando aparece, esporádicamente, algo relacionado con sus funciones. Éstas aparentemente no tienen que ver con las abstracciones que se mencionan en el diálogo (excepto la igualdad). La mujer está cosificada como presa, como premio, como objeto que se puede conseguir, cuando se tiene el poder de sustraer o poseer subrepticamente algo que otro hombre posee.

Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo en tiempos el antepasado del lidio Giges.

Dicen que era un pastor que estaba al servicio del entonces rey de Lidia. Sobrevino una vez un gran temporal y terremoto: abrióse la tierra y apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba. Asombrado ante el espectáculo, descendió por la hendidura y vió allí, entre otras muchas maravillas que la fábula relata, un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por una de las cuales se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana, que no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en la mano; quitóse la al sortija y salióse. Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él con su sortija en el dedo. Estando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija, dejando el engaste de cara a la palma de la mano; e inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban y, con gran sorpresa suya, comenzaron a hablar de él como de una persona ausente. Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste, y una vez vuelto tornó a ser visible. Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, desaparecía su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, le veían de nuevo.

Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al rey; llegó a palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató, con su ayuda, al soberano y se apoderó del reino. Pues bien, si hubiera dos sortijas como aquella, de las cuales llevase una puesta el justo y otra el injusto, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales.

En nada diferirían, pues, los comportamientos del uno y del otro, que seguirían exactamente el mismo camino.

Pues bien, he ahí lo que podría considerarse una buena demostración de que nadie es justo de grado, sino por fuerza y hallándose persuadido de que la justicia no es buena para él personalmente; puesto que, en cuanto uno cree que va a poder cometer una injusticia, la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia.

(360)

Este es un ejemplo claro de cómo la mujer forma parte del discurso sólo en un segundo término. En esta narración no se habla de ella. En realidad es una historia muy distinta. La mención que de la mujer se hace no tiene mayor realce, pues el objetivo es señalar en qué consiste la justicia y la injusticia frente a la propiedad. Si se la menciona es sólo como un objeto del que se pueden apropiar los hombres.

Existe una sentida ausencia de las mujeres en estas citas de Platón; en el caso del cuento del anillo mágico, parece que hay una serie de aspectos y conceptos claros para la mente del hombre, como la justicia, el conocimiento del bien y del mal, los deseos de poder, frente a los cuales su capacidad de opción y su moralidad se ponen a prueba; sin embargo, éstos no forman parte del universo del discurso de lo femenino. La ausencia de la mujer frente a estos paradigmas está íntimamente ligada al silencio del posible pensamiento de la mujer en el discurso y a sus propias capacidades.²⁶

²⁶ Las actitudes de Platón frente a las mujeres y la moral han quedado reflejadas en muchos otros discursos de hombres. G. Martínez Sierra, *Feminismo*,

Inmediatamente después de esta narración, Platón menciona unos versos de Homero también relacionados con la justicia:

cual la fama de un rey intachable, que teme a los dioses, mantiene las buenas leyes, la negra tierra le produce trigo y cebada, los árboles se cargan de fruto, los rebaños se reproducen sin tregua y el mar le da peces.

(II, 363-b)

Platón cita a Homero criticando la opinión que los hombres de su época tenían de la justicia al considerar que los dioses debían pagar sus buenas obras y cuya voluntad podía comprarse.²⁷

femineidad, españolismo, Madrid, Renacimiento, 1917. Se dirigió a las mujeres del Ateneo con estas palabras:

Y además, los maridos buenos —creedlo— no son tantos; las mujeres callan, porque alleccionadas por la religión amparadora de toda autoridad constituida y regida por hombres, creen firmemente que la resignación es virtud; callan por miedo a la violencia del hombre. Callan por costumbre de sumisión; callan, en una palabra, porque en fuerza de siglos de esclavitud han llegado a tener alma de esclavas. Y ¿hemos de resignarnos, hombres libres, a poner el alma de nuestros hijos, hombres libres también, en manos de una maestra que ha de infundirles indefectiblemente la moral inmoral de la esclavitud? La tiranía deshonra al tirano, pero desmoraliza a la víctima y no hay que darle vueltas: mientras la costumbre no iguale en cultura y la ley en derechos a la mujer y al hombre no habrá hogar verdadero, no habrá verdadera educación de los hijos, porque la asociación conyugal será una tiranía. Nuestros hijos serán hijos de esclavas y tendrán en la sangre el germen desmoralizante de la esclavitud; habrán aprendido en el hogar el disimulo, la astucia rastrera, la mentira, la adulación, el poder de las rastreras lágrimas... los únicos medios del ignorante y del oprimido. El niño que ha oído decir a su madre: "Hijo, esto que no lo sepa tu padre" lleva la conciencia envenenada para toda la vida, y ¿cuál no lo ha oído en nuestra injusta civilización? (P. 105).

Se puede apreciar que el señor Martínez Sierra y el señor Platón tenían mucho en común; es un discurso muy similar pese a la distancia de siglos.

²⁷ Míguez señala en su introducción a Platón, *op. cit.*:

La crítica de Homero y de Hesíodo no es más que un caso concreto de la preocupación teológica de Jenófanes, que ve en aquellos poetas los heraldos de un mundo olímpico que Platón atacará con todo encono. Homero y Hesíodo —viene a decir el fragmento 11 de Jenófanes (Sexto, adv. math. IX,

Estos versos eran seguramente muy conocidos en la época de Platón; están extraídos de un contexto más amplio: forman parte de una respuesta que Ulises da a Penélope cuando ésta le pregunta:

Ante todo, mi huésped, respóndeme a esto: ¿Quién eres? ¿De qué gente? ¿Cuál es tu ciudad? ¿Quiénes fueron tus padres?

Contestando a su vez, dijo Ulises, el rico de ingenios:

Oh, mujer, no hay mortal en la tierra infinita que pueda censurarte: tu gloria ha llegado hasta el cielo anchuroso cual la fama de un rey intachable, que teme a los dioses y, rigiendo una gran multitud de esforzados vasallos, la justicia mantiene, y el negro terruño le rinde sus cebadas y trigos, y los árboles dóblanse al fruto y le nace sin tregua el ganado y el mar le da peces, gracias todo a su recto gobierno; y sus gentes prosperan. (*Odisea*, XIX, 104 y s.)

En esta ocasión Ulises se refiere a la *fidelidad* de Penélope, una característica de la mujer “ideal” (cap. I, apartados “El honor” y “La castidad”).

En la cita de Homero, el hecho de que Platón saque los versos de su contexto original implica que también quite de éstos la figura de Penélope, a quien Ulises le está cantando y elogiando su fama. Es cierto que no había que nombrar a las mujeres en la época de Platón; al parecer no era una buena costumbre.²⁸ Esta falta

193)— atribuyeron a los dioses todo cuanto hay de reprobable y vituperable en las acciones de los hombres, así el robar, el cometer adulterios y el engañarse unos a otros (p. 52).

²⁸ John J. Gould, “Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens”, *Journal of Hellenic Studies*, 1980, 38-59. Es interesante lo que Gould señala en este artículo sobre el hecho de nombrar o no mujeres:

The situation in legal contexts is even more striking. In the private speeches of Demosthenes twenty-seven women are actually named, speech *against Neaira*, and significantly ten of these are alleged to be hetairai: the remaining four are slaves. There are for comparison five hundred and nine male names spread over thirty-three speeches. Demosthenes’ own mother and sister though her refers to them repeatedly in the five speeches devoted to the tangled issues of his inheritance, are never named. Neither is the unfaithful

de referencia a nombres conocidos de mujeres, como el caso de la cita, tiene también un espacio en el discurso. *Frente a todos los nombres de los compañeros de Platón, la ausencia del nombre de alguna mujer en La República representa la ausencia de ellas y su silencio.*

wife at the center of Lysias' first speech, though the story of the marriage is told in considerable detail. This is not accidental: David Schaps has recently shown how systematic is the avoidance of women's names throughout the speeches of the Attic orators. The only exceptions are women of low status or none (prostitutes, slaves); women connected with one's opponent (a clear extension of the first category); and the dead (p. 45).

VIII. LA EDUCACIÓN

Para establecer su “ciudad ideal”, Platón considera importante referirse a la educación que deben recibir los jóvenes. Hace una revisión de lo que los jóvenes aprenden y cómo lo hacen y lo critica. Establece ciertas normas de comportamiento y valores que considera necesarios para la formación de los nuevos ciudadanos. Declara que hombres y mujeres son iguales y que, por tanto, deben recibir igual educación (V, 455-c y 456-d).

No obstante, como se ha visto, en esta igualdad existen diferencias, y éstas se llevan también al campo de la educación. Sus prescripciones sobre cómo se debe educar a los jóvenes se dirigen esencialmente a la educación de los varones.

A pesar de que el texto está escrito en un genérico neutro, de vez en cuando se evidencia que las enseñanzas están dirigidas a un varón, por las referencias a “la cortesana” (II, 373-a) o “el amante” (III, 402-e).

Para Platón, la virtud “innata” auxilia al individuo, pero la educación puede llevarlo a ser sabio.

—Pues bien —continué—, no debemos buscar el juez bueno y sabio en esa persona, sino en la anteriormente descrita. Pues la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la virtud innata llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo.

—Lo mismo opino —dijo.

—¿No tendrás, pues, que establecer en la ciudad, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos como aquellos de que hablábamos, que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma, pero, en cuanto a los demás, dejen morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos, o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible?

—Ciertamente —aprobó—, ésa es la mejor solución, tanto para los propios individuos como para la ciudad en general.

Los más viejos serán aptos para gobernar, y de entre ellos los mejores; pero los mejores serán aquellos que por su educación han sido capacitados para serlo y además su virtud se ha puesto a prueba. Todos ellos deberán entrar en esta vigilancia especial que el Estado asume (III, 412-b-e). Si es necesario, los gobernantes deben esconder la verdad y no dejársela escuchar a los niños que se están formando y cuyo carácter y temperamento todavía es moldeable (II, 378-d).

Es obligación de los gobernantes orientar a los poetas sobre los temas que pueden tratar y los que no en su poesía.

—Sí; eso es razonable —dijo—. Pero si ahora nos viniese alguien a preguntar también qué queremos decir y a qué clase de fábulas nos referimos, ¿cuáles les podríamos citar?

y yo contesté:

—¡Ay, Adimanto! No somos poetas tú ni yo en este momento, sino fundadores de una ciudad. Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas, con el fin de no permitir que se salga nunca de ellas.

(378-e y 379-a)

La educación así planteada por Platón es el control de las ideas que sobre los mitos existen. Sin embargo, mentir sobre los mitos significa ocultar la verdad. Pero para Platón esto no es tan importante como el hecho de que las pasiones humanas no pueden adjudicarse a los dioses. Se tendrá por el contrario que decir que las acciones de los dioses siempre fueron justas y buenas.

—Esta será, pues —dije—, la primera de las leyes referentes a los dioses y de las normas con arreglo a las cuales deberán relatar los narradores y componer los poetas: la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas.

(II, 380-c)

La vigilancia de la educación de los jóvenes es fundamental para el buen funcionamiento de la futura ciudad:

Para decirlo, pues, brevemente: los que cuidan de la ciudad han de esforzarse para que esto de la educación no se corrompa sin darse ellos cuenta, sino que en todo han de vigilarlo, de modo que no haya innovaciones contra lo prescrito, ni en la gimnasia ni en la música; antes bien, deben vigilar lo más y sentir miedo si alguno dice:

Los hombres gustan más de aquel canto que brota más nuevo de labios de los cantores.²⁹ No crean que el poeta habla, no ya de cantos nuevos, sino de un género nuevo de canto, y lo celebren. Porque ni hay que celebrar tal cosa ni hacer semejante suposición. Se ha de tener, en efecto, cuidado con el cambio e introducción de nueva especie de canto, en el convencimiento de que, con ello, todo se pone en peligro; porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo.

(IV, 424-b y c)

Platón atribuye una gran importancia a los modos musicales porque se relacionan no sólo con los contenidos de los poemas sino también con los afectos (400-b). En realidad, él analiza dos momentos, uno en el que todavía se repiten las viejas maneras educativas no deseables para la ciudad perfecta, porque afectan las mentes más tiernas, y un segundo momento, en el que se han cambiado estas enseñanzas por otras mejores, que se deben conservar evitando cambios que, por novedosos, no dejan de ser peligrosos.

Platón considera muy importante la educación para los griegos que formarán el cuerpo de los gobernantes y guardianes. Una de las características de La Política es precisamente considerar que la educación es un factor de perfección. A través de la educación, hombres y mujeres pueden ser virtuosos y desarrollar la sabiduría; por otra parte, es también una forma de ejercer poder sobre las ideas que se transmiten, por ejemplo en los mitos. Los gobernantes deben cambiar los contenidos negativos de los mitos. Una vez prescrito lo que es bueno, Platón dice "cuidado con las in-

²⁹ Homero, *Odisea*, verso 351, libro I, aunque hay alguna divergencia del texto tradicional: "...la gente celebra entre todos los cantos el postrero, el más nuevo que viene a halagar sus oídos".

novaciones". Para lograr una ciudad perfecta, con gobernantes sabios y guardianes virtuosos, es necesario cuidar todos los aspectos de la educación.

Si bien en términos generales Platón considera que la educación debe ser igual para hombres y mujeres, cuando se analizan los pasajes específicos donde habla de la educación, se encuentra que está hablando a los hombres en términos muy específicos.

ACTITUDES MASCULINAS Y FEMENINAS

Platón, en su afán de crear una sociedad distinta, establece ciertas normas y valores que deben cumplir los guardianes y las guardianas. Los tipos ideales de lo femenino y lo masculino se presentan como prescriptivos y deben moldearse con la educación.

Platón asume una actitud crítica frente a las historias de los dioses que su sociedad ha heredado. Considera que algunas de las enseñanzas que se desprenden de las obras de Homero y de Hesíodo son negativas para los hombres. A partir de estas historias empieza a prescribir el comportamiento de los hombres: sus reacciones, sus lágrimas, sus goces, la fuerza y virilidad que los debe caracterizar, y cómo esto debe contrastar con la "debilidad femenina" de las mujeres. Se opone rotundamente a que los hombres actúen como mujeres y muestren así sus debilidades. El comportamiento de las mujeres no es digno de ser imitado por los hombres. El de los hombres, en cambio, sí puede ser imitado por las mujeres. Esta es una de las asimetrías del discurso sexuado que encontramos en Platón sobre la educación. Por todo esto considera impropio que héroes y dioses de la *Iliada* y la *Odisea* lloren y se lamenten, juzgando que estas partes de los cantos de Homero deben quitarse:³⁰

³⁰ Platón está contra el afeminamiento (*La República*, III, 387-388), quiere al hombre fuerte y sin debilidades, ni lágrimas, ni bailes, ni demasiada delicadeza. Casi se puede decir que algunos aspectos de lo que hoy se considera sexismo, son promulgados por Platón: Victoria Sau, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1981, pp. 217-219:

Sexismo: conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordina-

—¿Tacharemos también los gemidos y sollozos en boca de hombres bien reputados?

—Será inevitable —dijo— después de lo que hemos hecho con lo anterior.

—Considera ahora —seguí— si los vamos a suprimir con razón o no. Admitimos que un hombre de pro no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del cual sea compañero.

ción y explotación al sexo dominado: el femenino. El sexismo abarca todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas, de modo que es imposible hacer una relación no exhaustiva sino ni tan siquiera aproximada de sus formas de expresión y puntos de incidencia, de modo que los que se citan a continuación deben tomarse sólo como ejemplos o referencias. En palabras del sociólogo Martín Sagraera, “ni el esclavo ni la mujer hubieran podido ser mantenidos, siquiera sea por la fuerza, en el estado abyecto en que fueron sumidos si no hubieran sido convencidos poco a poco de su inferioridad. Y esta falta de conciencia de clase hizo que fueran ellos mismos los peores enemigos de su propia regeneración” (*El mito de la maternidad en...*).

Eva Figes relaciona sexismo con “nazismo”, y dice: “En la historia de la filsofía alemana del siglo XIX se da una relación indudable entre antisemitismo y antifeminismo, en el sentido de hostilidad hacia la mujer e hincapié en su inferioridad general. (...) La nación que más tarde dedicaría tantos esfuerzos científicos a medir calaveras de judíos asesinados estaba ya especializándose en ensayos de la comprobación de que la mujer tenía el cráneo y el cerebro más pequeños” (*Actitudes patriarcales*).

Kate Millet encuentra analogías entre racismo y sexismo. Dice: “Tradicionalmente el macho blanco tiene por costumbre conceder a la hembra de su misma raza —que, en potencia, es su mujer— un estatus superior al del macho de color. Sin embargo, al empezar a desenmascararse y corroerse la ideología racista, se está debilitando asimismo la antigua actitud de protección hacia la mujer (blanca). La necesidad de mantener la supremacía masculina podría incluso anteponerse a la de mantener la supremacía blanca; tal vez el sexismo sea, en nuestra sociedad, un mal más endémico que el racismo” (*Política sexual*).

S. Firestone cree que el desequilibrio sexual del poder (sexismo) tiene bases biológicas, pero, dice, “esto no garantiza que una vez desaparecida la base biológica de su opresión, mujeres y niños alcancen su liberación. Al contrario, las nuevas técnicas —especialmente el control de la fertilidad— pueden convertirse en un arma hostil, utilizada para reforzar este arraigado sistema de explotación” (*La dialéctica del sexo*).

La represión de la sexualidad femenina y la división del trabajo por sexos son las dos primeras manifestaciones del sexismo.

En una construcción psicoanalítica de la feminidad basada en Freud nos encontramos con una sexualidad de la mujer sometida a la del varón, de modo

—En efecto, así lo admitimos.

—No podrá, pues, lamentarse por él como si le hubiese sucedido algo terrible.

—Claro que no.

—Ahora bien, afirmamos igualmente que un hombre así es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y que se

que incluso la descripción e interpretación de los órganos sexuales femeninos se hace con referencia, y sólo con referencia, al falo. Tanto es así que la preeminencia a que el falo mismo se ha “condenado” no permite nunca que se exprese lo reprimido (la sexualidad femenina), lo cual hace decir al psicoanalista Kurnisky que “Vista así, la emancipación de la mujer es la expresión inmediata de la emancipación del género humano” (*La estructura libidinal del dinero*).

La división del trabajo por sexos en trabajo doméstico femenino y natural y trabajo extrahogareño masculino social tiene orígenes biológicos, como ya observó Marx, basados en la función de cada sexo en el acto de la procreación. Pero el esquema de este acto es llevado luego al plano social, de modo que el trabajo femenino pueda ser sucesivamente connotado a funciones eternamente naturales y estáticas, y el masculino a funciones sociales y móviles. El capitalismo mantiene, después de haberla hecho suya, la división sexual y sexista del trabajo, no sólo manteniendo los dos grandes bloques: producción de uso (gratis) y producción de consumo (remunerado), sino que manipula el trabajo remunerado femenino de tal manera que lo utiliza sólo cuando le conviene, vuelve a las mujeres a casa cuando no las necesita, mantiene carreras, cargos y profesiones clasificados como “masculinas” y “femeninas”, distingue entre salarios de hombres y de mujeres, fomenta la doble jornada de la mujer que trabaja, y se apropia, como en los peores viejos tiempos, del producto primero de la mujer: el hijo/a.

La división de la educación por sexos, que ha sido una constante hasta nuestros días, y que ha ido desde enseñar a las niñas a coser y rezar únicamente, mientras a los niños se les enseñaban las letras y los números, hasta la prohibición de ingresar en la universidad, relativamente reciente por cierto, la cantidad de atentados sexistas intermedios es innumerable. Desde la asimilación de la mujer a la naturaleza como algo que está justificado que hay que dominar, hasta la predicación casi morbosa por repetitiva de su inferioridad mental y/o intelectual.

El lenguaje es un buen ejemplo del sexismo cultural vigente. Los epítetos, los refranes, los proverbios, los chistes, las blasfemias, las injurias, son un catálogo todavía poco estudiado pero que salta a la vista —y al oído— como un clamor que incluso aturde de tanta agresividad. (Véase joder y zorra.) El mundo se define en masculino, y el hombre se atribuye la representación de la humanidad entera.

distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás.

—Es cierto —dijo.

—Por tanto, para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo,³¹ un hermano, una fortuna o cualquier otra cosa semejante.

—Menos que para nadie, en efecto.

—Y también será quien menos se lamenta, y quien más fácilmente se resigna cuando le ocurra una desgracia semejante.

—Desde luego.

—Por consiguiente, haremos bien en suprimir las lamentaciones de los hombres famosos y atribuirselas a las mujeres —y no a las de mayor dignidad— o a los hombres más viles, con el fin de que les repugne la imitación de tales gentes a aquellos que decimos educar para la custodia del país.

(III, 387-d y e, 388-a)

En el campo de la salud física y mental el sexismo se manifiesta reproduciendo constantemente los estereotipos y las funciones que inferiorizan a la mujer, e insistiendo en los mitos de la menopausia, la maternidad, el ángel del hogar, la perfecta ama de casa.

Sexismo en las artes y en las ciencias en doble sentido: para impedir el acceso de las mujeres a dichos campos de actividad, y para la ocultación perseverante a lo largo de los tiempos de aquello que las mujeres, a pesar de todo, han logrado realizar.

Bibliografía: Beauvoir, S. de: *El pensament polític de la dreta*; Beauvoir, S. de: *La opresión de las mujeres*; Castilla del Pino, C.: *La alienación de la mujer*; Durán, A.: *Dominación, sexo y cambio social*; Falcon, L.: *En el infierno*; Fallacci, O.: *El sexo inútil*; Firestone, S.: *La dialéctica del sexo*; Foreman, A.: *La feminidad como alienación: marxismo y psicoanálisis*; García Meseguer, A.: *Lenguaje y discriminación sexual*; Gil de Oto, M.: *Mujeres en camisa*; Godelier, M.: *Los orígenes de la dominación masculina*; Laffitte, M. a R.: *La guerra secreta de los sexos*; Larcher, L. M.: *Las mujeres juzgadas por las malas lenguas*; Sexisme, Le: *...Ordinaire*; Lonzi, C.: *Escuchamos sobre Hegel*; Ludovici, A.: *Lysistrata*; Michel, A. y otras: *Femmes, sexisme et sociétés*; Mill, J. S. y Taylor, J.: *Ensayos sobre la igualdad sexual*; Millet, K.: *Política sexual*; Moebius, P. J.: *La inferioridad mental de la mujer, locura y feminismo*; Schopenhauer: *El amor, las mujeres y la muerte*; Solanas, V.: *Scum; Viejo Topo, El: El dossier "¿El macho en crisis?"*; Visscher, P.: *Attitudes antifeministes et milieux intellectuels*; Weinger, O.: *Sexo y carácter*; Zilboorg: *Masculino-femenino*.

³¹ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 4: "Pericles se comportó muy valientemente al recibir la noticia de la muerte de sus dos hijos" (Plutarco, Cons. Apol. 118 e-f).

Cuando Platón se refiere a las lágrimas y las considera impropias de los hombres y propias de las mujeres —y no de todas—, de alguna manera considera las lágrimas sinónimo de debilidad.

La versión revisada de Patricio Azcárate³² dice:

—Quitemos igualmente estas lamentaciones y quejas, que se ponen en boca de los hombres grandes.

—Es una consecuencia necesaria de lo que acabamos de decir.

—Veamos antes si la razón autoriza o no esta supresión. ¿No es cierto que el sabio no mirará como un mal la muerte de otro sabio, su amigo?

—Es cierto.

—¿Que no llorará por consiguiente por él, como si le hubiere sucedido una desgracia?

—No.

—Digamos igualmente que el sabio se basta a sí mismo, y que tiene sobre los demás hombres la ventaja de no necesitar de nadie para ser dichoso.

—Nada más cierto.

—¿Luego no será para él una desgracia perder un hijo, un hermano, riquezas, o cualquier otro bien de esta naturaleza?

—Cuando esto le suceda, no se lamentará, sino que lo soportará con toda la paciencia posible.

—Sin duda.

—Luego con razón suprimimos en los hombres ilustres las lágrimas y los gemidos, y los reservamos a las mujeres, y aún a las más débiles entre ellas, así como a los hombres de carácter afeminado; puesto que queremos que los que destinamos para guardar nuestro Estado se avergüencen de semejantes debilidades.

Las lágrimas como reflejo del carácter toman un protagonismo inusitado en Platón. Está buscando modelos perfectos para imitar y lo que encuentra en Homero son situaciones humanas que muestran los sentimientos atribuidas a dioses y héroes. El filósofo no quiere esto y en este pasaje se observan sus propias contradicciones cuando dice: “las lágrimas deberían atribuírselas a las mujeres”; inmediatamente después rectifica: “no a las de mayor

³² Platón, *La República o el Estado*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1981 (versión nuevamente revisada de Patricio Azcárate. Introducción de Carlos García Gual).

dignidad”, y añade que las lágrimas corresponden a “los hombres más viles”. Las actitudes de los hombres deben diferenciarse de las femeninas en que, mientras a las mujeres puede estarles permitido expresar sus sentimientos, aquéllos no pueden hacerlo ni siquiera en los momentos más difíciles. Las lágrimas y los lamentos tienen connotaciones negativas para el hombre ideal de Platón, por eso son censuradas por él, para quien la expresión de los sentimientos es una debilidad que niega lo que el varón debe representar como sabio. La sabiduría y la debilidad no son afines.

Por todo ello, el filósofo se lamenta del modo en el que aparecen los héroes y los dioses en la *Iliada*. Aquiles, el héroe poderoso, manifiesta su pesar por la muerte de su amigo tirándose polvo negruzco en la cabeza (388-b); Príamo se revuelca en estiércol por el dolor de haber perdido a su hijo, Héctor. Aún menos ejemplar es la conducta de los dioses:

—Pero mucho más encarecidamente todavía le suplicaremos que no represente a los dioses gimiendo y diciendo:

“¡Ay de mí, desdichada! ¡Ay de mí, triste madre de un héroe!” (Palabras que utiliza Tetis para llorar la muerte de su hijo Aquiles).

Y si no respeta a los dioses, al menos que no tenga la osadía de atribuir *al más grande de ellos* un lenguaje tan indigno como éste:

“¡Ay, ay! Veo con mis ojos a un varón amado perseguido en torno a la ciudad, y mi corazón se aflige”.³³

o bien:

¡Ay, ay de mí, que está escrito que Sarpedón, el más querido de los hombres perezca a manos de Patroclo Meneciada! Porque, querido

³³ Los traductores de Platón advierten que el verso no es exactamente citado por Platón, sin embargo es interesante ver en las versiones castellanas las diferentes aproximaciones al tema:

En la de Alsina/Gutiérrez, *op. cit.*, Zeus dice:

¡Ay de mí que la parca ha dispuesto la muerte de mi hijo Sarpedón, el mortal más amado, y lo mata Patroclo!

(XVI, 433-4)

y en la de Luis Segalá Estalella, Zeus dice:

¡Ay de mí! El hado dispone que Sarpedón, a quien amo sobre todos los hombres, sea muerto por Patroclo.

(XVI, 433-4)

Adimanto, si nuestros jóvenes oyesen en serio tales manifestaciones, en lugar de tomarlas a broma como cosas indignas, sería difícil que ninguno las considerase impropias de sí mismo, hombre al fin y al cabo, o que se reportara si le venía la idea de decir o hacer algo semejante; al contrario, ante el más pequeño contratiempo se entregaría a largos trenos y lamentaciones, sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza.

(III, 388-d)

Estas formas de actuar que aparecen en Homero, Agamenón llorando (*Iliada*, IX), Ulises “vertiendo copiosísimas lágrimas” (*Odissea*, VIII), y el mismo Aquiles llorando y siendo consolado por su madre (*Iliada*, I) son formas indeseables para los hombres que formarán la “sociedad perfecta” del filósofo.

Estas no son formas del tipo masculino ideal. Las lágrimas son debilidad; en las mujeres, y no en todas, son aceptables, pero no en los hombres.³⁴

Por otra parte, Platón señala que los hombres tampoco deben reírse. Y refiriéndose a las obras que se pueden aceptar como buenas para la educación de los niños, dice:

³⁴ Estas cualidades de lo masculino que Platón enaltece han permanecido en todo el Mediterráneo a la par que muchas otras ideas referentes a este discurso sexuado. Entre los trabajos importantes en este terreno es necesario recordar el de J. G. Peristiany, “Honor y vergüenza en una aldea chipriota de montaña”, en *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968 (con un prefacio de Julio Caro Baroja) (traducido por J. M. García de la Mora. Título original: *Honor and Shame. The Values of Mediterranean Society*). Es interesante porque habla también de las características que están supuestamente en la naturaleza de los hombres y las mujeres en esta área de influencia griega. El trabajo de investigación fue hecho en 1954.

c) *Philotimo* está implicado en dos contextos básicos. En el primero la naturaleza de la relación y el contexto social de la situación son de escasa importancia. En el segundo es la situación misma la que determina si el honor está en juego.

La primera categoría se refiere a características ligadas al sexo. En el hombre, hombría/aserción de masculinidad; en la mujer inmodesta, traicionan a su naturaleza. Es decir, deshonran no una determinada categoría ni un tipo particular de relación, sino las características adscritas a su sexo. Hacen traición a su *physis*, a su naturaleza. Uso el término “naturaleza” en su sentido más literal. Los grecocipriotas, para describir una acción característicamente

—Pero tampoco tienen que ser gente dada a la risa. Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste una reacción también violenta.³⁵

—Tal creo yo —dijo.

—No será admitida, por tanto, ninguna obra en que aparezcan personas de calidad dominadas por la risa; y menos todavía si son diosas.

—Mucho menos —dijo.

—No aceptaremos, pues, palabras de Homero como éstas acerca de los dioses: “Y una risa inextinguible nació entre los dioses bienaventurados cuando vieron cómo iba y venía Hefesto por la sala”.

(II, 388-e y 389-a)

La censura que el filósofo planea para Homero no es absoluta; es su selección de lo que debe y no debe ser un hombre lo que permite observar las actitudes masculinas y, por ausencia, las femeninas que presupone correctas. Algunos pasajes de Homero deben ser aceptados como ejemplares para la formación de los jóvenes guardianes:

—Diremos, pues, creo yo, que están bien los pasajes como el de Homero en que dice Diómedes: “Siéntate en silencio, amigo, y obedece mis órdenes”,³⁶ y lo que sigue: “...marchaban los aqueos respirando coraje, callados por temor a sus jefes”,³⁷ y todos los demás semejantes a éstos.

(III, 389-e)

masculina o femenina, dicen: “Está en la *physis* del hombre (o de la mujer), es *physico* en el hombre (o en la mujer) obrar de esa manera”. Aquí la valoración de una acción o su efecto utiliza como norma no el carácter de la persona o de la relación en que ésta está inserta, sino los ideales de masculinidad y femineidad.

³⁵ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, p. 7: “*Il.* I, 599-600. Los antiguos tenían por indecorosa la risa inmoderada. Cf. Isócr. *Deimon.* 15, Plat. *Leyes*, 732 c., 935 b, Epicteto *Enquir.* 33.4; Diógenes Lercio, III, 26, cuenta que Platón jamás reía con exceso”.

³⁶ Homero, *Odisea*, XVIII, 383-384.

³⁷ Homero, *Iliada*, IV, 412, Diómedes habla a Esténelo. Véanse también los capítulos I y III de este trabajo.

El ánimo crítico con que Platón lee a Homero tiene su origen en la consideración de lo que se puede o no enseñar a los jóvenes para crear una mentalidad bien orientada hacia ciertos principios que él estipula como positivos.

Sin embargo, existen en estos mismos cantos de Homero, en la *Iliada*, escenas representativas de la guerra, por ejemplo: “la cabeza colgándole de un hilo de piel...” (X, 454 y s.), o “...el cerebro fluyendo ensangrentado a través de la herida” (XVII, 298 y s.), no criticadas por Platón al parecer por no contradecir ningún aspecto que él considere digno, ni siquiera la contradicción estética, si se quiere. Por todo esto, contrasta encontrar en el discurso sexuado de Platón que la violencia en los himnos homéricos no es objeto de mención y las lágrimas sí. Primordialmente analiza los sentimientos que Homero atribuye a los dioses y de qué forma éstos pueden influir en los jóvenes. ¿Qué sentimientos puede producir el espectáculo de un Zeus alterado por el deseo amoroso?

Asimismo, Platón se propone descubrir las imágenes de los héroes y dioses masculinos en las obras de Homero y Hesíodo. En la escena de seducción a la que él hace referencia (*Iliada*, XIV) no se detiene a comentar, a pesar de que el texto de Homero le da mucha importancia dado el espacio que le dedica al hecho, la forma en que se representa a la diosa Hera. No critica o comenta los aspectos de premeditación, alevosía y falsedad que Hera utiliza para seducir a Zeus. Lo que molesta a Platón son los deseos incontrolados de Zeus (III, 390-c y d).

Con su crítica al tratamiento que Homero da a Aquiles considera inaceptable que éste muestre contradicciones, pasiones, desobediencias, dolor, amor, etcétera.

—Y tan sólo por respeto a Homero —continuó— me abstengo de afirmar que es hasta una impiedad el hablar así de Aquiles, e igualmente el creer a quien lo cuente; lo mismo que cuando dice a Apolo: “Me engañaste, flechero, el más funesto de los dioses todos. Pero ciertamente que me vengaría de ti si tuviera fuerzas para ello” (*Iliada*, XXII, 15-20).

Y en cuanto a su resistencia a obedecer al río, contra el cual, siendo éste un dios, está dispuesto a pelear (*Iliada*, XXI, 130-2, 212-26, 233 y s.), o sus palabras respecto a sus cabellos, consagrados ya al otro río, el Esperqueo, de los que dice “Voy a ofrecer mi cabellera,

para que se la lleve, al héroe Patroclo”, que es un cadáver (*Iliada*, XXIII, 140-51), no es de creer que haya dicho ni hecho tales cosas. Tampoco consideramos cierto todo eso que se cuenta del arrastre de Héctor en torno al monumento de Patroclo (*Iliada*, XXIV, 14 y s.) o de la matanza de prisioneros sobre la pira (*Iliada*, XXIII, 175 y s.); ni permitiremos que crean los nuestros que Aquiles, hijo de una diosa y de Peleo, hombre éste el más sensato y descendiente en tercer grado de Zeus; Aquiles, educado por el sapientísimo Quirón, era hombre de tan perturbado espíritu que reunía en él dos afecciones tan contradictorias entre sí como una vil avaricia y un soberbio desprecio de dioses y hombres.

(III, 391-b y c)

Hay un cambio sustancial en lo que pueden ser los arquetipos de Homero y los de Platón. En Homero se ensalzan el arrojo, la valentía, y se denigra la cobardía, por ser una debilidad de los hombres en el campo de batalla. Sin embargo, Homero permite que sus héroes y dioses expresen sus sentimientos y lloren y se indignen gritando, etc., y no por hacer esto son viles o menos valientes. En Platón cambian los símbolos y los parámetros para expresar los sentimientos. El pensamiento y la razón deben estar fuera de cualquier expresión de este tipo, por lo cual las lágrimas son indeseables, como cualquier otra expresión de dolor.

A Platón le preocupa que se diga que Teseo, hijo de Poseidón, ayudó al primer rapto de Helena. No menciona la situación explícita o implícita, en todas las obras que narran el rapto, de la Helena seductora, tonta, malvada y, en fin, causante de la guerra, que podría representar un mal ejemplo para cualquier mujer.³⁸ Lo que le preocupa es crear un tipo ideal de héroe no contradictorio. Uno que no presente las debilidades humanas.

³⁸ Eurípides, *Las Troyanas*, Madrid, Biblioteca Edfaf, 1983. Prólogo de Carlos García Gual, traducción de José Alemany y Bolufer. García Gual dice:

Eurípides intenta representar en esta tragedia uno de los episodios más terribles que siguieron a la toma de Ilión por los griegos, y con dicho objeto acumula varios incidentes trágicos casi todos de su invención. Supone que los vencedores, que aguardan vientos favorables para soltar sus naves, se reparten las esclavas, reservándose los más famosos capitanes las más distinguidas, ya para su servicio, como sucede a Hécuba respecto de Ulises, ya para sus

Pues no creamos todo eso —seguí—, ni dejemos que se diga que Teseo, hijo de Poseidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, emprendieron tan tremendos secuestros, ni que cualquier otro héroe o hijo de Zeus ha osado jamás cometer atroces y sacrílegos delitos como los que ahora les achacan calumniosamente. Al contrario, obliguemos a los poetas a decir que semejantes hazañas no son obra de los héroes, o bien que éstos no son hijos de los dioses, pero que no sostengan ambas cosas ni intenten persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo y de que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres. Porque, como hace un rato decíamos...

(II, 378-b y 380-c)

placeres, como acontece a Casandra y Andrómaca respecto de Agamenón y Neoptólemo. No contentos con esto, sacrifican a Polixena, hija de Hécuba y de Príamo, a los desmanes de Aquiles, y precipitan a Astianacte, nieto de aquellos reyes, desde las altas torres de Troya, temerosos de dejar con vida este tierno retoño del linaje de Príamo, que más adelante podría reedificar su ciudad, a la que incendian también en presencia de la mísera viuda, antes reina y ahora esclava.

La escena más dramática es cuando Menelao ha entrado a Troya y busca a su esposa. Hécuba le dice que lo mejor que puede hacer es matarla por ser ella culpable de todos los males, y Helena se defiende haciendo un recuento de sus males (pp. 281-282):

HÉCUBA

¡Oh Júpiter!, tú que llevas a la tierra y que en ella moras, quienquiera que seas, impenetrable a nuestro entendimiento, ya una ley de la naturaleza, ya una invención de los mortales, yo te venero: por oculta senda riges con justicia los negocios humanos.

MENELAO

¿Qué hay? ¡Cómo diriges a los dioses nuevas preces!

HÉCUBA

Te alabaré, Menelao, si matas a tu esposa. Pero cuida al verla de que el amor no te ciegue, que deslumbra los ojos de los mortales, derriba las ciudades e incendia los palacios. ¡Tales son sus atractivos! Yo la conozco bien, y tú y los que sufrieron tantas desdichas deben también conocerla.

HELENA

(A quien sacan a la fuerza de la tienda) Exordio es éste, ¡oh Menelao!, que infunde pavor; a la fuerza me arrastran tus siervos fuera de esta tienda. Pero, aunque casi segura de que me aborreces, quiero, no obstante, preguntarte qué habéis decretado tú y los griegos acerca de mi vida.

MENELAO

No te has expuesto a los azares de un juicio; todo el ejército, que te odia, te pone en mis manos para que yo te la quite.

Tales manifestaciones son falsas e impías, pues a mi parecer quedó demostrada la imposibilidad de que nada malo provenga de los dioses.

(III, 391-d)

Platón se empeña en ver librados a los dioses de vicios y pasiones, así como de un mal comportamiento que tendría efectos negativos en los jóvenes.

HELENA

¿Puedo yo responderte que, si muero, será injustamente?

MENELAO

No vengo a disputar contigo, sino a matarte.

HÉCUBA

Óyela, Menelao, para que no muera sin defensa, y nosotras, si lo permites, le replicaremos: tú ignoras las faltas que cometió en Troya, y todas juntas serán bastantes para perderla y condenarla a muerte sin demora.

MENELAO

Sería menester para acceder a vuestros ruegos que hubiera tiempo para ello; pero si quiere hablar que hable. Sepa, sin embargo, que a tu intercesión lo debe, no a sus méritos.

HELENA

Acaso, ya me des o no la razón, no me contestarás, mirándome como a tu enemiga; mas yo, segura de que al disputar conmigo me has de reconvenir, responderé anticipadamente a tu acusación, oponiendo mis cargos a los tuyos. En primer lugar, ésta es madre de Paris, autor de nuestros males; después me perdió el viejo Príamo, y también a Troya, no matando al niño que anunciaba la triste antorcha [Hécuba, cuando llevaba a Paris en sus entrañas, soñó que daba a luz una antorcha encendida que devoraba su palacio], llamado luego Alejandro. Recuerda, además, que fue juez en la contienda de las tres diosas, y que Palas prometió a Paris el imperio de la Frigia y la destrucción de la Grecia; Juno, que reinaría en el Asia y en los confines de la Europa si salía vencedora; y Venus, ponderando maravillosamente mi hermosura, que sería suya si daba a ella la palma de la hermosura, no a las otras diosas. Reflexiona ahora en las consecuencias de este juicio: venció la deidad de Chipre, y mis nupcias con Paris fueron útiles a la Grecia, libre de bárbaros y de su tiranía desde que triunfó uno de ellos en el campo de batalla. Y lo que contribuyó a la dicha de la Grecia fue fatal para mí: me perdió mi belleza y me acusan de infame, cuando debía ceñir mis sienes una corona. Pero dirás que ni siquiera he aludido a mi huida de tu palacio. Vino mi mal genio protegido por deidad no despreciable, ya le quieras llamar Alejandro, ya Paris, al cual tú, ioh, el más descuidado de los hombres!, dejaste conmigo en tu palacio mientras navegabas de Esparta a Creta. Veamos, pues; esta pregunta me hago, no a ti...: ¿en qué pensaba yo cuando desde mi palacio seguí a tu huésped, faltando a mi

Para el discurso de lo femenino, es conveniente analizar la selección que Platón hace de los pasajes de Homero para loarlos o criticarlos. En ningún momento menciona a Circe, a Calipso ni a la misma Atenea; tampoco se refiere a Arete ni a Nausica. Es significativo que, cuando habla de Tetis, cita el párrafo en que ella hace referencia a su maternidad.

En resumen, Platón no quiere que estos mitos se enseñen a la juventud por considerarlos un mal ejemplo. Hay en él un interés por presentar un tipo ideal masculino, positivo, tanto en los dioses como en los héroes, para que los hombres, que serán los guardianes de la ciudad, aprendan a imitarlos.³⁹ No está presente el tipo ideal femenino, ni en su malignidad ni en su dignidad. Las mujeres guardianas deberán ser fuertes como los hombres. Hay, en toda la presentación de la igualdad de la mujer con el hombre, una marcada dirección a que la mujer haga lo que el hombre, es decir:

patria y a mi honra? Insulta a la misma Venus, y serás más poderoso que Júpiter, el cual, superior a los demás dioses, es su esclavo. Así, ¿no debes perdonármelo? Me acusarás quizá especiosamente porque, después de muerto Alejandro y de descender al seno oscuro de la tierra, hubiera yo debido, no ligándome a mi lecho ninguna ley divina, dejar estos palacios y encaminarme a Argos. En efecto, intenté hacerlo; testigos son los centinelas de las torres y los espías de los muros, que muchas veces me sorprendieron en las fortificaciones descolgándome con cuerdas. A la fuerza se casó conmigo Deifobo, mi nuevo esposo, oponiéndose los frigios. ¿Cómo, pues, ¡oh Menelao!, moriré justamente, y sobre todo por tu mano, cuando se casó conmigo contra mi voluntad, ya que esta belleza mía, en vez de darme la palma de la victoria, me ha condenado a dura esclavitud? Ahora, si quieres vencer a los dioses, tu propósito es insensato.

³⁹ Platón, *op. cit.*, Introducción de José Antonio Migúez, pp. 13-14:

Las deidades míticas de la antigua poesía estaban maculadas por todas las formas de la flaqueza humana, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates. Así pues, al proponer Platón en *La República* ciertos *Típoi peri qeologías* (ciertos esbozos de teología) brotó la creación de la nueva palabra en conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. Tanto en *La República* cuanto en las *Leyes* se presenta la filosofía de Platón, en su más alto nivel, como teología en este sentido. Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, neopitagórica y neoplatónica.

el tipo viril de hombre guardián deberá ser imitado por sus mujeres.

PAPELES SEXUALES

Para Platón, una forma del aprendizaje es a través de la imitación. Los jóvenes que escuchan las historias que cuentan los poetas se identifican con los personajes que aparecen en ellas y los imitan. Por eso es necesario buscar modelos dignos:

Pero si han de imitar que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?

(III, 395-c)

Platón analiza el estilo de Homero y manifiesta que éste cae en un error al ocultarse tras los personajes a los que hace hablar.

—Ahora bien, el asimilarse uno mismo a otro en habla o aspecto ¿no es imitar a aquél al cual se asimila uno?

—¿Qué otra cosa va a ser?

—Por consiguiente, en un caso como éste, tanto el poeta de que hablamos como los demás desarrollan su narración por medio de la imitación.

—En efecto.

—En cambio, si el poeta no se ocultase detrás de nadie, toda su obra poética y narrativa se desarrollaría sin ayuda de la imitación. Para que no me digas que esto tampoco lo entiendes, voy a explicarte cómo puede ser así. Si Homero, después de haber dicho que llegó Crises, llevando consigo el rescate de su hija, en calidad de suplicante de los aqueos, y en particular de los reyes, continuase hablando como tal Homero, no como si se hubiese transformado en Crises, te darás perfecta cuenta de que en tal caso no habría imitación, sino narración

simple expresada aproximadamente en estos términos —hablaré en prosa pues no soy poeta—: “Llegó el sacerdote e hizo votos para que los dioses concedieran a los griegos el regresar indemnes después de haber tomado Troya, y rogó también que, en consideración al dios, le devolvieran su hija a cambio del rescate. Ante estas palabras, los demás asintieron respetuosamente, pero Agamenón se enfureció y le ordenó que se marchase enseguida para no volver más, no fuera que no le sirviesen de nada el cetro y las ínfulas del dios. Dijo que, antes de que le fuese devuelta su hija, envejecería ésta en Argos acompañada del propio Agamenón. Mandóle, en fin, que se retirase sin provocarle, si quería volver sano y salvo a su casa. El anciano sintió temor al oírle y marchó en silencio; pero una vez lejos del campamento dirigió una larga súplica a Apolo invocándole por todos sus apelativos divinos, y le rogó que, si alguna vez le había sido agradable con fundaciones de templos o sacrificios de víctimas en honor del dios, lo recordase ahora, y a cambio de ello pagasen los aqueos sus lágrimas con dardos divinos”. He aquí, amigo mío —terminó— cómo se desarrolla una narración simple, no imitativa.

(III, 393-c, d, e y 394-a)

En este ejemplo de Platón no se pueden pasar por alto las lágrimas de Crises. Cómo es posible que Platón, que las ha rechazado como impropias, ahora las mantenga en la reinterpretación de una escena de Homero. Lo único que se puede inferir es que Crises, al ser viejo, es débil, y Platón acepta esta debilidad. Por otra parte, este ejemplo de una narración no imitativa que, según el propio Platón, tiene una finalidad moral, suscita algunas preguntas sobre la educación. ¿Son los modelos dignos de imitar para Platón exclusivamente masculinos? ¿Qué sucede con los demás contenidos de la narración? ¿Por qué no cuestiona el cautiverio de la hija de Crises? ¿Por qué no se ve como un modelo indigno el hecho de que un hombre tenga que pagar un rescate por su hija? ¿Es Criseida un objeto de intercambio o una mujer que las jóvenes guardianas deben aceptar como modelo en su educación?

Sin duda, para Platón los modelos dignos de imitación son aquellos asociados al hombre superior. Su conciencia está pendiente de este modelo de virtud, ya descrito, que significa sobre todo un autocontrol del temperamento. Otros aspectos de la narración no importan para él. Obviamente, no se intenta juzgar los intereses

de Platón, ni sus opciones y puntos de vista, sino más bien señalar el camino de la “verdad” que sigue en su discurso sexuado y la forma en que lo va estableciendo, a la vez que apuntar hacia los que no tomó, hacia esa parte negada del discurso, que en cierta forma corresponde a lo femenino. Ciertamente Platón no se ocupa de los modelos femeninos que deberían imitar las mujeres. Pese a que exista o no conciencia de este hecho, en la mente del filósofo, y en su discurso “verdadero”, la pasividad de la mujer cautiva, descrita en la escena, también es un modelo; sin embargo, Platón no llega a calificarlo como digno o como indigno.

Platón se refiere al estilo y al contenido cuando tocan a los dioses y a los héroes e incluso a los hombres, pero no cuando afectan a la mujer, cuando se la considera un objeto de intercambio o un botín de guerra. Este modelo no se cuestiona; indica la situación de lo femenino en el discurso, que no varía.

Esta es la forma en que está construida, efectivamente, la sociedad desde la que habla Platón. No se pone en duda eso: sólo se intenta, dentro de la racionalidad de la época, presentar una alternativa: la de la “sociedad perfecta”. Es entonces cuando toca el tema de la igualdad y el de la educación como vía para lograrla, y cuando se manifiestan con mayor claridad los contenidos que adquiere su discurso.

Después de analizar la poesía y la tragedia (394-b), llega a la conclusión de que éstas permanezcan tal cual; no son convenientes para la educación de los guardianes.

—Pues lo que yo quería decir era precisamente que resultaba necesario llegar a un acuerdo acerca de si dejaremos que los poetas nos hagan las narraciones imitando, o bien les impondremos que imiten unas veces sí pero otras no —y en ese caso cuándo deberán o no hacerlo—, o, en fin, les prohibiremos en absoluto que imiten.

(394-d)

Luego se pregunta: “¿Deben ser imitadores nuestros guardianes?”. Por supuesto que no deben ser imitadores, pero, sobre todo, no deben imitar a las mujeres:

—Luego no permitiremos —seguí— que aquellos por quienes decimos interesarnos y que aspiramos a que sean hombres de bien imiten,

siendo varones, a mujeres jóvenes o viejas que insultan a sus maridos o, ensoberbecidas, desafían a los dioses, engraidas en su felicidad, o bien caen en el infortunio y se entregan a llantos y lamentaciones. Y mucho menos todavía les permitiremos que imiten a enfermas, enamoradas o parturientas.⁴⁰

(III, 395-d)

No lo menciona directamente, pero aquí hay una crítica velada a Aristófanes, quien también se burló de Platón en algunas de sus obras.⁴¹ En el discurso de lo femenino que se aprecia en este pasaje, queda claro que imitar a una mujer es para un varón algo poco deseable, según Platón. Sin embargo, las mujeres no tienen prohibido imitar a los hombres: todo lo contrario, como se verá en este capítulo. La educación igualitaria consiste en que la mujer haga lo que hace el hombre.

Una forma de aprendizaje de los niños es el juego. Por eso considera importante Platón que éstos se sujeten a normas. No hay duda de que habla desde sus perspectivas para educar “varones justos”.

—¿Así, pues, como ya al comienzo decíamos, a los niños se les ha de procurar desde el primer momento un juego más sujeto a normas, en la convicción de que, si ni el juego ni los niños se atienen a éstas, es imposible que, al crecer, se hagan varones justos y de provecho?

—¿Cómo no? —dijo.

—Y cuando los niños, comenzando a jugar como es debido, reciben la buena norma por medio de la música aquella, al contrario de lo que ocurre con los otros, los seguirá a todas partes y los hará

⁴⁰ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 20:

Escenas de mujeres insultando a sus esposos debían de ser frecuentes en las comedias; en la *Niobe* de Esquilo, la protagonista es castigada por haber osado rivalizar, en punto a fecundidad, con la diosa Leto; Eurípides tuvo el atrevimiento de presentar en escena el nacimiento de Télefo, hijo de Auge.

⁴¹ Más que burlarse de Platón, Aristófanes se rió de Sócrates, a quien lo hizo aparecer como el sofista de *Las Nubes*. Platón después se llegó a reconciliar con Aristófanes y cuentan sus biógrafos que gustaba leer a Aristófanes. Como cuentan los historiadores, hubo más de una afinidad entre Platón y Aristófanes. Ver Albin Lesky, *op. cit.*, pp. 464-477, y Antonio López Eire; en Aristófanes, relata:

medrar, enderezando cuanto anteriormente⁴² estaba caído en la ciudad.

—Verdad es —dijo.

(IV, 425-a)

Los juegos y la primera educación son importantes. Y son las madres, las ayas, las mujeres, quienes tienen una relación más directa con los niños. Son ellas quienes les enseñan a hablar y les cuentan sus primeras historias, los cuentos y los mitos. Esto preocupa a Platón, porque son mujeres quienes transmiten los mitos que escribieron Hesíodo y Homero, los cuales, según él, están llenos de mentiras (II, 377-d).

—¿Y no sabes que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas? Pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas.

—Tienes razón.

—¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?

—No debo permitirlo en modo alguno.

—Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.

(II, 377-b y c)

Lisistrata pretende lograr una paz todavía posible que significaría la salvación de Grecia y del mundo entero, Praxágora, ya desesperanzada, convencida de que la política no puede ir en adelante por mejores caminos, propone como medida límite la "ginecocracia", el utópico gobierno de las mujeres, que, si en teoría aparecen descritas como conservadoras, en la práctica y por efecto del contraste cómico, resultan partidarias de un régimen político novísimo y utópico, el mismo que expuso Platón en *La República* (p. 50).

⁴² Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 69: "Platón pasa aquí, sin darse cuenta, de su proyecto de ciudad ideal al recuerdo de las defectuosas realidades de Atenas y al pensamiento de su necesaria reforma".

En este fragmento, las madres y las ayas son mencionadas brevemente. En el libro V (460-d), Platón les presta más atención en lo referente a la educación de los pequeños. Aquí sólo considera que se debe “convencerlas” de que cambien sus modos de enseñanza, de narrar estos mitos. ¿Cómo piensa hacerlo? A medida que avanza en sus planteamientos sobre la educación y el papel que todos juegan en ella, su posición se torna más estricta.

Como a las mujeres se les critica la forma en que cuentan los mitos a los niños (II, 377-b y c), y las finalidades que con ello persiguen, por ejemplo atemorizarlos, asustarlos (II, 381-3e), etc., es de esperar que serán censuradas. En el momento en que se establezca el control por parte del Ser Superior, del filósofo hombre, las palabras de las mujeres tendrán que acatar las normas (II, 377-c). El hombre controlará lo que ella pueda decir o contar a sus hijos. Se impondrá cierto silencio (II, 379-a).

Tanto como las pasiones en los dioses, a Platón le preocupan las relaciones entre padres e hijos dentro de la mitología. Sobre todo cuando se trata nada menos que de dioses. Y Platón recuerda el mito de Urano:

—¿Qué clase de narraciones —preguntó—, y qué tienes que censurar en ellas?

—Aquello —dije— que hay que censurar ante todo y sobre todo, especialmente si la mentira es además indecorosa.

—¿Qué es ello?

—Que se da con palabras una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud en relación con el modelo que intentara reproducir.

—En efecto —dijo—, tal comportamiento merece censura. Pero ¿a qué caso concreto te refieres?

—Ante todo —respondí—, no hizo bien el que forjó la más grande invención relatada con respecto a los venerables seres, contando cómo hizo Urano lo que le atribuye Hesíodo, y cómo Cronos se vengó a su vez de él.⁴³ En cuanto a las hazañas de Cronos y el tratamiento que le infringió su hijo,⁴⁴ ni aunque fuera verdad me parecería bien

⁴³ Hesíodo, *Teogonía*, pp. 154 y s.

⁴⁴ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. I, p. 93: “Zeus destierra a su padre Cronos, que devoraba a su prole. El ejemplo del padre divino era una poderosa

que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello, y si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas y que éstas hubiesen inmolado previamente no un cerdo, sino otra víctima más valiosa y rara, con el fin de que sólo poquísimos se hallasen en condiciones de escuchar.

(II, 377-e y 378-a)

Platón considera que la censura es lo más adecuado para la educación de los niños. Propone quitar de los libros, y, más aún, de las bocas de las viejas, de las madres y de cualquier mujer que cuide a los niños toda historia o mito que personifique de forma incorrecta al hombre, héroe, padre, o las relaciones que entre padres e hijos se dan. Es en los pensamientos sobre la educación de los jóvenes que Platón pone en boca de Sócrates donde se ve la preocupación continua de crear una imagen de “hombre perfecto”, del que puede ocupar el cargo más alto en la ciudad, que puede ser el filósofo o el sabio.

Paralelamente al enfoque positivo del varón que quiere crear el filósofo, está la descripción negativa de la mujer que cuenta cuentos “innobles”. Adviértase que para Platón es necesario controlar la relación entre la mujer que educa y el niño que está educando.

—Y jamás, ¡oh, Adimanto!, deben ser narradas en nuestra ciudad —dije— ni se debe dar a entender a un joven oyente que, si comete los peores crímenes o castiga por cualquier procedimiento las malas acciones de su padre, no hará con ello nada extraordinario, sino solamente aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses.

—No, por Zeus —dijo—; tampoco a mí me parecen estas cosas aptas para ser divulgadas.

incitación al mal: cf. Esquilo, *Euménides*, 640; Aristófanes, *Nubes*, 904-906 y 1080; Eurípides, *Heracles*, 1317-1319; y Platón, *Eutifr.* 5e-6a. Platón se expresa de manera análoga en *Leyes*, 886 c, 941 b; cf. Isócrates, *Busiris* 38-43, Luciano Men. 3". Esta cita que comenta el texto a su vez citado por Platón en *La República* de Hesíodo es sumamente reveladora de la situación patriarcal dentro del discurso sexuado, como se ha visto en este trabajo (cap. V).

—Ni tampoco —seguí— se debe hablar en absoluto de cómo guerrear, se tienden asechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses —lo que, por otra parte, tampoco es cierto—, si queremos que los futuros vigilantes de la ciudad consideren que nada hay más vergonzoso que dejarse arrastrar ligeramente a mutuas disensiones. En modo alguno se les debe contar o pintar las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes y los de su casta y familia. Al contrario, si hay modo de persuadirlos de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro, y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos⁴⁵ y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan; y una vez llegados los ciudadanos a su mayoría de edad, hay que ordenar a los poetas que inventen narraciones de la misma tendencia. En cuanto a los relatos de cómo fue aherrojada Hera por su hijo,⁴⁶ o cómo, cuando se disponía Hefesto a defender a su madre de los golpes de su padre, fue lanzado por éste al espacio,⁴⁷ y todas cuantas teomaquias inventó Homero,⁴⁸ no es posible admitirlas en la ciudad, tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner en mi opinión el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud.

(II, 378-c y s.)

Para Platón, los padres deben ser respetados por los hijos. Éstos deben también respetar a las personas mayores y guardar silencio en su presencia (IV, 425-b), nada de lo cual concuerda con lo que Homero y Hesíodo dicen que los dioses hacen. Pero ¿y las madres? No está muy claro que Platón, al decir padres, signifique padres y madres; más bien parece que se refiere al padre varón masculino. Cuando habla de las madres es para recriminar sus actitudes, y entonces habla específicamente de ellas:

⁴⁵ Sobre la participación de las viejas en los cuentos, ver Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1980.

⁴⁶ Píndaro, fr. 283.

⁴⁷ Homero, *Ilíada*, I, 586-94.

⁴⁸ Homero, *Ilíada*, XX, 1-74 y XXI, 385-513.

—¿Y qué decir de la segunda? ¿Hay que considerar, acaso, a un dios como a una especie de mago capaz de manifestarse cada vez con una forma distinta, ora cambiando él mismo y modificando su apariencia para transformarse de mil modos diversos, ora engañándonos y haciéndonos ver en él tal o cual cosa, o bien lo concebiremos como un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia?

(II, 380-d)

—Imposible, pues, también —concluí—, que un dios quiera modificarse a sí mismo; antes bien, creo que todos y cada uno de ellos son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse y, por ende, permanecen invariable y simplemente en la forma que les es propia.

—Me parece —dijo— que ello es muy forzoso.

—Entonces, amigo mío —dije—, que ningún poeta nos hable de que los dioses, semejantes a extranjeros de todos los países, recorren las ciudades bajo multitud de apariencias,⁴⁹ ni nos cuente nadie mentiras acerca de Proteo y Tetis,⁵⁰ ni nos presente en tragedias o poemas a Hera transformada en sacerdotisa mendicante que pide “para los almos hijos de Inaco, el río de Argos”,⁵¹ ni nos vengan con otras muchas y semejantes patrañas.

Y que tampoco las madres, influidas por ellos, asusten a sus hijos contándoles mal las leyendas y hablándoles de unos dioses que andan por el mundo de noche, disfrazados de mil modos como extranjeros de los más varios países. Así no blasfemarán contra los seres divinos y evitarán, al mismo tiempo, que sus niños se vuelvan más miedosos.⁵²

(II, 381-c y s.)

En esta descripción sobre la transmisión oral de ciertas historias de los dioses aparecen las mujeres y su relación con los niños/as. Es una relación de poder la que se describe: madre hijas/os, y el engaño como factor de dependencia. El tipo de mujer

⁴⁹ Homero, *Odisea*, XVII, 485-6.

⁵⁰ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. I, p. 100. Sobre Proteo, cf. Homero, *Odisea*, IV, 456-8; Esquilo, fragmento 210-15; sobre Tetis, Píndaro, *N.*, IV, 62.

⁵¹ Esquilo, fr. 168.

⁵² Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. I, p. 100: “También entre los griegos había seres fantásticas, como Lamia, Mormo y Empusa, con que asustaban las nodrizas a los niños”.

es el de la ignorante y mentirosa. Si bien es cierto que es mentirosa por su ignorancia, y la culpa real es de los poetas, no por eso deja de hacer daño al utilizar historias falsas. Porque a través de estas historias ella controla la seguridad y el miedo en los niños/as.

Para los dioses perfectos, el engaño, el ocultar su verdadera forma, es mentir, y la mentira es odiada por los dioses, asegura Platón.

—¿Por qué? —pregunté— ¿Puede un dios desear engañarnos de palabra o de obra, presentándonos una mera apariencia?

—No lo sé —contestó.

—¿No sabes —interrogué— que la verdadera mentira, si es lícito emplear esta expresión, es algo odiado por todos los dioses y hombres?

—¿Cómo dices? —preguntó a su vez.

—Digo —aclaré— que en mi opinión nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales; antes bien, no hay nada que más se tema que el tener allí arraigada la falsedad.

(II, 382-a)

Para Platón, los dioses deben ser presentados bajo una imagen de perfección. Ésta se asocia con Zeus; entre todos, el dios más grande, con esto reconoce también que la primera ley referente a los dioses debe ser que éstos “no son autores de todas las cosas, sino únicamente de las buenas” (II, 380-e).

Nuevamente aparece un padre Zeus protagonista excelso de un modo de pensar centrado, según el discurso sexuado, en lo masculino. Adviértase el contraste con la imagen que de la mujer se va construyendo. Es a través de estos pasajes que se cimienta la imagen patriarcal de perfección. Y es un ser superior, en este caso el filósofo —no ignorante—, inteligente y consciente de las estructuras educativas y mentales, quien prescribe en el discurso el trato intelectual entre madres e hijos.

Finalmente se ha visto que, en la prescripción de los papeles sexuales, Platón prohíbe las lágrimas y la risa a los hombres, por considerar que son expresiones de sentimientos que propician la debilidad, y, por tanto, que tienden a la femineidad; también les prohíbe el baile. Advierte en

contra de la influencia nefasta de ciertas historias contadas por mujeres a los niños/as y reivindica la imagen de los dioses como seres perfectos.

EDUCACIÓN IGUALITARIA

Cuando Platón, en el libro V, tras varios rodeos, inicia su “apología” de la igualdad de las mujeres y los hombres, considera asimismo que esto sólo se puede lograr a través de una educación igualitaria, que consiste en que las mujeres sean educadas como los hombres.

Aparece de nuevo en el discurso el parámetro con el que se miden las facultades de la mujer, es decir, el hombre. El hombre, varón, masculino, como centro del universo del discurso, es a la vez medida y punto de partida de todas las cosas.

Es preciso recordar que Platón considera que habrá que combinar la música con la gimnasia, porque por separado estas disciplinas pueden provocar por una parte el afeminamiento y hacer “un feble guerrero” (III, 411-b) y, por otra, se podría atrofiar la sensibilidad por el ejercicio excesivo:

—Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ese será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico, con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento.

—Es probable, ¡oh, Sócrates! —dijo.

(III, 412-a)

En cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres en la Grecia antigua, es de todos conocido⁵³ que no eran éstas las socialmente

⁵³ En el *Banquete*, de Platón, la relación de Diótima con Sócrates es cuestionable, cuando menos; en una apreciación muy personal se puede decir que en el fondo hay una cierta ironía en el tratamiento del tema. Respecto al tratamiento que las mujeres reciben, Manuel Sacristán, en su introducción al *Banquete*, de Platón, p. 22, dice: “La distinción de los dos amores en elevado y común con pleno olvido de la mujer es simplemente una forma sofisticada de formular otra distinción, plenamente fundamentada ésta en la sociedad ateniense: amor heterosexual y amor homosexual”.

reconocidas entre la “élite intelectual”, dentro de la cual se produce el texto. Al tomar esto en cuenta se desprende que las mujeres serán iguales a los hombres por una necesidad de procreación, no por necesidades afectivas, las cuales se satisfacen entre los hombres mismos.⁵⁴

La educación especial que recibirán los guardianes será apta para reconocer en estos hombres los principios positivos:

—Pues entonces, ¿no es verdad, por los dioses, que, como digo, tampoco podremos llegar a ser músicos, ni nosotros ni los guardianes que decimos haber de educar, mientras no reconozcamos, donde quiera que aparezcan, las formas esenciales de la templanza, la valentía, generosidad, magnanimidad y demás virtudes hermanas de éstas, e igualmente las de las cualidades contrarias, y nos demos cuenta de la existencia de ellas o de sus imágenes en aquellos que las poseen, sin despreciarlas nunca en lo pequeño ni en lo grande, sino persuadidos de que el conocimiento de unas y otras es objeto del mismo arte y disciplina? (III, 402-c)

Hay ciertas normas y principios importantes para la educación y Platón los señala como esenciales: templanza, valentía, generosidad, magnanimidad. Todas estas virtudes deben ser aprendidas por los jóvenes con la gimnasia y con la música. La primera vez que aparecen en el texto es dentro de un contexto masculino que es necesario conocer para poder analizar más tarde en qué forma estas virtudes formarán parte de la educación de la mujer guardiana que se propone en *La República*. Adviértase también el ambiente afectivo en que estas proposiciones aparecen en el diálogo, pues

⁵⁴ En la vida cotidiana familiar la esposa era lo menos importante. Hans Licht, *Vida sexual de la antigua Grecia*, p. 51:

Según opinión pública griega, no había motivo para criticar a un hombre que, cansado de la eterna monotonía de vivir con su esposa, buscara un amable cambio en los brazos de una agradable cortesana intelectualmente estimulante, o supiera vencer la trivialidad de la vida cotidiana con la frivolidad de un apuesto mancebo. En la antigua Grecia no podía hablarse de infidelidad, pues nunca se le habría ocurrido a un marido la idea de que el matrimonio traía aparejada la renuncia al placer estético, y menos aún habría esperado la esposa tal sacrificio de él.

esto aporta algunas luces para el análisis del contenido último del discurso, sobre todo al comparar aquéllas con las proposiciones que, para la educación de las mujeres, plantea Platón.

—Por lo tanto —dije—, si hay alguien en quien coincidan una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas del mismo tipo que respondan y armonicen con ella, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?

—Claro que sí.

—¿Y lo más bello no es lo más amable?

—¿Cómo no ha de serlo?

—Entonces, el músico amaré a las personas que se parezcan lo más posible a la que he descrito. En cambio, no amaré a la persona inarmónica.

—No la amaré —objetó— si sus defectos son de orden espiritual. Pero si atañen al cuerpo, los soportará tal vez y se mostrará dispuesto a amarla.

—Ya comprendo —repliqué—. Hablas de ese modo porque tienes o has tenido un amante así. Y te disculpo. Pero respóndeme a esto: ¿tiene algo de común el abuso del placer con la templanza?

—¿Qué ha de tenerlo —dijo—, si perturba el alma no menos que el dolor?

—¿Y con la virtud en general?

—En absoluto.

—¿Entonces qué? ¿Acaso con la desmesura e incontinencia?

—Más que con ninguna otra cosa.

—¿Y puedes citarme algún otro placer mayor ni más vivo que el placer venéreo?

—No lo hay —respondió—; ni ninguno tampoco más parecido a la locura.

—¿Y no es el verdadero amor un amor sensato y concertado de lo moderado y hermoso?

—Efectivamente —respondió.

—¿Entonces, no hay nada que mezclar con el verdadero amor nada relacionado con la locura o incontinencia?

—No hay que mezclarlo.

—¿No se debe, pues, mezclar con él el placer de que hablábamos, ni debe intervenir para nada en las relaciones entre amante y amado que amen y sean amados como es debido?

—No, por Zeus —convino—, no se debe mezclar, ¡oh, Sócrates!

—Por consiguiente, tendrás, según parece, que dar a la ciudad que estamos fundando una ley que prohíba que el amante bese al amado, esté con él y le toque sino como a un hijo, con fines honorables y previo su consentimiento y prescribiendo que, en general, sus relaciones con aquel por quien se afane sean tales que no den jamás lugar a creer que han llegado a extremos mayores que los citados. Y si no, habrá de sufrir que se le moteje de ineducado y grosero.

—Así será —dijo.

—Pues bien, ¿no te parece a ti —concluí— que con esto finaliza nuestra conversación sobre la música? Por cierto, que ha terminado por donde debía terminar; pues es preciso que la música encuentre su fin en el amor de la belleza.

—De acuerdo —convino.

Platón, al describir el verdadero amor entre dos hombres como el amor medido que un padre puede tener por un hijo, que el amante debe sentir por el amado, recuerda los principios de actividad y pasividad que otros filósofos presocráticos aplicaban a los principios de lo masculino y femenino y que se encuentran y se verán más adelante también en Aristóteles. Aquí, éstos no se refieren a la mujer. Son principios que existen entre los hombres.⁵⁵

Platón establece una comparación entre el verdadero amor y la locura o incontinenia, y ello lo lleva a establecer en su ciudad

⁵⁵ Las ideas de Platón sobre el tema de la homosexualidad aparecen de forma más amplia en otras obras del filósofo; se puede recordar lo que dice sobre Eros en el *Symposium*, 178 c:

Reconociendo a Eros como el dios más antiguo, le debemos las mayores dichas. Pues no sé qué mayor beneficio puede caberle al destino de un joven que un amante virtuoso, y al del amante que un joven amado. Los que pretendan vivir una vida noble deben considerar como su vida entera eso que ni el parentesco, ni la riqueza, ni los honores, ni ninguna otra cosa puede procurarnos como nos lo procura el amor. ¿Y qué es eso? Quiero decir decencia respecto a las cosas vergonzosas, y respecto a las buenas, ambición; pues sin ellas sería imposible que ninguna ciudad ni ningún individuo realicen grandes y nobles hazañas. Por eso afirmo que a un hombre que ama, si hace o padece algún mal a manos de alguno sin defenderse a sí mismo por cobardía, no le causaría tanta pena ser visto por su padre, sus compañeros, o cualquier otra persona, como al serlo por su amado. Y así, vemos que un joven que es amado se avergüenza sobre todo cuando su amante le ve cometer una mala acción. Si existiera modo de que un Estado o ejército pudiera formarse de

“una ley que prohiba que el amante bese al amado, esté con él y le toque, sino como a un hijo con fines honorables y previo su consentimiento...”

Platón habla de un mundo de hombres: aquí el mundo de lo femenino y su discurso no existe. Para el objeto de este trabajo lo único que queda claro frente a esta descripción es la ausencia de las relaciones afectivas y de los sentimientos de las mujeres. Si a la mujer se la emplea en las mismas tareas del hombre, hace falta darle la misma educación; Platón está consciente que puede parecer risible y ridículo a sus coetáneos; sin embargo, hay un principio de razonamiento que no puede dejar de lado, y es en aras de esta racionalidad que habla así de las mujeres:

—¿Y es posible —dije yo— emplear a un animal en las mismas tareas, si no le das también la misma crianza y educación?

—No es posible.

—¿Y puede la mujer cumplir cabalmente con las mismas tareas si no le das también la misma crianza y educación?

—No es posible.

—Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas.

—Sí.

—Ahora bien, a aquéllos les fueron asignadas la música y la gimnástica.

—Sí.

—Por consiguiente, también a las mujeres habrá que introducirlas en ambas artes, e igualmente en lo relativo a la guerra; y será preciso tratarlas de la misma manera.

—Así resulta de lo que dices —replicó.

amantes y favoritos, llevarían todos los asuntos mejor que los demás, siempre que se abstuvieran de hechos bajos y compitieran entre sí noblemente. Y estos hombres, junto con otros como ellos, aun siendo pocos en número conquistarían el mundo por decirlo así. Pues el hombre que ama se avergonzaría de abandonar su puesto o arrojar sus armas en presencia de su amado, más que ante cualquier otro, y antes preferiría morir que degradarse a sus ojos. Nadie hay tan bajo que deje a su amado en la estacada y que no le ayude cuando está en peligro, pues el propio Eros le infunde valor, comportándose así como el hombre más valiente. Pues, como dice Homero, este valor lo insufla el dios en el alma de los héroes, pero el mismo amor lo inspira a quienes aman.

—Pero quizá mucho de lo que ahora se expone —dije— parecería ridículo, por insólito, si llegara a hacerse como decimos.

Platón hace una comparación entre las mujeres y las perras guardianas, lo que Aristóteles recupera en *La Política* para criticarlo y señalar que no puede nunca ser lo mismo. Se verá el tratamiento de Aristóteles más adelante.

La lógica de Platón sobre “si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles la misma educación”, es por principio, tomando el parámetro del hombre para la comparación. El hombre es el punto positivo del discurso a partir del cual se extrae la lógica del propio discurso sexuado.

—¿Y qué es lo más risible que ves en ello? —pregunté yo— ¿No será, evidentemente, el espectáculo de las mujeres ejercitándose desnudas en las palestras junto con los hombres, y no sólo las jóvenes, sino también hasta las ancianas, como esos viejos que, aunque estén arrugados y su aspecto no sea agradable, gustan de hacer ejercicio en los gimnasios?

—¡Sí, por Zeus! —exclamó—. Parecería ridículo, al menos en nuestros tiempos.

—Pues bien —dije—, una vez que nos hemos puesto a hablar, no debemos retroceder ante las chanzas de los graciosos por muchas y grandes cosas que digan de semejante innovación aplicada a la gimnástica, a la música, y no menos al manejo de las armas y la monta de caballos.

Sobre la risa y el ridículo que la imagen de una mujer vieja en el gimnasio pueda producir se infiere que, aun cuando la presencia de los viejos desnudos puede no ser muy agradable, no es tampoco risible.

—Tienes razón —dijo.

—Al contrario, ya que hemos comenzado a hablar, hay que marchar en derechura hacia lo más escarpado de nuestras normas, y rogar a esos que, dejando su oficio, se pongan serios, y recordarles que no hace mucho tiempo les parecía a los griegos vergonzoso y ridículo lo que ahora se lo parece a la mayoría de los bárbaros, el dejarse ver desnudos los hombres, y que, cuando comenzaron los cretenses a usar de los gimnasios, y les siguieron los lacedemonios,

los guasones de entonces tuvieron en todo esto materia para sus sátiras. ¿No crees?

—Sí, por cierto.

—Pero cuando la experiencia, me imagino yo, les demostró que era mejor desnudarse que cubrir todas esas partes, entonces lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que la razón designaba como más conveniente: y esto demostró que es necio quien considera risible otra cosa que el mal, o quien se dedica a hacer reír contemplando otro cualquier espectáculo que no sea el de la estupidez y la maldad, o el que, en cambio, propone a sus actividades serias otro objetivo distinto del bien.

—Absolutamente cierto —dijo.

Las mujeres seleccionadas para formar parte de la clase de los guardianes deben ser educadas como ellos en la música y en la gimnasia, y deberán ser las mejores, al igual que los hombres.

Platón conocía la vida de las mujeres en Esparta y sabía que participaban en todo tipo de ejercicios físicos y también de juegos de atletismo.⁵⁶ Quizá por eso alerta de los guasones que se reirán por lo novedoso del tratamiento, mas luego se acostumbrarán. La mujer ateniense era distinta a la mujer espartana y tenía una vida mucho más sedentaria que aquella.⁵⁷

—Pues bien; en cuanto a la formación de mujeres guardianas, ¿no habrá una educación que forme a nuestros hombres y otra distinta para las mujeres, sobre todo puesto que es la misma la naturaleza sobre la que una y otra actúan?

—No serán distintas.

⁵⁶ Paul Cartledge, *op. cit.*, p. 91:

Secondly, however, unlike girls in all other Greek states, Spartan girls were also given some form of public education. Whether or not we accept the attractive suggestion of Nilsson (M. P. Nilsson, "Die Grundlagen des Spartanischen Leben", *Klio*, 12 (1908) 309-40, impreso en *Opera Selecta*, 3 vols. (Lund, 1951-60) ii, 826-69, p. 848. También *infra*, núm. 63.) that they underwent a course of training parallel to the agoge, Spartan girls undoubtedly were educated in a sense other than trained to perform sedentary, and in ancient Greece exclusively feminine, tasks like weaving (Xen. *L.P.*, 1. 3f.; Plato, *Laws*, VII, 806 A) and baking (*Herakl. lemb.*, 373.13)

⁵⁷ John Gould, "Law Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *op. cit.*, pp. 46-48.

—Ahora bien, ¿cuál es tu opinión sobre lo siguiente?

—¿Sobre qué?

—Sobre tu creencia de que hay unos hombres mejores y otros peores ¿O los consideras a todos iguales?

—En modo alguno.

—Pues bien, ¿crees que, en la ciudad que hemos fundado, hemos hecho mejores a los guardianes, que han recibido la educación antes descrita, o a los zapateros, educados en el arte zapateril?

—¡Qué ridiculez preguntas! —exclamó.

—Comprendo —respondí— ¿Y qué? ¿No son éstos los mejores de todos los ciudadanos?

—Con mucho.

—¿Y qué? ¿No serán estas mujeres las mejores de entre las de su sexo?

—También lo serán con mucho —dijo.

—¿Y existe cosa más ventajosa para una ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible?

—No la hay.

—¿Y esto lo lograrán la música y la gimnástica, actuando del modo que nosotros describimos?

—¿Cómo no?

La gimnasia significa buenas condiciones físicas, algo muy importante dentro del ideal estético griego. Por otra parte, la buena condición física y la exposición que los hombres tenían al sol caracteriza al griego de la época clásica.⁵⁸ La música ayudaba al desarrollo de las capacidades intelectuales, pero sobre todo desarrollaba la sensibilidad y la disciplina (III). El ámbito del trabajo de la mujer en Atenas era, se sabe, primordialmente la casa, el espacio cerrado, el interior de las habitaciones.⁵⁹ Los supuestos de Platón resultan, para su época, insólitos. Sus planteamientos sobre la igualdad de la educación a través de la gimnasia hacían reír a sus coetáneos e incluso, como se ha visto, se escenificaron en comedias.

—No sólo era, pues, viable la institución que establecimos, sino también la mejor para la ciudad.

⁵⁸ Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 144-147.

⁵⁹ Paul Cartledge, *op. cit.*, p. 92:

—Así es.

—Deberán, pues, desnudarse las mujeres de los guardianes —pues, en vez de vestidos, se cubrirán con su virtud—, y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública, sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres, a causa de la debilidad de su sexo. En cuanto al hombre que se ría de las mujeres desnudas que se ejercitan con los más nobles fines, ése “recoge verde el fruto” de la risa y no sabe, según parece, ni de qué se ríe ni lo que hace; pues con toda razón se dice y se dirá siempre que lo útil es hermoso y lo nocivo es feo.

—Ciertamente.

Así Platón lleva su racionamiento de educación igualitaria al campo abierto de los ejercicios corporales para las mujeres, rompiendo los campos del discurso de lo femenino, con la salvedad de que se le asignen las tareas más livianas debido a su reconocida debilidad. Las motivaciones para que las mujeres hicieran ejercicios podían ser muchas. El ejercicio para la mujer en Esparta servía para aligerar y ayudar a que las mujeres tuvieran mejores partos.⁶⁰

Para la educación igualitaria de la mujer, nada mejor que la preparación para la guerra. Platón quiere romper con la estratificación de los papeles sexuales, pero, al hacerlo, sus justificaciones y explicaciones lo llevan al absurdo de sus proposiciones. En cierta forma, así lo reconoce dentro del diálogo.

—Así pues —dije—, ¿lo que nos queda por examinar no es si esta comunidad es posible en los hombres, como en los otros animales, y hasta dónde lo sea?

—Te has adelantado a decir lo mismo de que iba yo a hablarte —dijo.

According to Xenophon and Plutarch, the Spartan girl's education was confined to physical exertions and designed to serve exclusively eugenic ends, that is, to produce strong mothers of healthy infants and to alleviate the pangs of childbirth (in which, we infer, maternal mortality was not infrequent). No doubt eugenic considerations were important, particularly perhaps after c. 500 when, as we shall see official steps were taken to further procreation.

⁶⁰ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 115:

—En lo que toca a la guerra —observé—, creo que está claro el modo en que han de hacerla.

—¿Cómo? —preguntó.

—Han de combatir en común y han de llevar asimismo a la guerra a todos los hijos que tengan crecidos, para que, como los demás artesanos, vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen a la madurez; además de ver, han de servir y ayudar en todas las cosas de la guerra, obedeciendo a sus padres y a sus madres. ¿No te das cuenta, en lo que toca a los oficios, cómo los hijos de los alfareros están observando en servicio durante largo tiempo antes de dedicarse a la alfarería?

—Bien de cierto.

—¿Y han de poner más empeño estos alfareros en educar a sus hijos que los guardianes a los suyos con la práctica y observación de lo que a su arte conviene?

—Sería ridículo —dijo.

Las relaciones familiares en la guerra están muy claras: los hijos deben “obedecer a los padres y a sus madres”. Este es el único caso en *La República* donde se menciona a ambos sexos en relación con la obediencia que los hijos deben observar.

—Por lo demás, todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a quienes engendró.

—Desde luego; pero no es pequeño, ¡oh, Sócrates!, el peligro de que los que caigan, como suele suceder en la guerra, además de llevar a sí mismos y a sus hijos a la muerte, dejen a su ciudad en la imposibilidad de reponerse.

—Verdad dices —repuse—; pero ¿juzgas, en primer lugar, que se ha de proveer a no correr nunca peligro alguno?

—De ningún modo.

—¿Y qué? Si alguna vez se ha de correr peligro, ¿no será cuando con el éxito se salga mejorado?

—Claro está.

Los mimos de Sofrón, autor siracusano precilecto de Platón, se dividían en andpeioi y gunaixeioi. En los primeros, el protagonista o todos los personajes eran varones, al contrario que en los segundos; parece inferirse de este lugar que era costumbre representar primero un mimo “varonil” y después, uno “femenil”.

—¿Y te parece que es ventaja pequeña y desproporcionada al peligro el que vean las cosas de la guerra los niños que, al llegar a hombres, han de ser guerreros?

—No; antes bien, va mucho en ello, conforme a lo que dices.

—Se ha de procurar, pues, hacer a los niños testigos de la guerra, pero también tratar de que tengan seguridad en ella, y con esto todo irá bien; ¿no es así?

—Sí.

—¿Y no han de ser sus padres —dije— expertos en cuanto cabe humanamente y conocedores de las campañas que ofrecen riesgo y las que no?

—Es natural —dijo.

—Y así, los llevarán a estas últimas y los apartarán de las primeras.

—Exacto.

—Y colocarán al frente de ellos como jefes —dije—, no a gentes ineptas, sino a capitanes aptos por su experiencia y edad y propios para la dirección de los niños.

—Así procede.

(V, 467)

Resumiendo: el discurso de lo femenino en Platón se ve afectado por las consideraciones sobre la educación y sobre las formas de aprendizaje a las que se someterán las mujeres. Las formas de aprender varían de su sociedad a la que él imagina. En su sociedad, los niños escuchan las historias que las mujeres cuentan; éstas son las que cantan Hesíodo y Homero. Estas historias no son buenos ejemplos para los niños porque atribuyen a los dioses las pasiones de los seres humanos. Estas historias deben ser controladas para no divulgar lo inconveniente en la formación de los niños. Lo conveniente son las historias que presentan modelos dignos de dioses y héroes, los cuales deben aparecer como hacedores del bien y sin pasiones humanas.

El juego y sus normas estrictas son otra forma de aprendizaje. Las disciplinas que deben seguir los jóvenes para ser buenos guardianes de la ciudad son la gimnasia y la música.

A pesar de la idea de Platón sobre la igualdad, el discurso de lo femenino, en contraposición al de lo masculino, es asimétrico, no sólo por el mayor espacio que ocupa dentro del diálogo sino también porque ofrece un esquema más completo del hombre que de la mujer. Por ejemplo, las virtudes que un varón justo debe tener son templanza, valentía, generosidad, magnanimidad; en cambio, jamás se habla de las que debe tener una

mujer justa. Cuando Platón habla del hombre, no incluye a la mujer. Cuando se refiere a la mujer, lo especifica (libro V).

Las mujeres que por naturaleza son iguales a los hombres, aunque más débiles, deben recibir entrenamiento igualitario, pero menos pesado.

Platón habla de una educación para varones en toda La República, excepto en el libro V, que lo dedica al análisis de la mujer, su situación social, su función reproductora y su aproximación al mundo del hombre.

IX. LA COMUNIDAD DE MUJERES E HIJOS

Platón reconoce que, una vez terminada la representación masculina en su ciudad-Estado, dará comienzo su definición de la representación femenina. En ningún punto de su dilucidación anterior sobre la ciudad había centrado su atención en la mujer, lo cual no quiere decir que no la mencione varias veces, sólo que siempre colateralmente. En numerosas ocasiones lo hace para criticar una actitud (II, 388-a y III, 406-a), señalar algún defecto (II, 381-c), o simplemente como un objeto que en un momento determinado el hombre va a requerir para su uso (V, 458-d y s.). El hombre es una afirmación que necesita su negación, la mujer, razón por la cual el hombre se convierte en una medida para evaluar la capacidad de la mujer.

—Es necesario, pues —comencé—, que volvamos ahora atrás para decir lo que tal vez deberíamos haber dicho antes, en su lugar correspondiente; aunque, después de todo, quizá no resulte tampoco impropio que, una vez terminada por completo la representación masculina, comience, sobre todo ya que tanto insistes, la femenina. Para hombres configurados por naturaleza y educación como hemos descrito no hay, creo yo, otras rectas normas de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el seguir por el camino en que los colocamos desde un principio. Ahora bien, en nuestra ficción emprendimos, según creo, el constituir a los hombres en algo así como guardianes de un rebaño.

—Sí.

—Pues bien, sigamos del mismo modo: démosles generación y crianza semejantes y examinemos si nos conviene o no.

—¿Cómo? —preguntó.

—Del modo siguiente. ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común, o han de quedarse en casa, incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros, mientras los otros trabajan y tienen todo el cuidado de los rebaños?⁶¹

⁶¹ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 115:

—Harán todo en común —dijo—; sólo que tratamos a las unas como a más débiles, y a los otros como a más fuertes.

(451-c)

Lo que vale la pena resaltar de este pasaje es el intento consciente de Platón por elaborar una representación femenina creíble; aún más: una representación femenina que rompa los esquemas sociales de su mundo, Atenas.⁶² Sin embargo, en el razonamiento de Platón, no puede dejar de aparecer el factor biológico de la gestación, el parto y la maternidad⁶³ como significante de la diferencia. Al menos, aparece como razón para ocupar un espacio determinado. Es una razón de peso para quedarse en casa, pero

Aristóteles, *Política*, 1264 b, critica este pasaje objetando que las perras no tienen que atender al cuidado de su casa; pero Platón podría alegar que tampoco las mujeres de su ciudad tendrán que hacerlo. Sin embargo, su afirmación es discutible, porque no existe, naturalmente, un paralelismo perfecto entre hombres y animales.

⁶² Hans Licht, *op. cit.*, p. 21

...La idea moderna de que hay dos tipos de mujeres, la madre y la cortesana, fue reconocida por los griegos en los primeros tiempos de su civilización, y obraron de acuerdo con ella. ...Cuando la mujer griega se convertía en madre había alcanzado el objetivo de su vida. Dos tareas entonces le eran encomendadas: la administración de los asuntos domésticos y la educación de sus hijos; de las hijas hasta que se casaban, y de los hijos hasta el despertar de la individualidad espiritual del alma.

Esta es una descripción bastante típica de la vida de la mujer ateniense. En la historia patriarcal, la primera lectura de los textos clásicos ha sido ésta, pero las polémicas sobre la vida de la mujer en Atenas y en Grecia en general se han suscitado desde principios de este siglo. El ensayo de: A. W. Gomme "The position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries", *Classical Philology*, 20 (1925), 1-25, tratando de comprobar a través de los textos clásicos de Aristófanes, Esquilo, Jenofonte, Platón, Séneca, Plutarco y otros más, que las mujeres atenienses no estaban recluidas en sus casas y los comentarios que a este texto han hecho los especialistas comprobando que Gomme estaba juzgando el tema con una óptica sesgadamente patriarcal (uno de los últimos ensayos en esta dirección es el de John Gould, ya citado en estas notas), hacen pensar que el tema aún está siendo revisado.

⁶³ Se utiliza aquí el concepto de maternidad como el cuidado del recién nacido, tanto el amamantar como el procurar que sobreviva durante los primeros días, pero se es consciente de que la maternidad es y no es un factor biológico.

Platón la descarta, como también descarta la crianza de los cachorros. Se prescribe que las mujeres, comparadas metafóricamente con las hembras de los “perros guardianes”, deben hacer todo lo que ellos hagan, aunque “unas serán tratadas como a más débiles y a los otros como a más fuertes”. Aun en esta descripción que pretende llevar a la igualdad hay un escollo, y es la debilidad de las mujeres (V, 455-e), incluso de las que puedan entrar en esa clase superior. La debilidad puede ser flaqueza, y ésta, vicio (IV, 444-e).⁶⁴

La igualdad consiste en que los guardianes, los seres superiores de esta “ciudad ideal”, deberán tener compañeras de su mismo calibre. ¿Cómo serán elegidas las mujeres para los guardianes? A las que hayan de ser compañeras de los guardianes se las elegirá después que a los varones y se las entregará a ellos, según sea o no semejante su naturaleza.

—Entonces, tú, su legislador —dije—, elegirás a las mujeres del mismo modo que elegiste a los varones, y les entregarás aquellas cuya naturaleza se asemeje lo más posible a la de ellos. Y como tendrán casas comunes y harán sus comidas en común, sin que nadie pueda poseer en particular nada semejante, y como estarán juntos y se mezclarán unos con otros, tanto en los gimnasios como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros. ¿O no crees en esa necesidad de que hablo?

—No será una necesidad geométrica —dijo—, pero sí erótica, de aquellas que tal vez sean más pungentes que las geométricas y más capaces de seducir y arrastrar “grandes multitudes”.

Cabe destacar entonces que las mujeres y hombres que vivan juntos se unirán por “necesidades innatas”. No se menciona en ningún momento el amor ni necesidades de tipo afectivo. Glaucón habla de erotismo para señalar que no será sólo la necesidad de multiplicarse lo que les unirá.⁶⁵

⁶⁴ La idea de que los vicios son causados por debilidad del espíritu está presente no sólo en la filosofía platónica; también es parte importante del pensamiento católico y de algunas otras religiones. Como ejemplo de debilidades se pueden ver los “pecados capitales” y las siete virtudes que son su contrapartida.

⁶⁵ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, t. I, p. 107:

La contradicción se da cuando, pese a la afirmación “sin que nadie pueda poseer nada”, a la mujer todo el tiempo se la señala como algo perteneciente al hombre, que le es entregado, o que es poseído o escogido por él. Se puede decir que el planteamiento revolucionario de Platón radica en que las mujeres ya no son poseídas particularmente por los hombres, sino que son poseídas colectivamente. Todas para todos bajo la vigilancia del *Estado*.⁶⁶

—¿Convienes, pues —dije—, en la comunidad que, según decíamos, han de tener las mujeres con los hombres en lo relativo a la educación

...El hombre sabe que la mujer le es indispensable para satisfacer sus deseos, para perpetuar su existencia; necesita integrarla a la sociedad: en la medida en que ella se someta al orden establecido por los machos, es purificada de su culpa original. Esta idea se expresa fuertemente en las leyes de Manú: “Por un matrimonio legítimo, una mujer reviste las mismas cualidades que su esposo, semejante al río que se pierde en el mar, y después de su muerte es admitida en el mismo paraíso celeste”. Así, la Biblia traza un retrato elogioso de la “mujer fuerte”. A pesar de su odio por la carne, el cristianismo respeta a la virgen consagrada y a la esposa casta y dócil.

⁶⁶ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 29:

The *Republic* is an extremely radical dialogue. In his formulation of the ideal state, Plato is prepared to question and challenge the most sacred contemporary conventions. The solution he proposes for the problem of selfishness and divisive interests is for private property and hence private interest to be abolished, to the greatest possible extent. For in this city, not just the harmony but the unity of interest is the objective. “Have we any greater evil for a city”, asks Socrates, “than what splits it and makes it many instead of one? Or a greater good than what binds it together and makes it one?” He concludes that the best-governed city is that “which is most like a single human being”. (*Rep.*, 462 a-e) Nothing can dissolve the unity of a city more readily than for some of its citizens to be glad and others to grieve because of the same happening, so that all do not work or even wish in concert. The way to achieve the highest possible degree of unity this “community of pleasure and pain” will occur only if all goods are possessed in common. The best-governed city will be that “in which most say ‘my own’ and ‘not my own’ about the same thing, and in the same way”.

No se puede olvidar el factor *¿para quién?* cuando se habla de la radicalidad de las ideas de Platón. Los contenidos ideológicos patriarcales están tan arraigados en las mujeres que en ocasiones los juicios que se hacen no pueden desprenderse de la condición de opresión que se ha experimentado. Más cuando estos juicios tienen que hacerse sobre el pensamiento, el “Santa Santorum” del patriarcado.

de los hijos y a la custodia de los otros ciudadanos, y concedes que aquéllas, ya permaneciendo en la ciudad, ya yendo a la guerra, deben participar de su vigilancia y cazar con ellos, como lo hacen los perros; que han de tener completa comunidad en todo hasta donde sea posible y que, obrando así, acertarán y no transgredirán la norma natural de la hembra en relación con el varón, por la que ha de ser todo común entre uno y otra?

La educación de los hijos no la realizarán sólo las mujeres, sino que participarán los hombres. Este es un planteamiento relevante para la ciudad que Platón imagina, pues, como se ha visto, tiene temor de la influencia negativa que las mujeres ejercen en la mente de los pequeños. Este pasaje ofrece una idea completa de lo que Platón visualiza como la comunidad de las mujeres en lo relativo a la educación de los hijos, etc. La “norma natural” no queda claramente establecida, pero se presupone que se refiere a que la clase de mujeres elegidas para “cohabitar” con los guardianes será, sin duda, en todo superior a las otras mujeres (V, 456-b). Compartirá el trabajo de vigilancia con los guardianes debido a su capacidad; la necesidad de señalar ésta es parte de la lucha por su igualdad. Sin embargo, como se vio con anterioridad, también se señala su debilidad respecto a la fuerza del hombre.

La comunidad de mujeres e hijos se plantea como un reto a la sociedad establecida. Significa la disolución del núcleo familiar y de la propiedad privada. A la vez aparece en el discurso una preocupación constante por parte de Sócrates en lo referente a la educación de todos. Para crear ciudadanos superiores es necesario que éstos reciban desde pequeños las ideas correctas. Por eso, como se ha visto (cap. VIII), se ejercerá la censura de los poetas y se cuidará que las mujeres no inculquen ideas negativas en las mentes tiernas de los niños. Aquí se avanza en esta idea; el filósofo plantea que los hombres participarán en la educación de los niños a la par que las mujeres.

LA FAMILIA

En el planteamiento de Platón sobre la comunidad de las mujeres se incluye el de la disolución de la familia y los lazos familiares, así

como la de la propiedad privada;⁶⁷ ¿Qué supone, dentro del discurso de lo femenino, todo lo que Platón plantea? ¿Qué implica la familia y las costumbres familiares para los griegos?

—Esas mujeres serán todas comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre.

—Eso —dijo— provocará mucha más incredulidad todavía que lo otro en cuanto a su viabilidad y excelencia.

—No creo —repliqué— que se dude de su utilidad ni de que sería el mayor de los bienes la comunidad de mujeres e hijos, siempre que ésta fuera posible; lo que sí dará lugar, creo yo, a muchísimas discusiones, es el problema de si es realizable o no.

Se puede presuponer entonces que habrá mayor libertad en relación con los vínculos de mujeres y hombres, que no tendrán que participar en una institución como el matrimonio.⁶⁸ Pero no es así. El establecimiento del matrimonio como institución para procrear forma parte del planteamiento de Platón, sólo que debe estar regulado por el Estado porque sólo así se podrán consolidar la nueva ciudad, el nuevo Estado y los nuevos ciudadanos:

⁶⁷ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 646:

Platón no intenta hacer extensivos los corolarios fundamentales que de este principio se derivan al matrimonio dentro de la clase del Estado dedicada al lucro ni a la que tiene a su cargo la alimentación. Limita su vigencia a la clase de los encargados de gobernar y defender el Estado. Por tanto, si el Estado forma una unidad, es principalmente a través de éstos. La forma, en segundo lugar, por la sumisión voluntaria a que el desinterés de los de arriba moverá, según confía Platón, a los de abajo. En este Estado, los “regentes” no serán considerados por el pueblo como señores, sino como auxiliares, y no lo tratarán como a un vasallo, sino como a su base de sustento.

Para decir esto, Jaeger se basa en el 463 a-b de *La República*. Sin embargo, este planteamiento de Platón sobre la colectividad de bienes y la disolución de la familia, aunque sólo sea en la clase de los guardianes y gobernantes, es uno de los que Aristóteles rechaza con más ahínco, como se verá en la cuarta parte de este trabajo.

⁶⁸ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 129:

—En efecto —dije—, mas sigamos adelante, Glaucón; en una ciudad de gentes felices no sería decoroso, ni lo permitirían los gobernantes, que se unieran promiscuamente los unos con los otros o hicieran cualquier cosa semejante.

—No estaría bien —dijo.

—Es evidente, pues, que luego habremos de instituir matrimonios todo lo santos que podamos. Y serán más santos cuanto más beneficiosos.

—Muy cierto.

(VIII)

No se quiere la promiscuidad y sí el matrimonio, porque únicamente por medio de éste se podrán controlar, primero, el crecimiento de la ciudad y, segundo, la calidad de los retoños, es decir, de los hijos que hombres y mujeres procrearán para el Estado. Los hombres serán libres relativamente:⁶⁹

—Mas, ¿cómo producirán los mayores beneficios? Dime una cosa, Glaucón: veo que en tu casa hay perros cazadores y gran cantidad de

Platón no se propone abolir el matrimonio ni quitarle carácter religioso prescindiendo de las ceremonias usuales entre los helenos. Aquí se refiere al *iepòs gámos*, nombre dado a las nupcias de Zeus y Hera, tipo de matrimonio ideal, que se celebraba en Atenas con diversos ritos. Nada más opuesto a la idea platónica que el amor libre o cualquier otra modalidad del vicio sexual. Está también la opinión y lectura de Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 644-645:

Cuando Platón en otro pasaje define el postulado según el cual los “guardia-nes” no deben tener nada propio diciendo que no poseerán literalmente nada a excepción de su cuerpo, aún se queda corto, si tenemos en cuenta lo que luego dispone acerca de las relaciones entre los sexos, a menos que al expresarse así quiera referirse exclusivamente a la “tenencia” del cuerpo y no a la libertad para usarlo. Es cierto que nos dice cómo la coeducación de los muchachos de ambos sexos hace nacer entre ellos relaciones amorosas (458 d), lo cual presupone ciertos sentimientos personales. Pero se les prohíbe dejarse llevar por estos sentimientos y concertar uniones que la autoridad competente no apruebe (458 d-e).

⁶⁹ La época en que Platón escribe, esto es, durante la crisis de la *Polis* (véase *Historia y civilización de los griegos*, tomo V, *op. cit.* Los ensayos de Isnardi y Falzoni son representativos en cuanto a que relatan la historia de las ideas de la época y sus

aves de raza. ¿Acaso, por Zeus, no prestas atención a los apareamientos y crías de estos animales?

—¿Cómo? —preguntó.

—En primer lugar, ¿no hay entre ellos, aunque todos sean de buena raza, algunos que son o resultan mejores que los demás?

—Los hay.

—¿Y tú te procuras crías de todos indistintamente o te preocupas de que, en lo posible, nazcan de los mejores?

—De los mejores.

—¿Y qué? ¿De los más jóvenes o de los más viejos o de los que están en la flor de la edad?

—De los que están en la flor.

—Y si no nacen en estas condiciones, ¿crees que degenerarán mucho las razas de tus aves y canes?

—Sí que lo creo —dijo.

—¿Y qué opinas —seguí— de los caballos y demás animales? ¿Ocurrirá algo distinto?

—Sería absurdo que ocurriera —dijo.

—¡Ay, querido amigo! —exclamé—. ¡Qué gran necesidad vamos a tener de excelsos gobernantes, si también sucede lo mismo en la raza de los hombres!

—¡Pues claro que sucede! —dijo— ¿Pero por qué?

—Porque serán muchas —dije— las drogas que por fuerza habrán de usar. Cuando el cuerpo no necesita de remedios, sino que se presta a someterse a un régimen, consideramos, creo yo, que puede bastar incluso un médico mediano. Pero cuando hay que recurrir también a las drogas, sabemos que hace falta un médico de más empuje.

—Es verdad. ¿Pero a qué refieres eso?

—A lo siguiente —dije—: de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus

vicisitudes, pero, además, para la situación política y la lucha por el poder, ver el ensayo de C. Mosse). La ciudad que Platón quiere formar es bastante puritana, quizás como rechazo al “erotismo griego” que con tanta fascinación se ve reflejado en cerámicas, murales y esculturas (véase Eva C. Keuls, *op. cit.*), también reflejado en las comedias de la época. Hans Licht, *op. cit.*, narra en su obra algunos de los aspectos más representativos de la sexualidad de esta sociedad.

Además de las máscaras raras, extravagancias y bromas, la comedia antigua se caracteriza por el falo, generalmente hecho de cuero, que llevan los actores como servidores del dios fertilizante... La comedia tenía por origen los cánticos de las procesiones fálicas (p. 121).

gobernados. Y decíamos, según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles.

—Muy razonable —dijo.

Para controlar la raza humana Platón llega a introducir la mentira y el engaño en su esquema de lo que puede ser la ciudad-Estado ideal. ¿No hay una contradicción ética entre este planteamiento y el anterior, donde decía que los dioses no aman la mentira y el engaño (II, 382-a)? Las razones para engañar son aquellas que le hacen buscar la perfección, la superioridad de algunos hombres, etc. Son razones de índole política que ejercen los gobernantes.

Primero se establecerá la división de la población en “mejores” y “peores”; después, la planificación y el control de la natalidad. La planificación de la sociedad, desde una plataforma superior, permite al gobernante tomar decisiones acerca de la vida sexual de sus ciudadanos. Estos planteamientos de Platón, en mayor o menor escala, los retoma la política de Estado posterior a él.⁷⁰ Las mujeres y los hombres, según advierte Platón, serán manipulados por las necesidades del Estado y sus supuestos de perfección.

—Pues bien, en lo relativo al matrimonio y la generación parece que eso tan razonable resultará no poco importante.

—¿Por qué?

—De lo convenido se desprende —dije— la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores lo contrario; y si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia.

—Muy bien —dijo.

—Será, pues, preciso instituir fiestas, en las cuales unamos a las novias y novios, y hacer sacrificios, y que nuestros poetas compongan himnos adecuados a las bodas que se celebren. En cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que,

⁷⁰ El control estatal que sobre el cuerpo de las mujeres se ejerce continúa vigente en la actualidad. Una sola mirada a las leyes de todos los países que penalizan o despenalizan el aborto es suficiente para conocer este control.

teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible.⁷¹

Existe una política demográfica además de la que concierne a la mejora de la raza. Según el discurso sexuado de *La República*, en

⁷¹ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, pp. 131 y 132:

El esquema nupcial de Platón parece ser el siguiente. Al aproximarse una determinada fecha de cada año, los gobernantes determinan, de acuerdo con el total de fallecimientos, el número de matrimonios de guardianes que habrán de celebrarse. Sorteo entre todos los hombres de 25 a 55 años, y las mujeres de 20 a 40; designación, sin sorteo previo, de los premiados por méritos de guerra. Como el sorteo está amañado, en él resultarán elegidos, de manera casi exclusiva, los sujetos de calidad superior. Ahora bien, de acuerdo con las leyes preventivas del incesto, ocurrirá que un varón que haya nacido en el año 100 de una supuesta era no podrá casarse: *a)* con las nacidas en 60-80, cada una de las cuales podría ser su madre; *b)* con las nacidas en 125-155, todas las cuales podrían ser sus hijas; *c)* con las nacidas en 80-120, que podrían ser sus hermanas uterinas; *d)* con las nacidas en 70-130, que podrían ser sus hermanas consanguíneas. Es decir, que no podría casarse con nadie. Como en Grecia estaban permitidos los matrimonios entre consanguíneos, podemos eliminar el último apartado. Si es así, este hombre podría casarse con las nacidas entre 120 y 125, demasiado jóvenes para ser sus hermanas de madre, y demasiado viejas para ser sus hijas. Pero no es forzoso que el joven se case precisamente a los veinticinco años. Si es así, este espacio se ampliaría. El varón podría casarse con todas las nacidas entre el 120 y el año en que se case por primera vez. El caso de la hembra es similar, y las incompatibilidades serán las siguientes: *a)* con los nacidos en 45-75; *b)* con los nacidos en 120-140; *c)* y *d)* igual que el varón. Eliminado *d)*, la mujer podrá casarse con los nacidos entre 75 y 80, demasiado viejos para ser sus hermanos uterinos y demasiado jóvenes para ser sus padres. Y si la mujer no se casa a los veinte años, podrá casarse también con los nacidos entre 120 y el año en que ella se case por primera vez. El sistema, como se ve, es imperfecto. Además de la posibilidad de enlaces entre tíos y sobrinas o viceversa, lo cual no es óbice, al parecer, para Platón, vemos que entre los contrayentes deben mediar al menos veinte años, grave inconveniente desde el punto de vista eugénico. Esto puede remediarse autorizando en ciertos casos los matrimonios entre supuestos hermanos uterinos; o bien los gobernantes conocen ellos solos de quién es hijo cada guardián, y entonces no hay obstáculo para que aparezcan a personas de quienes saben que

el terreno de la procreación hombres y mujeres son iguales ante los ojos del estadista.

De esta manera se controlarán las veces que hombres y mujeres, según sean sus diferentes calidades, cohabiten. Se premiará a los mejores y se engañará a los segundos.

—Muy bien —dijo.

—Será, pues, necesario, creo yo, inventar un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento, aquellos seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes.

—En efecto —dijo.⁷²

(V, 460-a)

no son parientes; o lo desconocen también ellos, y en este caso, y mediante la autorización del oráculo, que les evitará el ser considerados como infractores de las leyes religiosas, podrán acoplar libremente a las personas que por su edad pueden ser hermanas de madre (en Egipto eran lícitos esta clase de enlaces). Entonces, nuestro supuesto varón podrá casarse con todas las nacidas entre 80 y 125, o entre 80 y el año en que se case por vez primera; y nuestra supuesta hembra, con los nacidos entre 75 y 120, o entre 75 y el año de su primer matrimonio. Aparte de que, si un hombre se casa, por ejemplo, en 126, 128 y 130, pero no en 127 ni en 129, nada le impedirá casarse con las nacidas en estos dos últimos años. Todo este aparato presupone un registro donde serán anotados los nombres de las personas que tomen parte en los enlaces, y otro de los nacidos en cada generación, pero sin citar, naturalmente, la relación de parentesco entre unos y otros (a no ser, quizá, en un registro secreto de los gobernantes). Los elegidos cohabitarán, por ejemplo, durante un mes; y luego, el matrimonio quedará disuelto, y sus contrayentes permanecerán célibes todo el resto del año. Entre el séptimo y el décimo mes a partir del festival nupcial, nacerá una generación de niños; *eliminados los deformes o procedentes de los seres inferiores, el resto será separado de sus madres y conducido a una inclusa, pero las madres tendrán obligación de lactar a aquellos niños que les sean destinados (probablemente uno distinto cada vez, para evitar lazos afectivos; Platón no tiene en cuenta los efectos desastrosos que produciría en la crianza la mezcla de muchas leches diferentes)*. En esta labor serían más las lactantes que los niños, pues también tomarían parte en ella aquellas madres cuyos hijos, sin saberlo ellas, hubiesen sido eliminados. Todo este esquema anterior no hay que confundirlo con otra clase de uniones extraoficiales: los hombres mayores de 55 y las mujeres mayores de 40 gozarán de toda libertad en este aspecto, pero con dos limitaciones: no dejarán descendencia y observarán las mismas precauciones preventivas del incesto que los contrayentes de uniones legítimas.

⁷² Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. I, p. 132:

La preocupación por la demografía hará que las mujeres sean o no abordadas por los hombres. La libertad de decisión será prerrogativa de los dirigentes del Estado ideal.

Al destruir la propiedad privada de las mujeres y los hijos, y al crear la comunidad de mujeres, se destruye la familia. Ello significa mayor control y mayor dependencia, lo que es igual a menor libertad. En Platón, la abolición de la propiedad y de la familia no significa libertad. En aras del Estado, y no del individuo, se acaba con la familia. El Estado necesita ejercer el control para asegurar su supervivencia y, con los años, la supremacía de su autoridad. El juego que se planea no es el de la libertad, sino su contrario. El hombre no tendrá mayor libertad en el plano individual, pero conservará su protagonismo como la medida del universo supeditado a las necesidades de un Estado.

La vigilancia que ejerce el Estado sobre la procreación de los seres humanos con fines de mayor control tiene, sin duda, sus antecedentes en estos planteamientos de Platón; es a partir de ellos que la función de las mujeres se utilizará con fines estatales.

El apareamiento de los humanos seleccionados tendrá lugar por sorteo, aunque con trampa por parte de los gobernantes, para que aquellos seleccionados como los mejores obtengan mayores beneficios, los cuales consistirán en cohabitar con las mujeres el mayor número de veces, cosa que también es una necesidad del Estado.

Hombres y mujeres son, en apariencia, tratados igualitariamente, pero, de pronto, el discurso da un salto:

Se ha hecho notar, con razón, que es sumamente improbable que estas medidas fraudulentas pudieran permanecer eternamente secretas; y de ser conocidas, crearían una irritación y unas desavenencias tales como para contrarrestar sobradamente las posibles ventajas del sistema.

Se encuentra continuamente en la literatura sobre Platón que todos los cuestionamientos que a su postura de estadista se le hacen tienen que ver con los intereses de un sexo, en este caso de los hombres. Se da por supuesto que una medida de esta naturaleza a quien afectaría más sería a los varones, y de hecho Platón mismo así lo presenta; el enfoque de Platón y sus estudiosos traductores es sexista.

—Y a aquellos de los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra cosa, habrá que darles, supongo, entre otras recompensas y premios, el de una mayor libertad para yacer con las mujeres; lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos.

De pronto la mujer, en el discurso de Platón, vuelve a ser un objeto que se posee, un premio al más apto. Al mencionar la recompensa o el premio para los mejores guerreros varones, se niega la “igualdad” a las mujeres. La mujer es de nuevo un objeto de recompensa: y más, un botín de guerra sofisticado, pues no se trata de mujeres del enemigo que sirven de premio, sino de las propias, y, de entre éstas, “las mejores”.

¿Por qué de pronto se rompe la igualdad que el Estado había prescrito en su trato para hombres y mujeres, y aparece esta asimetría en el discurso sexuado? Esta desigualdad se manifiesta al no mencionar los derechos de las mujeres que se distinguen como las mejores. No se piensa en ellas porque no es para ellas para quienes se planean las normas. Se presupone que no lo desean, no lo merecen, o no tiene mayor significación para ellas el hecho de “una mayor libertad para yacer con los hombres”. La igualdad de las mujeres guardianas según Platón radica en que, al igual que los hombres, no pertenecerán a una familia. Se igualan en lo que se niega, no en lo que se afirma.

La asimetría del discurso sexuado radica en el tratamiento diferencial que, en un tema como la igualdad, se da a la mujer y al hombre. Por ejemplo, no se hace alusión alguna a la recompensa o premio que las mejores mujeres puedan tener.

LA MADRE, NODRIZA, AYA

La metáfora de la madre tierra aparece en Platón no como el bien común de la naturaleza, sino el de la sociedad. La ciudad es una madre, y como tal pare hijos que pueden ser buenos o malos. La idea no es sólo que la madre tierra es aquella Gea del origen del mundo, poderosa, malvada, protectora, etc. Platón presenta la maternidad de la organización social poniendo a parir a la ciudad —*Polis*—. Esta madre-ciudad es buena y nutre a sus hijos:

—Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

En la búsqueda del discurso de lo femenino no deja de resaltar el hecho de que Platón compare, aunque sólo sea refiriéndose a un mito, a la ciudad con una madre y nodriza, a quien hay que cuidar por lo que la ciudad significa para los ciudadanos. Madre que da a luz y nodriza que alimenta. Ambas funciones pueden recaer en la misma persona o estar divididas. Las dos son funciones femeninas.

Inmediatamente después, Platón se refiere al mito de las razas,⁷³ narrado por Hesíodo en *Los trabajos y los días* (V, 110 y s.), señalando que se puede ser de una u otra procedencia, pero que no se es necesariamente como los padres.

—No te faltaban razones —dijo— para vacilar tanto antes de contar tu mentira.

—Era muy natural —hice notar—. Pero escucha ahora el resto del mito. “Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —les diremos siguiendo con la fábula—; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual vale más que ninguno; plata, en la de los auxiliares,⁷⁴ y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejan-

⁷³ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, 21-88; es muy interesante todo el análisis de Vernant sobre el mito y también las menciones a la interpretación de Platón del mismo.

⁷⁴ El pasaje está inspirado en Hesíodo, *Los trabajos...*, 109-201, como reconoce el propio Platón en VIII, 546e.

tes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de éstos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce". He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean?

—Ninguno —respondió—, al menos por lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro.⁷⁵

La importancia que esto reviste para el discurso de lo femenino es que, al narrar el mito de las razas, Platón lo altera para estipular que los hijos no necesitan ser como los padres y heredar de ellos sus virtudes y defectos. Justo después de hablar de la madre tierra, menciona a los hijos del padre y no vuelve a referirse a la madre.

Para Platón, las relaciones familiares están marcadas por el comportamiento de la madre y el padre frente al hijo. Cada cual da una parte de sí. Sin embargo, cuando habla de los hijos, se refiere en realidad a los varones. Platón tipifica a los padres como sigue: la madre está llena de sentimientos negativos, de pasiones, envidia, celos, ambición, etc.; el padre, por el contrario, puede ser la parte razonable de la familia.

—Y esa persona se forma —dije— poco más o menos de este modo. A veces, siendo hijo todavía joven de un padre honesto que vive en una ciudad no bien regida y huye de las honras, cargos, procesos y todos

⁷⁵ También se encuentra este pensamiento en *Leyes*, 663-e y 664-a.

los engorros semejantes y prefiere perder de su derecho antes que sufrir molestias.

—Pero ¿cómo se forma? —dijo.

—Cuando, en primer lugar —dije yo—, oye a su madre que está disgustada porque su marido no forma parte de los gobernantes, por lo cual se encuentra rebajada ante las otras mujeres; y además, ella ve que él no se ocupa activamente en negocios ni pelea con inventivas en los procesos privados ni en público, sino que se muestra indiferente para con todo ello; y dándose cuenta de que él no hace caso nunca sino de sí mismo, y de que a ella ni la estima mucho ni tampoco deja de estimarla, se queja de todo esto y dice al hijo que su padre no es hombre y que es excesivamente dejado y todo lo demás que, a este respecto, suelen repetir una y otra vez las mujeres.

(VIII, 549-d)

Así, según este texto, se explicitan una serie de conocimientos sobre las mujeres de la época de Platón, y de hecho, muchas ideas que aparecen en el discurso de lo femenino de Hesíodo y Homero. Platón confirma la situación de la madre que presiona al hijo. La mujer, y la madre en particular, pueden, como es sabido, ocuparse de “perniciosas tareas”. Una de ellas es hablar mal a los hijos del padre; la madre presiona a los hijos y les confunde, les mete ideas erróneas en la cabeza.

—Ciertamente —dijo Adimanto— dicen muchas cosas y muy propias de ellas.

(VIII, 549-e)

—Y ya sabes —dije yo— que frecuentemente son *también* aquellos criados de estas personas que pasan por ser adictos a ellas los que a escondidas les dicen a los hijos algo semejante...

Entonces el joven, que por una parte oye y ve todo esto, pero por otra escucha también las palabras de su padre y ve de cerca su comportamiento y lo compara con el de los demás, se encuentra solicitado a un tiempo por esas dos fuerzas: *su padre riega y desarrolla la parte razonadora de su alma, y los otros, la apasionada y fogosa.*

(VIII, 550-a y s.)

“Los otros” son los criados y la madre. Aquí se dividen muy claramente las ideas en dos bandos: el de la razón y el de la pasión, iguales a lo masculino y lo femenino dentro del discurso.⁷⁶

En el discurso de lo femenino de Platón encontramos de nuevo las ideas básicas de la *Teogonía* de Hesíodo sobre la luz y la oscuridad; sólo que aquí están más elaboradas. La razón se expresa a través de la claridad de las ideas, del *logos*, del conocimiento, y la pasión, que es emoción, es también el lado oscuro de los seres humanos, todo lo que carece de una explicación lógica y que es indigno de aparecer en los dioses. En el pasaje anterior, a la madre y a los criados se les agrupa como aquellos que traicionan al padre al criticarlo y degradarlo frente a los hijos.

A la mujer se le presenta en este pasaje como un ser que no puede pensar en metas más elevadas que no sean sus pequeñas ambiciones personales. La mujer se queja del hombre y dice a su hijo “que su padre no es hombre”. De las palabras de Platón se puede inferir que el significado de ser hombre difiere para una mujer y para un hombre.

La relación de la madre con el hijo, y la queja que ella tiene del padre, recuerda a Gea cuando habla a sus hijos y se queja de Urano (*Teogonía*, 160-170). La madre busca alianzas con los hijos. Esta puede ser una de las razones por las cuales Platón quiere que en su ciudad-Estado ideal las madres no tengan una relación tan directa con los hijos.

La maternidad es el hecho biológico que deviene función social de educación, nutrición, crianza y cuidado de los pequeños.

⁷⁶ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, t. I, pp. 191-192:

El hombre busca en la mujer el Otro como Naturaleza y como su semejante. Pero ya se sabe qué sentimientos ambivalentes inspira la Naturaleza al hombre. Éste la explota, pero ella le aplasta; nace de ella y en ella muere; ella es la fuente de su ser y el reinado que él somete a su voluntad; es una ganga material, dentro de la cual el alma está prisionera, y es la realidad suprema; es la contingencia y la Idea, la finitud y la totalidad; ella es lo que se opone al Espíritu, y lo es. Aliada y enemiga alternativamente, se presenta como el caos tenebroso de donde surge la vida, como esa vida misma, y como el más allá hacia el cual tiende: la mujer la resume en tanto que Madre, Esposa e Idea; estas figuras tan pronto se confunden como se oponen, y cada una de ellas tiene una doble faz.

Platón considera que esta función debe despersonalizarse. Los nuevos ciudadanos verán en todas las mujeres una madre, pero no una particular.

En la ciudad-Estado de Platón se separará a los recién nacidos de sus madres con el fin de que éstas no reconozcan a sus hijos, la relación madre-hijo desaparecerá. Se puede decir aquí, como muchas veces, que Platón es un prisionero de su tiempo. Según él, la mujer que imita al hombre para ser su igual lo debe imitar también en el desapego que éste tiene por sus hijos. Como se puede inferir, la educación condiciona los sentimientos y, por tanto, también el desapego. La función de alimentar a los hijos seguirá siendo ejercida por las mujeres, aunque no sean las madres.⁷⁷

—¿Y no serán también ellos quienes se ocupen de la crianza; llevarán a la inclusa a aquellas madres que tengan los pechos henchidos, pero procurando por todos los medios que ninguna conozca a su hijo; proporcionarán otras mujeres que tengan leche, en el caso de que ellas no puedan hacerlo; se preocuparán de que las madres sólo amamenten durante un tiempo prudencial, y en cuanto a las noches en vela y demás fatigas, ésas las encomendarán a las nodrizas y ayas?

—¡Qué descansada maternidad —exclamó— tendrán, según tú, las mujeres de los guardianes!

(460-d)

La versión de Patricio Azcárate dice:

⁷⁷ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 646:

El cuidado de los recién nacidos debe abstraerse en absoluto a las madres. En una parte aislada de la ciudad se instalarán lugares para criar a los niños de pecho sanos a cargo de mujeres destinadas especialmente a ello. Las madres sólo tendrían acceso a los niños para darles de mamar, pero no conocerán siquiera a sus hijos propios pues deberán quererlos a todos igual (460 c). La fuerza del instinto natural de la familia era muy acusada entre los griegos. Platón lo sabía bien y no quería que se perdiese como medio de cohesión de la comunidad.

No deja de sorprender la opinión de Jaeger sobre “las fuerzas del instinto natural de la familia...” Aristóteles sostenía algo similar; parece que no ha habido grandes cambios en la interpretación de Platón a pesar de los 24 siglos que lo separan de la época contemporánea.

—Esas mismas personas tendrán cuidado del alimento de los niños, conducirán las madres al redil en la época de asomar la leche, y harán de modo que ninguna de ellas pueda reconocer a su hijo. Si las madres no bastan para lactarlos, harán que las auxilien otras; y respecto a las que tienen suficiente leche, procurarán que no la prodiguen demasiado. En cuanto a las veladas y demás cuidados menores, correrán a cargo de nodrizas mercenarias y de las ayas.

—En verdad haces bien cómoda la maternidad para las mujeres de los guerreros.

Ambas versiones concuerdan en señalar que la mujer, sea la madre directa o no, tiene que cumplir funciones en la crianza y cuidado de los pequeños. Describen y prescriben a la vez, cómo debe ser utilizado el cuerpo de la mujer para alimentar a los hijos de la colectividad.

Es cierto que el razonamiento anterior de Platón ha señalado los motivos de esta “planificación familiar”. Sin embargo, no por eso se deja de observar el uso que de las mujeres se hace en la sociedad que Platón describe y cómo se establece el discurso de lo femenino en cuanto a funciones y servicio del cuerpo de la mujer.

Otro aspecto notable del pasaje es el comentario final de Glaucón sobre la “descansada maternidad”. Sin fatigas y noches en vela es difícil concebir una maternidad, que además de su función biológica implica un servicio de tiempo completo para el recién nacido.

A los niños pequeños separados de sus madres les atenderá otra mujer. La nodriza se encargará de alimentarlos. No es necesario que sea una de la élite, de la clase de los guerreros; con que tenga leche en los pechos es suficiente. La nodriza y su función es mencionada varias veces por Platón (II, 373-c; V, 460-c). Es la nodriza o ama de cría quien alimentará a los pequeños dentro de la comunidad. También se menciona al aya, quien los cuida directamente (V, 460-e).

Desde la perspectiva de lo que significa el enunciado madre para la construcción del discurso de lo femenino se puede decir que es Platón el primero en presentar la posibilidad de un cambio sustancial de este enunciado. En Platón existen dos posiciones distintas frente a él: la primera es cuando lo concibe en abstracto y lo eleva a una categoría de

positividad vinculada directamente al discurso de lo masculino; esto sucede cuando habla no sólo de la Madre Naturaleza, sino de la Madre Ciudad o de la Madre Estado, como la que gesta y alimenta a los ciudadanos; la segunda posición es en el terreno de lo concreto, cuando dispone la separación de los hijos de sus madres carnales; no para romper la relación niños/mujeres, sino para deshacer la relación afectiva que él interpreta también como relación de propiedad, en lo referente a madres e hijos.

De esta manera, en el discurso de lo femenino que construye Platón se prescribe el comportamiento de la mujer-madre-guardiana para que desaparezcan en el enunciado algunas partes de su contenido.

LAS NORMAS DE REPRODUCCIÓN

A través de su descripción de lo que debe ser la nueva sociedad, Platón prescribe el comportamiento de hombres y mujeres. Todo comportamiento debe ser controlado en aras de su ciudad-Estado ideal, y para establecer la calidad de ciudadanos que deberán formar parte de aquélla.

Una vez establecido que no habrá familia y que, en cambio, las mujeres serán premio para los guardianes cuando demuestren ser los mejores, se establecen las reglas sobre las edades para parir y para engendrar:

—Así debe ser —dije—. Mas sigamos examinando lo que nos propusimos. Afirmamos la necesidad de que los hijos nazcan de padres que estén en la flor de la edad.

—Cierto.

—¿Estás, pues, de acuerdo en que el tiempo propio de dicha edad son unos veinte años en la mujer y unos treinta en el hombre?

—¿Qué años son éstos? —preguntó.

—Que la mujer —dije yo— dé hijos a la ciudad a partir de los veinte hasta los cuarenta años. Y en cuanto al hombre, una vez que haya pasado “de la máxima fogosidad en la carrera”, que desde entonces engendre para la ciudad hasta los cincuenta y cinco años.

—En efecto —dijo—, ésa es la época de apogeo del cuerpo y de la mente en unos y otros.⁷⁸

(460-e y 461-a)

De no ser cumplidas estas normas se cometerá una impiedad que será castigada. Los hijos que se engendren fuera de estos límites no serán queridos del Estado por haber nacido fuera de su control de calidad; serán considerados “bastardos”, “ilegítimos”, y como tales asumirán las consecuencias: es decir, los gobernantes podrán deshacerse de ellos.

La ley se impone a los hombres de quienes se asume la “incontinencia” sexual. Según esta descripción no se puede imaginar que una mujer de las que “todavía están en edad de parir” tenga relaciones sexuales con algún joven casadero. Así, se asume la actividad del varón frente a la pasividad de la mujer en el terreno sexual.

—Así, pues, si alguno mayor de estas edades o menor de ellas se inmiscuye en las procreaciones públicas, consideraremos su falta como una impiedad y una iniquidad, pues que el niño engendrado por el tal para la ciudad nacerá, si su concepción pasa inadvertida, no bajo los auspicios de los sacrificios y plegarias —con las que, en cada fiesta matrimonial, impetrarán las sacerdotisas y sacerdotes y la ciudad entera que de padres buenos vayan naciendo hijos cada vez mejores, y de ciudadanos útiles, otros cada vez más útiles—, sino en la clandestinidad y como obra de una monstruosa incontinencia.

—Tienes razón —dijo.

—Y la ley será la misma —dije— en el caso de que alguien de los que todavía procrean toque a alguna de las mujeres casaderas sin que los aparezca un gobernante. Pues declararemos como bastardo, ilegítimo y sacrilego al hijo que dé a la ciudad.

(461-b)

⁷⁸ Platón, *Leyes*, *op. cit.* Hay varios pasajes en que Platón se contradice: en IV, 721 a y VI, 785 b-e dice que los hombres deben casarse entre los 30 y 35 años, y en VI, 722 d-e, que entre los 25 y 30.

En el segundo pasaje citado se fija la edad de 16 a 20 para las mujeres; en VIII 833-d, entre los 18 y 20 años.

Para lograr los objetivos de “hijos cada vez mejores” para la ciudad será necesario un control extremo en lo que se refiere a la procreación.

Junto a este control estará el de los niños recién nacidos. Los niños propiedad del Estado serán colocados en lugares especiales donde algunas mujeres se encargarán de su cuidado.

El lado oscuro de los procedimientos del Estado será el relacionado con los niños nacidos fuera de las normas. Los bastardos, los ilegítimos, serán recluidos e incluso se les hará desaparecer.

—Bien.

—Y así, encargándose de los niños que vayan naciendo los organismos nombrados a este fin, que pueden componerse de hombres o de mujeres o de gentes de ambos sexos, pues también los cargos serán accesibles, digo yo, tanto a las mujeres como a los hombres...⁷⁹

—Sí.

—Pues bien, tomarán, creo yo, a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado—, los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto.⁸⁰

—Si se quiere —dijo— que la raza de los guardianes se mantenga pura...

(460-c)

Al nacer, los niños serán divididos en aptos o no aptos para ser buenos ciudadanos. Se ha visto que de los aptos se encargarán las nodrizas, las amas de cría y las madres, a pesar de que su relación no sea de madres particulares sino de madres colectivas. Los no aptos no serán “aprovechados”; “se los esconderá como es debido

⁷⁹ Pabón y Fernández Galiano, *op. cit.*, t. II, p. 133, nota 1, “Platón considera esta función como particularmente apropiada para la mujer. También se habla de comisiones femeninas en *Leyes*, 784-a y 794-a”.

⁸⁰ *Ibid.*: Parece ser que aquí se preconiza el infanticidio colectivo, aunque en términos velados, para no herir los sentimientos de los oyentes (en Esparta, como es sobradamente conocido y atestigua Plut. *Lic.* 16, los niños deformes eran arrojados a un precipicio); pero quizá no hay que entender que deban ser muertos los hijos de los seres inferiores, sino sólo relegados a una clase también inferior a la de los guardianes (cf. III, 415-c).

en un lugar *secreto y oculto*". Esta frase no deja de remitir a Hesíodo. El mismo Zeus, aunque por otras razones, fue escondido para que no se lo comiera su padre. Lo oculto, por otra parte, es un aspecto relacionado con la mujer; es también una manera de ser mujer.

En la ciudad-Estado también estará prohibido el incesto. Se establecen las normas de cohabitar para aquellos que no van a engendrar o parir más, permitiéndoseles tal actividad con quien quieran, menos con sus hijas/os o padres/madres. Esta prohibición está muy presente en las normas que regulan la relación o relaciones de reproducción humana.⁸¹

—Muy justo —dijo.

—Ahora bien, cuando las hembras y varones hayan pasado de la edad de procrear habrá que dejarles, supongo yo, que cohabiten libremente con quien quieran, excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste: y ello sólo después de haberles advertido que pongan sumo cuidado en que no vea siquiera la luz ni un solo feto de los que puedan ser concebidos, y que, si no pueden impedir que alguno nazca, dispongan de él en la inteligencia de que un hijo así no recibirá crianza.

⁸¹ Se conocen muy bien las ideas sobre las prohibiciones del incesto en Grecia, y no es sorprendente que Platón lo retome. De hecho hay bastantes tragedias que se refieren al incesto. Una de las más conocidas es la de Sófocles, *Edipo Rey*, Barcelona, Bruguera, 1983 (traducción de Julio Palli Bonet). Lo que sintetiza la tragedia de Edipo, que se ha casado con su madre después de haber matado a su padre sin saberlo, es lo que el adivino Tiresias le dice en forma de un acertijo:

Me iré, pero diciendo antes aquello por lo que vine, sin miedo a tu persona, pues no me puedes destruir. Y te digo: ese hombre que hace rato buscas, con tus amenazas, con tus bandos sobre el asesinato de Layo, ése está aquí; a lo que se dice es un forastero, un meteco, pero pronto se revelará hijo de Tebas, y no se alegrará con el descubrimiento. Porque ciego en vez de vidente, pobre en vez de rico, se demostrará ser a la vez hermano y padre para sus hijos, hijo y esposo de la mujer de que nació, sembrador del mismo campo que su padre y asesino. Y ahora entra en palacio y medita todo esto; y si me coges en mentira, di que ya nada sé del arte adivinatorio (p. 175).

Aquí el incesto y el asesinato del padre están unidos.

—Está muy bien lo que dices —respondió—. ¿Pero cómo se conocerán unos a otros los padres e hijos y los demás parientes de que ahora hablabas?

—De ningún modo —dije—, sino que cada uno llamará hijos a todos los varones e hijas a todas las hembras de aquellos niños que hayan nacido en el décimo mes, o bien en el séptimo, a partir del día en que él se haya casado; y ellos le llamarán a él padre. E igualmente llamará nietos a los descendientes de estos niños, por los cuales serán a su vez llamados abuelos y abuelas; y los nacidos en la época en que sus padres y madres engendraban se llamarán mutuamente hermanos y hermanas. De modo que, como decía hace un momento, no se tocarán los unos a los otros; pero en cuanto a los hermanos y hermanas, la ley permitirá que cohabiten si así lo determina el sorteo y lo ordena también la pitonisa.

—Muy bien —dijo.

(460-c, d y e)

La prohibición es absoluta en cuanto al incesto. La sociedad griega, como la árabe y otras, se deshacía de los embarazos no deseados, en ocasiones después de que las mujeres habían parido.⁸² En el caso de Platón, el infanticidio que se prevé es, en última instancia, la sanción a la transgresión.

⁸² Julia O'Faolain y Lauro Martines, *op. cit.*, p. 115. Es interesante una cita que se encuentra en este libro sobre el infanticidio, pero referido fundamentalmente a niñas. Entre los árabes, los hijos varones eran deseados por los padres pero las hijas hembras eran enterradas vivas. Por eso en el Corán se establece:

When the sun shall be folded up...
 And when the female child that has been buried alive shall be asked
 For what crime she was put to death...
 Then every sould will know what it did

(Koran, LXXXI, 1, 8-9, 14)

para evitar el infanticidio de niñas. Por otra parte, en Grecia, según señalan los mismos autores, p. 19,

Abortion, contraception, and exposure of newborn infants were means used to limit the family. Since the law left such matters to the head of the family, it had no power to interfere if he himself decided to suppress the children. If someone else -the mother- did so without his permission, then he could dole out punishment. Only with regard to exceptional cases does the law discuss the right to expose.

Resumiendo, se puede decir que para las normas de reproducción en la "ciudad-Estado" de Platón, se establece que todo comportamiento sexual, con fines reproductivos, debe estar controlado por los gobernantes; hay unas edades específicas en que se pueden aparejar los sexos; los seres superiores podrán hacerlo más veces que los inferiores; los hijos serán legítimos cuando sean concebidos dentro de esta normatividad; los hijos fuera de las normas serán anormales, y el Estado dispondrá de ellos; se restringen o permiten las relaciones sexuales al hombre; los niños al nacer serán separados de sus madres y entregados para su crianza a otras mujeres.

En cuanto a sexualidad se refiere, el discurso de lo femenino queda restringido a la reproducción. No hay una sola referencia a la capacidad sexual de la mujer. Se la presenta en este terreno como a un ser pasivo. Es mucha la asimetría si se compara con todo lo prescrito para los varones. A la mujer se la describe y prescribe en función de sus hijos, sean propios o ajenos.

LA MUJER COMO PROPIEDAD DE TODOS

La idea de que el hombre es quien aporta los bienes materiales de supervivencia a la familia y es el elemento activo dentro de la economía está presente en Platón y también forma parte del discurso sexuado. Dentro del sistema de pensamiento patriarcal nunca se ha considerado que el trabajo doméstico de la mujer contribuya al desarrollo de la economía familiar. Dentro de la verdad del texto, la mujer es una carga para el hombre.⁸³

If a divorced woman has a child, it shall be presented to her former husband in his house and in the presence of three witnesses. If he refuses to take it, the woman may choose whether to bring it up or expose it.

A divorced woman who exposes her child before presenting it in accordance with the law, shall, if she is convicted, pay fifty staters if the child was free and twenty-five if it was a slave.

If the man has no house in which the presentation may be made, or if he cannot be found, the woman shall not be penalized for exposing the child. (Gortyna Law Tables, IV: 21, 23, p. 365).

⁸³ Una pequeña bibliografía sobre los estudios que acerca del trabajo doméstico se han realizado es la siguiente: Ann Oakley, *Woman's Work, the Housewife Past and Present*, Nueva York, Vintage Books, 1976; Juliet Mitchell y Ann Oakley, *The Rights and Wrongs of Women*, Inglaterra, 1979. Teresita de Barbieri, "Trabajo domés-

—No, de ningún modo.

—Y por estar fuera de lugar, dejo de decir aquellos males menudos de que se verían libres, pues no tendrán en su pobreza que adular a los ricos; no sentirán los apuros y pesadumbres que suelen traer la educación de los hijos y la necesidad de conseguir dinero para el indispensable sustento de los domésticos, ya pidiendo prestado, ya negando la deuda, ya buscando de donde sea recursos para entregarlos a mujeres o siervos y confiarles la administración; y, en fin, todas las cosas, amigo, que hay que pasar en ello, y que son manifiestas, lamentables e indignas de ser referidas.

(465-c y d)

En este pasaje, el hombre es de nuevo el que se ocupa de conseguir los alimentos. Se le considera el único responsable de que todos los demás miembros de la familia coman, aunque de una manera no tan elemental como Hesíodo, quien considera a las mujeres como a los zánganos que “recogen en su vientre el esfuerzo ajeno” (*Teogonía*, 600). Sin embargo, también señala lo que significa para el hombre la dependencia económica de las mujeres y del resto de la servidumbre. Estas consideraciones hacen pensar a Platón en un estado de cosas diferente, donde “el hombre” pueda ser más dichoso y feliz.

En la exposición de Platón se encuentra una contradicción entre el *ser iguales* —hombres y mujeres—por naturaleza, y el *parecer iguales*. La modalidad que utiliza al hablar de las mujeres como objetos que se poseen colectivamente las hace diferentes de los hombres, los cuales son el sujeto actuante en cuanto a poseer.

En la sociedad que Platón planea, se establece que los hombres no deben sentir la necesidad de llamar “mía” a sus mujeres e hijos, ni llevárselos a casa, ni disfrutarlos en solitario, ni ponerles nombres, sino que todos “tendrán, hasta donde sea posible, los mismos placeres y dolores”.

tico-trabajo remunerado. Hipótesis para el estudio del trabajo de las mujeres en los sectores medios”, Reunión nacional sobre la investigación demográfica en México, UNAM, mimeo., s.f.; M. de los Ángeles Durán H., *El ama de casa. Crítica política de la economía doméstica*, Madrid, Zero ZYX, 1978.

—Y también quedamos conformes en los otros asertos que precedieron a éstos: decíamos, en efecto, que tales hombres no debían tener casa, ni tierra, ni posesión alguna propia, sino que, tomando de los demás su sustento como pago de su vigilancia, tienen que hacer sus gastos en común, si han de ser verdaderos guardianes.

—Es razonable —observó.

—Por tanto, como voy diciendo, lo antes prescrito y lo enunciado ahora, ¿no los perfeccionará más todavía como verdaderos guardianes, y no tendrá por efecto que no desgarren la ciudad, como lo harían llamando “mío” no a la misma cosa, sino cada cual a una distinta, arramblando el uno para su casa y el otro para la suya, que no es la misma, con lo que pueda conseguir sin contar con los demás, dando nombres de mujeres e hijos cada uno a personas diferentes, y procurándose en su independencia placeres y dolores propios, sino que, con un mismo pensar sobre los asuntos domésticos, dirigidos todos a un mismo fin, tendrán, hasta donde sea posible, los mismos placeres y dolores?

—Enteramente —dijo.

—¿Y qué más? ¿No podrían darse por desaparecidos entre ellos los procesos y acusaciones mutuas, por no poseer cosa alguna propia, sino el cuerpo, y ser todo lo demás común, de donde resulta que no ha de haber entre ellos ninguna de aquellas reyertas que los hombres tienen por la posesión de las riquezas, por los hijos o por los allegados?

—Por fuerza —dijo— han de estar libres de ellas.

—Y, asimismo, tampoco habrá razón para que existan entre ellos procesos por violencias ni ultrajes; porque si hemos de imponerles la obligación de guardar su cuerpo tenemos que afirmar que será bueno y justo que se defiendan de los de su misma edad.

—Exactamente —dijo.

(464-c, d y e)

En este planteamiento se estipulan tanto la naturaleza de la sociedad que el filósofo visualiza como la distancia que existe entre su concepción de la igualdad entre los sexos y la realización de la misma a través de los modos del discurso; estos modos por lo demás, son indicadores del ser y del parecer, de la verdad y de la falsedad del mismo discurso de Platón.⁸⁴

⁸⁴ Susan Moller Okin, *op. cit.*, pp. 29-30.

Una vez establecidas las normas que regirán la posesión de las mujeres, su planteamiento se refiere a la organización y a los beneficios que de ésta se obtendrán:

—Y también —añadí— es razonable esta regla: si alguien se encoleriza con otro, una vez que satisfaga en él su cólera no tendrá que promover mayores disensiones.

—Bien seguro.

—Y se ordenará que el más anciano mande y corrija a todos los más jóvenes.

—Es claro.

—Y, como es natural, el más joven, a menos que los gobernantes se lo manden, no intentará golpear al más anciano ni infligirle ninguna otra violencia, ni creo que lo ultrajará tampoco en modo alguno, pues hay dos guardianes bastantes a detenerle, el temor y el respeto: el respeto, que les impedirá tocarlos, como si fueran sus progenitores, y el miedo de que los demás les socorran en su aflicción, los unos como hijos, los otros como hermanos, los otros como padres.

—Así ocurre, en efecto —dijo.

—De ese modo, ¿estos hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes?

—Paz grande, de cierto.

—Suprimidas, pues, las reyertas recíprocas, no habrá miedo de que el resto de la ciudad se aparte sediciosamente de ellos o se divida contra sí misma.

(465-a y b)

La pregunta “De ese modo, ¿estos hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes?”, se refiere exclusivamente a “varones”. Con anterioridad se ha señalado que no podrán apropiarse individualmente de mujeres e hijos. Por todo esto, la comunidad de mujeres e hijos es deseable y favorable para los hombres. Según la lógica de Platón, ellos saldrán ganando.

El discurso de lo femenino queda nuevamente subordinado a su categoría de existir para valorizar y afirmar el de lo masculino, el discurso de lo que significa ser varón.

Nuevamente la mujer es un ser negado, a pesar de la intención declarada del autor de demostrar su igualdad. La igualdad no radica en la exposición abstracta de la naturaleza del ser, sino en

las modalidades que dentro del discurso adquieren su descripción y prescripción.

El avance que se advierte en *La República* de Platón para el estudio de cómo se construye el discurso de lo femenino consiste en que, por primera vez, la mujer se convierte en objeto de la razón filosófica.

En síntesis, se puede decir que en La República se considera a la mujer como no productiva; dentro del discurso sexuado no es reconocido su trabajo; sólo el hombre produce y tiene la carga de asegurar la comida a mujer e hijos. El hombre es poseedor de su familia, la que, además de pertenecerle, lo agobia. Para liberar al hombre Platón propone la liberación de la propiedad, es decir, hacer un bien común de la propiedad, no para todas las clases, sino exclusivamente para la de los guardianes y dirigentes; a través de estos razonamientos se llega a la comunidad de mujeres e hijos. Es en este punto también donde se presenta un conflicto de razonamiento, pues no hay posibilidad de estipular una igualdad para hombres y mujeres ante la propiedad cuando las mujeres son parte de la propiedad. Así que ésta se convierte en un problema sólo de hombres, y, una vez más, en el discurso de lo femenino la mujer es presentada como el objeto pasivo de apropiación.

X. LA MUJER OBJETO DE LA RAZÓN

En la medida en que la mujer es pensada desde el exterior como distinta o diferente al hombre, no sólo desde el punto de vista biológico, sino por el papel que desempeña en la sociedad, se conjugan sobre ella varias apreciaciones por parte del observador. Quien la piensa, en el caso de Platón, es un hombre; es una sociedad en la que los hombres de cierta clase social, preocupados por el conocimiento, no son muy afectos a las mujeres: en la de Platón las relaciones homosexuales y pederastas son las que prevalecen.⁸⁵ Para esta clase social la diferencia entre hombres y mujeres ocupa, dentro de la jerarquía patriarcal, un grado de subordinación de la mujer hacia el hombre que implica por ejemplo su no participación en las escuelas filosóficas, su exclusión de la vida política y su reclusión en la casa.⁸⁶ Así se llega a la conclusión de que, con las mujeres completamente apartadas de los hombres en la vida política y en el mundo filosófico, cualquier explicación por parte de ellos sobre cómo es y/o debe ser la mujer viene desde el exterior, no sólo porque no es la mujer quien proyecta estas preocupaciones, sino porque, sin importar quién lo haga, no se propone una identificación con el objeto que pretende describir y prescribir, lo que genera también una referencia espacial de distanciamiento. Este es el caso de Platón, quien piensa en la mujer como un objeto más para un mundo perfecto que brinde la felicidad a los hombres y que de alguna manera no los rebaje de su categoría de seres superiores.

Desde el punto de vista filosófico-político patriarcal, la existencia de la mujer en la sociedad no es algo transitorio. Su presen-

⁸⁵ Hans Licht, *op. cit.*, p. 31: La palabra usada con mayor frecuencia, "pederastía", viene de las palabras griegas "muchacho" y "amor", y, por tanto, denota el afecto espiritual y sensual por un muchacho.

Esta obra tiene un amplio capítulo sobre la homosexualidad en Grecia con una compilación de textos clásicos referentes al tema.

⁸⁶ John Gould, *op. cit.*, pp. 47-49.

cia desde el principio se ha ligado a la reproducción de la vida. A pesar de lo ocultos que pueden estar sus órganos reproductores, la realidad de la gestación y del parto hace que la mujer exprese su quehacer interior de forma palpable e innegable. Un hecho observado por todos no puede negarse fácilmente. En la historia de su apreciación, este hecho —en el que, si bien hombres y mujeres toman parte, son las mujeres las últimas protagonistas— ha tenido una respuesta singular por parte de los hombres. Las imágenes que de él aparecen en el discurso son explícitamente negativas; en la Biblia se le dice a la mujer: “parirás con dolor”.

Cuando Zeus extrae de su cabeza a su hija Atenea, expresa el deseo, por parte del hombre de ser protagonista él mismo del parto. Pero aún más; en realidad, pretende demostrar que puede superar lo que la mujer hace, porque el fruto que de su cuerpo extrae ha sido gestado en la parte superior de éste: la cabeza. Se puede observar en esta frase las simbologías y analogías del “parto viril”:⁸⁷ “Sócrates mismo ayuda a sus discípulos a parir las ideas”.⁸⁸

De hecho, la idea de la mayéutica de Sócrates, según la define Platón, es ésa precisamente: la de hacer parir ideas. Forzando un poco el concepto, se puede decir que la palabra en sí es un parto, porque a través de ella se puede nacer a la comunicación de ideas, es decir, de imágenes internas que acercan socialmente y crean comunidades de pensamiento. Desde los inicios de la técnica de la

⁸⁷ El concepto “parto viril” ha sido utilizado en varias ocasiones por Amparo Moreno Sardá, en entrevistas de radio y conversaciones informales. Una de las acepciones que le ha dado es: “llámase parto viril a la elaboración de una tesis doctoral, dentro del paradigma universitario actual”.

⁸⁸ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 175:

Lo que subraya el texto famoso del *Teeteto*, donde Sócrates se compara, en su papel de comadrona de almas, a su madre partera, es que la fiesta de las Anfidromías y los ritos de exposición constituyen su antinomia, como dos términos de una alternativa. Así como la *maia* libera a las mujeres de los dolores de parto, de forma semejante Sócrates desembaraza a los jóvenes de las verdades que llevan en ellos sin poderlas dar a luz. Pero su arte va más lejos que el de las comadronas ordinarias: es en él en quien recae la responsabilidad de “probar” (*basanizein*) el retoño engendrado, para discernir si no se trata sino de una falsa imagen embustera (*eidwhonxaleidos*) o de un producto de auténtico y legítimo origen (*gonimó texai alndes*) (*Teeteto*, 160-c, 161-a).

escritura parece existir, entre los hombres que se dedicaban a escribir sus ideas, la conciencia de que el “don” de la palabra era una cualidad masculina. Pese a todo, se debe reconocer que existe también, en el florecimiento del pensamiento griego, el deseo de que algunos conceptos como la justicia, el bien, la felicidad, la verdad, encuentren sus máximas expresiones en los razonamientos lógicos de la palabra escrita. Es de suponer que Platón se siente movido por este deseo al incluir a las mujeres en su argumentación de una sociedad ideal o perfecta; una donde reinen la justicia y la felicidad.

La mujer, en tanto ser social, al igual que el hombre, se convierte para Platón en un tema de razonamiento. Posiblemente se inspira en la realidad de otros países, como Esparta, de la cual era un gran conocedor y admirador. La presencia de las mujeres en Esparta era diferente a la que tenían en Atenas. En Esparta, mujeres y hombres gozaban de otros derechos, en ciertos aspectos más igualitarios por el mismo tipo de vida que llevaban; por ejemplo, a los siete años, los niños debían dejar el hogar materno. Por eso, cuando Platón piensa en su Estado ideal, con hombres fuertes, viriles y amantes de la sabiduría, tiene que pensar en la reproducción de esta sociedad, y por ello piensa en la mujer, ya que un hombre digno de ser sabio debía tener una compañera de igual dignidad.

La mujer se convierte en objeto de la razón en Platón, no por hacerle una justicia a ella misma, sino por hacérsela al hombre que debe reproducirse con alguien similar a él para poder tener hijos perfectos. Por eso Platón teoriza sobre la igualdad de las mujeres, pese a las críticas que su propia argumentación pueda levantar.

Así, la mujer es objeto de la razón cuando Platón se plantea, lejos de su propia realidad, un mundo ideal donde la propiedad sea colectiva y los hombres perfectos. En cierta forma es comprensible que Platón no pueda disociarse de la sociedad patriarcal que lo ha producido y, por tal motivo, su intento se traduce en un comunismo de la propiedad entre hombres, es decir, en una comunidad de mujeres e hijos.

El ser humano es una consecuencia de hábitos y costumbres aprehendidos dentro de la actividad social, dentro de la existencia

social, y, por tanto, expresa los contenidos ideológicos que la sociedad de su época, de su geografía y de su clase le imponen. Platón intenta romper los hábitos y costumbres, transgredirlos de forma positiva, en tanto menciona el tema de la mujer por primera vez, pese a que siempre se puede observar su incapacidad para hacerlo desde una posición neutral. Pero, ¿quién es capaz de hacerlo? La mujer objeto de la razón de Platón es una apropiación más del pensamiento masculino —de la mujer y de su capacidad de autodefinición— que pretende su legitimación.

Así, el discurso de lo femenino en Platón tiene varias lecturas, que pueden sintetizarse en los tres puntos siguientes:

- a) la mujer aparece en el discurso como propiedad común de los hombres;*
- b) pretende que la mujer sea igual al hombre en derecho;*
- c) la mujer es igual, pero más débil.*

En el discurso de lo femenino, la mujer objeto de la razón engloba estos tres aspectos, y por primera vez la razón la incorpora como un nuevo tema de discusión dentro del pensamiento patriarcal. La situación de la mujer en la organización social necesita ser tratada por separado en la dilucidación filosófica, la cual se preocupa fundamentalmente por el hombre y la sociedad que él ha creado según su propio discurso.

XI. ELEMENTOS DEL DISCURSO DE LO FEMENINO EN *LA REPÚBLICA* DE PLATÓN

Para el análisis del discurso de lo femenino en Platón es preciso reconocer los dos mundos en que conscientemente se sitúa el filósofo, así como también la articulación entre las descripciones y prescripciones a partir de las cuales elabora el discurso sexuado.

Así, por un lado está el mundo que lo circunda y que describe, donde sucede la acción del diálogo, y por otro, el que, según el filósofo, sería digno de llamarse un mundo de justicia.

Las contradicciones en los postulados discursivos del filósofo se derivan de los propios supuestos básicos sobre los cuales apoya su discurso. Aparece un nuevo concepto en el discurso de lo femenino: la igualdad. Ni en Homero ni en Hesíodo las mujeres son consideradas iguales. Sin embargo, esta igualdad sólo se utiliza en el texto cuando se hace referencia directa a una clase específica de mujeres: las esposas de los guardianes, según Platón, son iguales a los hombres guardianes. No menciona la igualdad entre mujeres y hombres de otras clases (cap. VIII).

El discurso plantea el postulado siguiente: la mujer griega debe ser como el hombre griego, pero tal cosa no es posible por ser aquélla más débil que éste. Por otra parte, su debilidad no es sólo física (cap. VII).

Otro de los elementos importantes y nuevos en el discurso de lo femenino es el tema de la educación y el aprendizaje, que Platón postula igual para hombres y mujeres (cap. VIII). A través de la educación ambos pueden ser virtuosos y desarrollar la sabiduría. Pero las formas de aprender de hombres y mujeres varían.

Un cambio significativo en el discurso de Platón es que hay un hacer consciente por parte del filósofo para cambiar símbolos y parámetros de comportamiento, y sobre todo para reasegurar que los hombres no deben comportarse como “débiles mujeres”. Los hombres no deben mostrar sus pasiones. Platón prohíbe las lágrimas y la risa a los hombres por considerar que producen sentimien-

tos que propician debilidad tendiendo, por tanto, a la femineidad. También prohíbe el baile, es decir, quita estos elementos del discurso de lo masculino. Se plantean modelos dignos de imitar para la educación de los varones, pero no se da ningún modelo digno femenino. En Platón no existe un tipo ideal de mujer, sólo un tipo ideal de hombre. Las virtudes de éste se precisan en el discurso de lo masculino, ubicando sus conceptos discursivos e identificándolos con el varón (cap. VIII). Cuando se aproxima al discurso de lo femenino, el filósofo señala que las mujeres deben ser tan fuertes como los hombres (cap. VIII).

A pesar de su intento de situar la igualdad en su discurso, se puede decir que los discursos de lo masculino y lo femenino son asimétricos. Esta asimetría radica en el tratamiento diferencial que reciben hombres y mujeres en un tema como el de la igualdad.

Platón cuestiona radicalmente el enunciado discursivo “madre” por primera vez, con dos posiciones frente al concepto:

- a) lo eleva positivamente y habla de la Madre Naturaleza y de la Madre Ciudad o Madre Estado, como gestora y nutricia de ciudadanos;
- b) la madre desaparece, pero no para romper la relación de cuidados de los niños pequeños por parte de las mujeres, sino para liberar la relación afectiva entre la madre y el hijo (cap. IX).

En el plano de la estrategia discursiva de Platón, finalmente se puede decir que la mujer se convierte en un doble objeto de apropiación cuando se la colectiviza con sus hijos y se la piensa igual al hombre, es decir, cuando se la considera objeto de la razón.

Las normas de reproducción preocupan al filósofo. Todo comportamiento sexual debe ser controlado por los gobernantes.

En el discurso de lo femenino, la sexualidad queda restringida a la reproducción.

Los supuestos de las necesidades sexuales de los varones y de las mujeres presentan una gran asimetría:

- a) se prescribe una conducta a la vez que se describe a las mujeres en función de sus hijos, o de los hijos de la comunidad;
- b) no hay alusión alguna al premio que la mujer pudiera recibir por destacarse y ser la mejor (cap. XI).

En resumen:

- a) la mujer no aparece como productiva. El hombre es el único responsable del sustento de la casa;
- b) las mujeres son consideradas propiedad de los hombres. Para liberar al hombre, Platón se propone liberar la propiedad creando un bien común para la clase dirigente. Llega, por esto, a planear la comunidad de mujeres e hijos.

Todo esto supone una contradicción en cuanto al postulado inicial de igualdad: no se puede decir que hombres y mujeres sean iguales cuando éstas aparecen en los enunciados del discurso como propiedad de los hombres.

CUARTA PARTE

LA MUJER EN *LA POLÍTICA* DE
ARISTÓTELES

XII. LA MUJER EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Aristóteles es el gran filósofo que abarca no uno, sino prácticamente todos los campos de la ciencia de su tiempo. Como bien señala Susan Moller Okin, es lo que según Hegel debería ser un filósofo: “el que logra apresar su propio tiempo en pensamiento”.¹ Su “ciencia” procede de la observación de la naturaleza, y su comparación entre los animales y los seres humanos lo lleva a explicar la función natural de cada cual. También compara el reino vegetal con el animal, lo que lo conduce en ocasiones a sacar conclusiones extremas (véase *Generación de los animales*, I, 728-a, 731-a).

Aristóteles es un hombre de su época. Nació hacia 384-383 a.C. en Estagira, en la Calcídica (península al norte del mar Egeo).²

¹ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 73:

Aristotle's philosophy is strikingly different, in its aim and in its entire tone, from that of Plato. Whereas Plato, throughout the dialogues, is essentially critical, radically questioning the most sacredly held conventions of the world around him, Aristotle sets out to acquire knowledge of the way the world is, and, moreover, to explain why it is the way it is. There is probably no other philosopher, not even Hegel himself, whose work better fits the definition that Hegel gave to philosophy -that it is “its own time apprehended in thoughts”. (Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford, 1952, p. 11).

² Aristóteles, obras *Del Alma*, *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemiana*, *Política*, *Constitución de Atenas*, *Poética*, Madrid, Aguilar, 1982 (traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de P. Samaranch), pp. 11 y 12.

Nació hacia el 384-383 a. de C. en Estagira, una pequeña ciudad de Macedonia. Su padre se llamaba Nicómaco y era médico del rey macedonio Amintas III, padre del futuro rey Filipo. Nicómaco pertenecía, al parecer, a una familia de Asclepiades, es decir, de presuntos descendientes de Asclepios, y de ahí le vendría a su padre su profesión y a Aristóteles su afición a la medicina y sus conocimientos en ella.

Son pocos los datos biográficos que de él se tienen. Su obra ha alcanzado después de dos milenios proporciones monumentales, no sólo por lo que el filósofo escribió e investigó personalmente, sino por la escuela que inició en el Liceo³ y por sus discípulos, así

Para el 367-366 a. de C. se sitúa su ida a Atenas para incorporarse a la Academia platónica. Permanece en ella hasta la muerte de Platón, en el 347 a. de C., momento en que se dice que, de alguna manera, rompe con la Academia. En este mismo año va a Assos o Atarneia, en Eólida, junto con Jenócrates y, quizá, Teofrasto. También allí desarrolla una gran actividad: es consejero político y amigo de Hermias, tirano de Atarneia, con cuya hija, Pitias, se casa; y también abre una escuela en la que, entre otras cosas, se dedica a estudios de biología, botánica, zoología (la mayor parte de los nombres y lugares citados por él en sus obras de botánica y zoología parecen corresponder a esa zona de la Grecia asiática).

Hacia el año 345-344 a. de C., Aristóteles se traslada a Mitilene, en la isla de Lesbos. Y hacia el 343-342 a. de C. es llamado a la corte de Pela, en Macedonia, donde se dice fue nombrado preceptor de Alejandro, el heredero del trono macedónico. En el 341 antes de C., Hermias termina trágicamente a manos de los persas, y Aristóteles le dedica el himno que luego le valió, en Atenas, una acusación de impiedad (en el 323 a. de C.).

Al morir Filipo de Macedonia, en el 336-335 a. de C., y pasar a ocupar el trono de Macedonia Alejandro Magno, Aristóteles regresa a Atenas, donde funda la escuela filosófica llamada Peripatética, en el lugar llamado Liceo. Vive en Atenas, al parecer exclusivamente dedicado a la elaboración y enseñanza de su filosofía, hasta el año 323 a. C.; en ese momento tiene que huir de la ciudad a causa del clima antimacedónico que provoca la muerte de Alejandro. Su lugar final de refugio es Calcis, en Eubea, donde muere en el 322 a. de C. Tenía sesenta y tres años de edad.

³ Felipe Martínez Marzoa, *Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1973, pp. 199 y 200.

En 335-34 Aristóteles regresa a Atenas. En el gimnasio Liceo (situado en las cercanías de un santuario de Apolo Licio) comienza a ejercer su propia enseñanza, independiente de la de la Academia (en aquel lugar había una especie de galería o paseo cubierto), y de ahí viene el nombre de Perípato, aplicado a lo largo de los siglos a la "escuela" de Aristóteles; seguramente Aristóteles, para poder acoger a la considerable afluencia de adeptos, arrendó luego un inmueble cercano (no podía comprarlo, porque no era ciudadano ateniense). Allí parece ser que reunió, por primera vez en Occidente, una especie de biblioteca relativamente importante, así como una colección de mapas y material de estudio (especialmente de historia natural); por lo que se

como por los centenares de filósofos, investigadores y biógrafos que lo han seguido.⁴

Celia Amorós se refiere a Aristóteles como al filósofo que asume "en la forma genealógica patriarcal el pasado de la filosofía".⁵ Impone al pensamiento filosófico su teoría de las cuatro

refiere al campo de la historia, citemos, como obra realizada en el Perípato, una gran colección de constituciones de ciudades griegas (que se ha perdido, salvo gran parte de lo dedicado a Atenas, redactado por el propio Aristóteles), y recordemos finalmente que fue en el Perípato donde empezó la reconstrucción histórica de la primitiva filosofía griega. Al morir Alejandro (323), el bando antimacedónico de la política ateniense cobró fuerza. Aristóteles no tenía una posición definida al respecto, pero su historia personal le ligaba a Macedonia. A esto se unía su condición de filósofo; se le acusó de impiedad, alegándose que el himno que había compuesto por la muerte de Hermias era un peán, canto reservado a los dioses. Huyó de Atenas y murió poco después. Teofrasto le sucedió en la dirección del Liceo.

⁴ Aristóteles, *Obras*, *op. cit.*; Francisco de P. Samaranch, en su introducción, da la siguiente bibliografía de trabajos sobre Aristóteles: (p. 79.)

Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 3ª ed., 1972.
 Chroust, Anton-Hermann: *Aristotle, New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2 vols., 1973.
 Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteborg, 1957.
 Jaeger, Werner, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 2ª ed., 1948 (cito la versión inglesa porque es la que poseo, única que encontré cuando necesité el libro; a la atención de un crítico malicioso). Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
 Nuyens, Franz. *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948 (versión francesa).
 Randall, John Herman, Jr., *Aristotle*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1960 (6-a ed., 1968).
 Ross, Sir W. David, *Aristotle*, Londres, Methuen & Co., Ltd., reeditada como Univ. Paperbach, 1968.

A esta bibliografía se pueden agregar los trabajos de:

Susan Moller Okin, *op. cit.*; Mario Vegetti, *op. cit.*; Amparo Moreno Sardá, *op. cit.*, Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983; M. Falzoni, "Aristóteles y el primer Perípato", en *Historia y civilización de los griegos*, t. V.

⁵ Celia Amorós, *¿Herederas o desheredadas? Notas para una crítica de la razón patriarcal*, "Debat sobre la situació de la dona", Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Servei de la Dona, València, 1984.

causas; analiza, describe y conforma el mundo del pensamiento griego, además de patrocinarlo, convirtiéndose en el patronímico de una forma de pensar occidental. Con su historia de la filosofía, Aristóteles se reconoce como hijo legítimo, heredero, y, a la vez, al descifrar lo heredado para la posteridad, se convierte en el “padre de la filosofía”. La asunción patriarcal de Aristóteles ayuda a descifrar cómo se conforma el discurso de lo femenino dentro de una explicación del mundo, cuyos orígenes se hallan enraizados en la Grecia de los años que van de los siglos VII al IV a.C.

Aristóteles es uno de los primeros filósofos de la cultura occidental que establece premisas básicas para un análisis conceptual y configura, entre otras cosas, un mundo del conocimiento abocado a servir esos propósitos.⁶ Aristóteles es por tanto considerado “padre de la filosofía”, como ya advertimos, y se podría decir que es efectivamente “el padre” de la *filosofía patriarcal*.⁷ No es el objetivo de este trabajo profundizar en su pensamiento filosófico para encontrar los nexos que se establecen entre éste y el pensamiento patriarcal de la historia de la filosofía. Aquí, sólo interesa descubrir cómo presenta a la mujer en *La Política*, y de qué manera esta imagen queda configurada dentro del esquema del discurso de lo femenino que se ha esbozado.

En las pocas ocasiones en que Aristóteles se refiere a la mujer aparecen de forma explícita las directrices prescriptivas que el filósofo considera para las mujeres, es decir, en qué modos de ser y hacer se las puede inscribir en la sociedad y en el Estado que él preconiza como más adecuado para su tiempo. Cuando habla de mujeres no se refiere sólo a las atenienses, a quienes ya presupone un comportamiento correcto, sino a otras de las que tiene noticias y cuya actuación no considera correcta, como las espartanas y las cartaginesas.

⁶ Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grupos: las “exposiciones exotéricas”, que no se han conservado, y los trabajos que los eruditos llaman “esotéricos”, en oposición a los primeros. Las obras exotéricas fueron elaboradas para su publicación y las segundas para el uso interno de Aristóteles en el Liceo.

⁷ Celia Amorós Puente, “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en la filosofía”, en *Liberación y utopía*, Madrid, Akal, 1982.

A estas mujeres les recrimina su comportamiento, que rompe los modelos de su propia sociedad. Las espartanas son mujeres independientes, robustas, propietarias y hasta cierto punto poderosas, y Aristóteles considera que sus actuaciones “causan más mal que bien”.⁸

Aristóteles toca el tema de la mujer dentro de su tratado de *La Política* debido a que sólo definiendo negativamente a las mujeres y criaturas griegas, y a las mujeres y hombres no griegos, puede definir positivamente a los varones adultos griegos; por otra parte, quiere rebatir las ideas expuestas por Platón en *La República*.⁹ Una y otra vez hay referencias directas a los errores conceptuales y hasta

⁸ Paul Cartledge, “Spartan Wives”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. XXXI, núm. 1, 1981, Oxford University Press.

⁹ Aristóteles hace continuamente, en *La Política*, referencias explícitas o implícitas a Platón y a Sócrates. Hay una intención de liberarse de su maestro, sobre todo en los aspectos sociales en los que Platón plantea una posición menos conservadora que Aristóteles. Hay muchos estudiosos/as que consideran que el discurso aristotélico rompe definitivamente con el platónico, no así M. Falzoni, *Historia y civilización de los griegos*, t. V, quien considera que “en algunas cosas rompe y en otras hay una continuidad”, *op. cit.*, p. 218.

La condición por la que la dialéctica platónica hubiera podido transformarse, por lo menos parcialmente, en un *órganon*, era la de codificar de algún modo sus técnicas, extrayendo de ellas la libre y agradable pero muy cuidada forma que conocemos a través de los diálogos:

(Socr.) “Y si tuviera que vérmelas con uno de estos hábiles o sabios que no buscan más que disputas y querellas, le diría: ‘Mi respuesta es ésta, y si me equivoco a ti te corresponde hablar y refutarla’. Pero cuando son dos amigos, como tú y yo, los que tienen ganas de charla, hay que emplear más dulzura en las respuestas, de un modo más dialéctico. Ahora bien, me parece que lo que caracteriza este espíritu no es tan sólo el responder la verdad, sino también utilizando los argumentos de acuerdo con los del interlocutor” (*Men.* 75-c, 8-d, 7).

Por otra parte, la dialéctica es un método. La discusión y la búsqueda en común son los únicos instrumentos que permiten, al discutir las “hipótesis” asumidas, llegar a excluir toda hipótesis:

(Socr.) “Bien sabes que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas, dan por supuestos los números impares y los pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas parecidas a éstas, según el método que adopten. Emplean estas hipótesis como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos está claro (...). Ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección

racionales de Sócrates. En el marco de su defensa de la propiedad privada, lo que más molesta a Aristóteles es la comunidad de mujeres e hijos que Platón plantea, incluyendo la igualdad de las mujeres —aun cuando sólo sea de un grupo reducido— en la política y en la educación. Para Aristóteles la diferencia entre hombres y mujeres es muy clara, y la función de la mujer es de natural subordinación al hombre.¹⁰

de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrá ahora que considerar las hipótesis reales; es decir, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis" (*Rep.* V, 510-c 12-511-b, 7, *passim*).

En su confrontación con la dialéctica, cuyo fin como puede observarse es el de alcanzar lo que ya no es dialéctico, Aristóteles empezó por asumir una posición crítica hasta en aquellas partes de los Tópicos y de Refutaciones Sofísticas que se consideraban tradicionalmente como su primera "obra lógica". La crítica nace de un total replanteamiento de las condiciones del conocer, y está ligada a los problemas de la ciencia y de la relación entre las ciencias especiales y la ciencia del ser, así como a la necesidad de una ampliación y de una consolidación teórica de los logros platónicos. La verdadera dificultad de tratar la "lógica" de Aristóteles reside en la imposibilidad de exponerla por separado. La lógica es ya 'la' filosofía, y revierte en física, teología, investigaciones zoológicas y en ética, y a su vez, como base común, abarca todas estas partes, sólo separadas artificialmente. Es la ciencia del discurso y de la comunicación, que intenta organizar en esquemas más completos, pero nunca rígidos, el proyecto trazado con diferente criterio, por Platón. En *La República*, la dialéctica está en vértice del proceso cognoscitivo, puesto que, como se ha visto, llega al Bien, el cual no tiene nada que ver con el bien ético, sino que es el principio libre de la hipótesis, además del discurso. En este sentido la dialéctica platónica tendría una semejanza más estrecha con la filosofía que con la lógica aristotélica.

¹⁰ Francisco de P. Samaranch, en su preámbulo a *La Política*, *op. cit.*, p. 652, dice lo siguiente:

Hay en Aristóteles, por supuesto, mucha conclusión que no podemos aceptar. Digamos, por ejemplo, la defensa de la esclavitud, de la inferioridad de la mujer. No está en eso exactamente el problema. Está más bien en que no solamente tenemos muy buenas razones para no aceptar ciertos principios de la filosofía política de Aristóteles, sino en que además tales ideas chocan a nuestra "sensibilidad moderna". Las sensibilidades heridas son peligrosas. Embotan otras sensibilidades. Sirven para justificar reacciones y actitudes no tan justificables. O para disfrazar y poner al día —a la "moda"— lo que uno no siente o no practica tanto, etc. Quiero decir que, por debajo de lo que formalmente nos dicen sus páginas, se advierte una tensión, una pugna por

Cada vez que tiene oportunidad, Aristóteles critica *La República* de Platón, sea directamente, cuando habla de la imposibilidad de la comunidad de mujeres, o indirectamente cuando habla de las virtudes abstractas (*La Política*, 1260-a) que Platón menciona en el libro IV de *La República*. Aristóteles es crítico del pensamiento de sus contemporáneos.

La situación de la mujer ateniense en el siglo IV a.C., cuando Aristóteles desarrolla sus ideas y funda su escuela, no era posiblemente identificable con la imagen que proyecta en sus escritos; sin embargo, lo que ha quedado de aquella mujer en el pensamiento occidental es, en gran medida, lo que el filósofo escribió sobre ella.

Aristóteles es una piedra maestra en los cimientos de la cultura, por lo que también sus concepciones sobre la mujer han dejado huella. Sus pensamientos sobre las relaciones sociales y los seres humanos adquieren un valor inusitado por provenir de quien en el campo del pensamiento abstracto tuvo tantos logros. A veces, parecerían confundirse ambos campos; sin embargo, no hay comparación posible entre la exactitud de su categoría física de volumen, por ejemplo, y la categoría social de mujer, la cual tiene, para Aristóteles, una única función: la reproducción.

Es necesario analizar el contexto en que Aristóteles visualiza a la mujer para encontrar sus opiniones y conocer la posición del pensador y filósofo sobre ese ser "inevitable", que a partir de Platón se ha convertido en un polémico "objeto de la razón" para

lograr un equilibrio en lo que inevitablemente se le ofrece como un campo de fuerzas e intereses en conflicto —toda colectividad humana—, de modo que se salve la mayor parte posible de lo más fundamental al menor costo posible. Incluso sorprende —y a algunos incomoda— ver cómo una mente tan proclive a operar el "paso al límite" en sus conceptualizaciones, tan propensa a recrearse en la nitidez de las divisiones y clasificaciones y en la claridad interna de los conceptos absolutos, renuncia a tales hábitos y acata realidades mucho más turbias y complejas. Seguramente la zona del pensar aristotélico más impugnada está en la determinación de eso "fundamental" que salvar, en la forma en que valoró unas cosas por encima de otras. Sin embargo, eso no anula un segundo estrato del pensamiento, la latente "sabiduría" y moderada cautela con que maneja unos presupuestos impugnables en sí. Acaso por darlo por supuesto, no se pondera esto suficientemente. Y con ello nuestro pensar político resulta igualmente inadecuado por falta de esa sabiduría.

los hombres.¹¹ La primera asociación que se presenta en el filósofo es la relación que la hembra humana tiene con las hembras de los animales. Aunque también compara al macho humano con el animal, lo hace en un grado menor, si se puede decir, como se verá más adelante.

La hembra humana, para Aristóteles, es un animal que nace, crece, se reproduce y muere. A partir precisamente de los órganos reproductores, Aristóteles hará grandes distinciones entre machos y hembras.¹² El hombre es un ser social y político por excelencia; la mujer es un ser biológico y su función es la reproducción. Este es, esencialmente, el pensamiento aristotélico sobre el tema. Mas, ¿cómo aparece la mujer en el discurso del filósofo? Si se intenta descubrir la referencia a “lo femenino”, a lo “propio de la mujer”, es necesario, por una parte, abstraer el contenido de las ideas del filósofo, y, por otra, ver cómo aparecen las imágenes de la mujer en el contexto del texto; es decir, se debe buscar la confirmación de las ideas sustantivas del pensamiento de Aristóteles sobre la mujer con los ejemplos colaterales que aparecen en el texto de su tratado, o, por el contrario, su contradicción.

Se puede apreciar en un primer plano que las mujeres existen para reproducir a los seres humanos, y que esa función determina sus capacidades y sus talentos. A partir de esta premisa, el Estado debe preocuparse por la gestación de los seres humanos estableciendo normas y leyes para la procreación que determinarán el tipo deseado de seres.

En segundo lugar, la mujer debe tener un esposo y ser parte de una familia, lo que le da a su razón de ser en sociedad un estatus superior al de las esclavas y esclavos, aunque inferior al del marido. La familia es el núcleo de unión fundamental para la sociedad y el vínculo natural que mantiene el principio del Estado.

¹¹ La posición de Platón sobre la igualdad de la mujer desencadenó una polémica que ha recorrido la historia del pensamiento; dos ejemplos claros de ésta son Aristóteles y Rousseau. Susan Moller Okin, “Rousseau and the Modern Patriarchal tradition”, *op. cit.*, pp. 99 y s.

¹² Aristóteles, *Obras completas. Generación de los animales*, Madrid, 1932 (trad. Francisco Gallach Palés). En las características que da de los animales machos y hembras se ponen de manifiesto connotaciones positivas para los machos y negativas para las hembras.

LA FAMILIA COMO UN HECHO NATURAL

Aristóteles declara al inicio de *La Política* que intentará ir de lo general a lo particular, de lo complejo a lo simple, para explicar el origen de la sociedad.

Observando el desarrollo de las cosas desde su origen, se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no es virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya.

(1252-a)¹³

Así, intentando indagar cuáles son los elementos constitutivos de la sociedad, llega a los orígenes de la misma: el momento en que una hembra y un macho humanos se juntan para reproducirse. Así, Aristóteles plantea a primera vista una necesidad igualitaria para el hombre y para la mujer, particularmente cuando se refiere a “la unión de los sexos para la reproducción”. Sin embargo, inmediatamente después aparece una diferencia importante: considera que existe un ser cuya naturaleza es mandar. Se debe advertir que Aristóteles asocia el hecho de mandar —es decir, el de crear una jerarquía— al hecho natural del apareamiento para la procreación. Considera estos dos hechos iguales en su origen. Esta es la premisa principal sobre la que Aristóteles apoya su organización de la sociedad.

Conociendo esta primera premisa se puede hacer una pregunta al filósofo: ¿quiénes “aspiran” o desean dejar tras sí otros semejantes a ellos?, ¿serán hembras y machos?, ¿serán sólo hembras?, ¿serán sólo machos? Estas preguntas parecen demasiado

¹³ Aristóteles, *La Política*, Barcelona, Los Libros de Plon, colección La Palma Viajera, 1981 (traducción y notas de Patricio de Azcárate). Hay una nota a este pasaje de Aristóteles en la p. 10 que dice: “Algunos comentadores, al ver que Aristóteles atribuía a las plantas este deseo, han creído que conocía la diferencia de sexos en los vegetales”; Saint-Hilaire, p. 3.

suspicaces, pero dejan de serlo si se las considera en el contexto de otras afirmaciones de Aristóteles en *La Política*, donde habla de los animales y en especial de una yegua a la que llamaban Justa:

Algunos geógrafos dicen que así ocurre efectivamente; que algunos habitantes de la Libia superior tienen las mujeres en común y sin embargo los hijos de cada uno se distinguen por su parecido. Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como los caballos y los bueyes, que tienen suma propensión natural a dar hijos semejantes a sus progenitores, como la yegua llamada Justa, en Farsalo.

(1262-1)¹⁴

Se puede inferir que, según Aristóteles, para que los hombres reconozcan a sus hijos como propios, especialmente en aquellos pueblos bárbaros donde existe una comunidad de mujeres, deben encontrar en los hijos de aquellas mujeres, rasgos parecidos a ellos mismos para reconocerse. Cuando la similitud es mucha, es virtud de la mujer, siendo consiguientemente su defecto cuando es poca. Por otra parte y siguiendo la argumentación, se podría decir que esto corrobora lo anterior de que el hombre quiere dar hijos que se le parezcan e incluso que sean también de su propio sexo. Más adelante, en la generación de los seres humanos, se verificará que parir un varón es más positivo que parir una hembra.¹⁵

Amparo Moreno Sardá, cuando habla de la utilización del concepto *androphos* en Aristóteles, hace la aclaración de que se utiliza en las traducciones como genérico neutro en muchas ocasiones, cuando sólo significa “varón griego”. Habiendo ella analizado el término exhaustivamente, no hace falta aquí profundizar en el concepto, pero sí en el sentido que Aristóteles da a la identidad. Aquí aparece la imagen del hombre que ha producido

¹⁴ Aristóteles cita este hecho también en su *Historia de los animales* (Lib. VII, cap. VI). Respecto a la yegua se puede pensar que su nombre de “Justa” le era dado por el hecho de que pariera hijos parecidos al macho, como en todo el orden simbólico del pensamiento de lo que debe ser.

¹⁵ En muchas comunidades de la sociedad contemporánea actual, el nacimiento de un hijo varón es asumido como positivo y el de una hembra no. En un trabajo de campo realizado en la zona Huave de Oaxaca, México, contaba un informante que se acostumbraba pagar *el doble de dinero* a las comadronas que ayudaban a parir a las mujeres si el recién nacido era varón. M. Dalton y G. Musalem, *op. cit.*

el discurso.¹⁶ Al parecer, las buenas hembras, las buenas mujeres, deben dar hijos que se parezcan a sus padres, y lo óptimo es que sean varones como ellos. Este pensamiento también se encuentra en Hesíodo. Para los que son justos: “Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres...” (*Los trabajos y los días*, 235).

A partir de este planteamiento general, Aristóteles dilucida en qué consiste el principio de unión de la familia y más tarde cómo se construyen las colonias de familias que conformarán el Estado.

Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

De estas dos sociedades procede en primer lugar la casa, y Hesíodo dijo bien en su poema:¹⁷ “Lo primero casa, mujer y buey para el arado”, pues el buey es el criado del pobre. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros llama Carondas “de la panera”, y Epiménides de Creta “del mismo comedero”...

(1252-b)

La familia es una asociación natural y ésta la base de la formación de un pueblo, de un Estado y de una ciudad. La familia es consustancial a la sociedad; según Aristóteles debe preservarse, y cualquiera que atente contra el orden establecido de la familia estará atentando contra el Estado.

La familia para Aristóteles está constituida no sólo por la mujer y los hijos, sino también por los esclavos, y en la medida en que todos viven juntos se puede decir que establecen una sociedad natural. Esta sociedad, dada por la naturaleza, se ve afectada por dos situaciones que no deben escaparse a lo que es el discurso de

¹⁶ No todos los hombres producen el discurso sexista, sino una clase especial de hombres; aquellos que tienen el poder y pueden a través de la escritura manifestar sus ideas sobre las mujeres. Los textos de mujeres son escasos, si fueron más en su momento no han tenido la suerte de sobrevivir o quizás apenas están siendo rescatados. Angels Anglada, *Les germanes de Safo. Antologia de poetes Hellenístiques*, Barcelona, Edhasa, 1983.

¹⁷ Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Gredos, *op. cit.*, pp. 144 y 145.

lo femenino en Aristóteles, y que se verán con mayor detenimiento más adelante, pero que aquí es necesario mencionar como principios funcionales de esta sociedad natural aristotélica: el mandar y el ser mandado.¹⁸

La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores del cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola.

(1252-b)

En la mayoría de las ediciones de *La Política* se traduce *fysis* o *telos* simplemente como “naturaleza”; sin embargo, es importante aclarar que para Aristóteles la *fysis* era la naturaleza propiamente dicha, y el *telos* el fin o función última de aquella naturaleza. Aristóteles consideraba que en la mujer su naturaleza era ser la hembra humana, es decir, un ser incompleto, y su fin la procreación. La naturaleza del hombre, como se verá más adelante en

¹⁸ Ver *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Emile Benveniste, Madrid, Taurus, 1983, p. 135:

... por un lado, la estructura familiar que se esboza a través del vocabulario es la de una sociedad patriarcal que se apoya en la filiación paterna y que realiza el tipo de “la gran familia” (aún observado en Servia en el siglo XIX) con un antepasado en torno al cual se agrupan todos los descendientes machos y sus familias restringidas; por otro lado los términos del parentesco se refieren al hombre; los que afectan a la mujer son poco numerosos, inseguros y de forma, a menudo flotante.

Así me parece que la misma definición del término que dentro de la estructura familiar se dará a la mujer muestra alguna de las formas en que se la concibe, “flotante y básicamente insegura”. Porque el poder no radicaba en las manos de la mujer ella no podía definir una situación que la fijara... socialmente... este flotar de que hace referencia Benveniste, puede manifestarse después en la tipología de lo femenino “inseguro, ambivalente, ambigüo, etc...” y por supuesto es un principio básico en la construcción del discurso social de lo femenino.

En el vocabulario del parentesco también hay términos como “hermano del padre” “hermano de la madre” “hijo de la hermana” e “hijo del hermano” que para nosotros ahora simplemente ocupan el lugar de tío y sobrino... sin embargo, esta diferenciación que se dio en un tiempo hacía referencia a la diferenciación social que entre los sexos predominaba.

detalle, es más completa, pues además de su *fysis* y *telos* tiene un *logos* completo: en realidad el *telos* del hombre es su *logos*.¹⁹

Así, desde un principio, en los elementos primarios que componen la familia hay una marcada diferenciación que radica en la naturaleza incompleta de la mujer, cuyo fin es exclusivamente la procreación.

En el discurso de lo femenino se manifiesta que Aristóteles modaliza el tipo ideal de mujer, por su naturaleza, como un ser pasivo por excelencia.

El jefe de familia y el don de mando

Aristóteles también norma la organización interna de la familia; en este sentido, todo el discurso del filósofo es prescriptivo. Define las relaciones entre los miembros de una familia. El hombre es el ser dotado de todos los atributos para mandar. Enumera lo que es y lo que debe ser a la par, con un riguroso sentido de la jerarquía, y argumenta que esto no sucede arbitrariamente, sino por una ley natural que actúa sobre los seres humanos y sobre las dotes con que éstos han nacido.²⁰

¹⁹ Moreno Sardá, A., *Las raíces históricas de la problemática actual de la comunicación social*. "Elementos para una historia de la comunicación social no-androcéntrica". Tesis doctoral presentada en la Universidad Central de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, 1984.

²⁰ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 176:

Lo que diferencia al Estagirita de sus predecesores no es, por consiguiente, el hecho de analizar la realidad, sino el enfoque distinto del propio objeto, la perspectiva distinta con que afronta la realidad. En efecto, Aristóteles percibe la potencia en el plano del acto; para él, en consecuencia, el plano empírico de lo existente y el plano de las posibilidades latentes se superponen de modo natural. Dado que ve en el mundo, tal como es, la dialéctica realizada del acto y la potencia, no necesita recurrir al mundo del "debe ser", opuesto a la realidad. Más aún, cabe decir que a veces nos parece que Aristóteles exagera las posibilidades ínsitas en la realidad y tenemos la impresión de que si uno de los dos, en efecto, *embelleció e idealizó* la realidad, éste no fue Platón, sino Aristóteles.

La pregunta que surge de inmediato es ¿para quién embelleció la realidad? Ciertamente, no fue para las mujeres ni para los esclavos. Lo más interesante del

La autoridad dentro de la familia es la consecuencia lógica de una organización natural; cada miembro de la familia: hijos, mujer, esclavos y *amo*, *señor* y *padre*, tienen una función.

Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes consta la ciudad, tenemos que hablar, en primer lugar, de la administración doméstica, ya que toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber, la heril, la conyugal (pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y la procreadora (ésta tampoco tiene nombre adecuado). Queden, pues, así denominadas las tres relaciones que hemos mencionado.

(1253-b)

La autoridad conyugal a la que se refiere Aristóteles es la autoridad del marido sobre la mujer y los hijos. Es decir, el poder del marido y del padre. La queja de Aristóteles se basa en que no existe una palabra griega para nombrar esta relación, que más tarde se denomina matrimonio. No hay en su época una palabra griega para definir la dominación que el hombre ejerce sobre la mujer.²¹

libro de Heller es que ella pase por alto cuando analiza *La Política* (justamente en el apartado al cual pertenece este pasaje), la situación que Aristóteles asigna a las mujeres en el orden social.

²¹ Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 157:

El vocabulario indoeuropeo del parentesco ha mostrado —desde que se le estudia— que, en la conyugalidad, la situación del hombre y la de la mujer no tenía nada en común, hasta el punto de que los términos que designaban su parentesco respectivo eran completamente diferentes.

Y esto debido a que, hablando propiamente, no hay término indoeuropeo para “matrimonio”. Como Aristóteles observaba para su propia lengua, “la unión del hombre y de la mujer no tiene nombre” (*Polít.*, I,3,2). De hecho, todas las expresiones que se encuentran hoy son de creación secundaria; se trata del francés *mariage*, del alemán *ehe* (propiamente “ley”), del ruso *brak*

Aristóteles se expresa claramente en cuanto a los papeles sexuales. Si las funciones de la mujer son parir y obedecer, las del hombre son administrar los bienes y la economía (doméstica) y mandar. El hombre es el jefe, el cabeza de familia, quien piensa por todos y administra los bienes.

Queda también en claro lo que nos preguntábamos al principio: si la crematística es propia del administrador de su casa y del gobernante o no. Ambos tienen que contar con recursos. De la misma manera que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se sirve de ellos, así también la tierra o el mar o algún otro elemento tienen que suministrar los alimentos, y después corresponde al administrador ver cómo han de manejarse, de igual modo que no es propio del arte textil fabricar la lana, sino servirse de ella y saber cuál es buena y útil y cuál mala e inútil.

(1258-a)

Siguiendo la lógica aristotélica, se puede decir en definitiva que, a pesar de que la mujer pare a los hijos, es deber del hombre saber para qué sirven y cómo puede utilizarlos mejor.

La posesión de los bienes que mantendrán a la familia, y su administración, pertenece al hombre. La mujer no es mencionada; la naturaleza da la materia prima y el hombre decide cómo administrarla. Esta administración queda dentro de las funciones del jefe de familia.²² El principio de que el varón adquiere y la mujer

(derivado de *brat'sja*, "llevar"), etc. En las lenguas antiguas, los datos son más específicos, y tiene interés tomarlos en su diversidad.

Esta diversidad no es solamente léxica, testimoniando designaciones independientes en cada lengua. Es también morfológica, y este hecho, menos aparente, no ha sido observado. Hay que sacarlo a la luz para que los datos se organicen: según se trata del hombre o de la mujer, los datos son diferentes, pero difieren, sobre todo, en que para el hombre los datos son verbales; para la mujer, nominales.

Una vez más en la morfología de las palabras se van encontrando las formas del discurso sexuado del "hacer", actividad que caracteriza a lo masculino y el "ser" por designación que caracteriza a lo femenino.

²² Es importante señalar que en la gran mayoría de los trabajos que existen sobre la familia en el campo de la antropología se ha comprobado que la economía familiar, la economía doméstica, aun en situaciones donde no es el dinero el que

conserva plantea, algunas preguntas. La mujer conserva pero no administra ni siquiera lo relativo al interior del hogar; no está muy claro en Aristóteles, pero parecería que el hombre tiene pleno derecho a administrar todo lo que tenga que ver con los bienes y con la comida, incluso dentro de la casa, es decir, dentro del hogar (Hestia).

Esta posición de Aristóteles se manifiesta contraria a lo que Jean-Pierre Vernant señala sobre la relación Hermes/Hestia.²³ Este historiador analiza el poder de la mujer dentro del hogar como complementario al del hombre en la sociedad de la antigua Grecia. Sin embargo, Aristóteles parece ignorar esta realidad de su tiempo y no menciona en la forma más mínima este poder de la mujer. Sólo le interesa establecer una autoridad jerárquica muy bien

prevalece como medio de intercambio, está controlada por la mujer. Sally Slocum, "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology"; Kathleen Gough, "The Origin of the Family"; Karen Sacks, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". Estos ensayos se encuentran en *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna R. Reiter, *op. cit.*

²³ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 166 y 167.

Si la mujer, para retomar la misma fórmula de Platón, "imita" la tierra recibiendo en ella la semilla que el macho ha hecho penetrar allí, la casa, como la tierra y como la mujer, recibe y fija también en su seno las riquezas que el hombre deposita en ella. El espacio cerrado de la vivienda no está destinado solamente a abrigar al grupo familiar. Aloja los bienes domésticos que pueden ser concentrados, apilados, conservados. Así pues, no causará extrañeza ver a la diosa femenina que simboliza el interior, el centro y lo fijo, asociada directamente a esta función del hábitat, que desvía la vida de la *oikos* en una doble dirección: primeramente —y por oposición a la circulación de las riquezas que Hermes patrocina (cambios, ganancias y gastos)— una tendencia al atesoramiento (esta tendencia se traduce, en las épocas arcaicas, por la constitución de reservas alimenticias almacenadas en las tinajas de la despensa y por la acumulación de bienes preciosos, del tipo de los agaimos, atrancados con cerrojos dentro de los cofres del qálamoz; en la época de la economía monetaria, podrá llegar a ser capitalización); después —y por oposición a las formas comunitarias de vida social— una tendencia a la apropiación: en el marco de una economía distributiva, cada casa aparece asociada a un lote de tierra, separada y diferenciada, cada hogar familiar quiere poder disponer plenamente del clinpoz, del que saca su subsistencia y que le distingue de los otros grupos domésticos.

determinada y es bastante elocuente sobre la asociación del jefe de Estado con el jefe de familia:

Hay una quinta forma de monarquía cuando un individuo tiene autoridad sobre todas las cosas, como cada pueblo y cada ciudad la tiene sobre los asuntos de la comunidad; esta clase de monarquía corresponde a la administración doméstica, pues así como la administración es una especie de monarquía en casa, la monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración del uno o de varios.

(1285-b)

La familia, y en ella el poder del padre, son para Aristóteles sólo un reflejo del Estado y del poder del jefe de Estado. Ambos cargos tienen que estar exclusivamente en manos de algún varón adulto griego.

No se menciona ni por asomo la autoridad que pueda tener la madre ateniense sobre los hijos o los bienes. No hay ninguna asociación que indique en algún momento una autoridad compartida o algo semejante con el jefe de casa. Sin embargo, menciona a las mujeres de Esparta que controlan propiedades (1270-a) y han decidido sobre asuntos políticos (1269-b) directa o indirectamente, y señala que este aspecto es la causa de los males de los espartanos, que por dedicarse largos años a la guerra han perdido el dominio de sus hogares y de sus ciudades.²⁴ El poder en manos de las mujeres es nefasto, según el filósofo.

²⁴ L. P. Wilkinson, "Classical Approaches", *Encounter*, 1978, 25-36.

...Let me turn now for a moment from Athens to Sparta. There the picture is very different.

An aristocratic tradition was maintained by the narrow oligarchy of "Spartiate" peers who were above all a military caste. They had to be that if they were to keep in subjection the Helots and Messenians on whose labour they depended. So they became for Athenian aristocrats the ideal of a state which had eunomia, law and order, without the besetting curse of most Greek cities, class warfare. There is admittedly an element of myth in the conception of her institutions, attributed to the old lawgiver Lycurgus and later enshrined in Plutarch's *Life of him*, and some of the stories it generated may only have been *ben trovato*. But Plato and Xenophon knew Sparta at the height of her success, in the first thirty years of the 4th century, after her victory in the Peloponnesian War; and they can hardly have misrepresented her institutions

Todos los seres que conforman la familia, según la descripción jerárquica de Aristóteles, deben subordinarse al jefe de familia. El hombre es el administrador de los bienes del hogar; la mujer no aparece en relación alguna con la propiedad que existe dentro del hogar. La administración del Estado y de la casa se asemejan en que el hombre manda en ambas.

Dentro del discurso sexuado referente al jefe de familia que aparece en Aristóteles, la mujer es presentada como no participante de la administración; en este terreno, es un “ser” sin “hacer”.

La mujer y su “facultad deliberativa desprovista de autoridad”

La problemática del mando se enmarca en lo que se podría llamar “la problemática de la jerarquía” en Aristóteles, que indudablemente tiene que ver con la del poder y la capacidad de compartirlo o no. ¿Cómo es que seres aparentemente iguales son diferentes? ¿Cuál es la diferencia entre los amos y los esclavos? Hay un conflicto interno en estos planteamientos porque Aristóteles mismo, en otro momento (1253-b), señala que algunos intentan probar que la desigualdad no ocurre por naturaleza, sino por las leyes de los hombres. Esto indica que las ideas acerca de qué tan natural o no era la esclavitud, y de la posibilidad de pensar en la igualdad de las mujeres o no, eran temas de discusión en su época. Aristóteles opta por defender el *statu quo*.²⁵

Aristóteles se pregunta si los esclavos, además de su virtud de servir y obedecer, tienen las mismas virtudes que los amos. Entonces, “¿en qué se diferencian de los hombres libres?”

in essentials. As to women, the emphasis was on producing sturdy spear fodder. To a foreigner who remarked that only Spartan women ruled their men Leonidas' wife is said to have replied, “We alone produce men”....

²⁵ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 80:

Aristotle has established a philosophical framework by which he can legitimize the status quo. For the conventional function of any person determines that person's goodness, and a person's nature, or natural condition, is also equated with his or her goodness. Every person, therefore, is naturally suited to his or her existing role and position in society.

En primer lugar, pues, podríamos preguntarnos acerca de los esclavos si existe una virtud propia del esclavo aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal. Ambas respuestas son dificultosas; porque si la tienen, ¿en qué se distinguirán de los libres? Y que no la tengan, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. La misma cuestión se plantea, poco más o menos, respecto de la mujer y del niño: ¿tienen también ellos virtudes? ¿Debe ser la mujer morigerada, fuerte y justa? ¿Es el niño licencioso o morigerado, o no? Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes. Porque si ambos tienen que participar de la *kalokagathía*,* ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro ha de obedecer? Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y las cosas sólo son diferentes en grado o no.

(1259-b)

Cuando Aristóteles dice que no se trata de una diferencia entre el más y el menos, refiriéndose al hombre y la mujer, se está refiriendo de nuevo a que la calidad de los atributos de los hombres no es cuestión de tener más prudencia, más animosidad, más justicia. Lo que en verdad sucede, según se desprende de la lectura de *La Política*, es que la prudencia del hombre, su justicia y su animosidad es de una calidad superior a estas mismas virtudes en la mujer y en los esclavos; por eso, autoridad y obediencia difieren específicamente. Es decir, no es el hombre griego más prudente; su prudencia es superior cualitativamente hablando, al igual que todas sus otras virtudes, al contrario de lo que sucede

* El término *kalokagathía* (o el adjetivo *Kalokagathós* = *kalòs-kai-agathós*, literalmente "bello y bueno") es intraducible, pues alude a una interpretación del hombre condicionada por una circunstancia histórica precisa. El ideal de educación de la nobleza antes del siglo v a. C., recogido parcialmente por la democracia ateniense en tiempo de Pericles, incluía una serie de dimensiones corporales y espirituales: perfección física, entrenamiento en los ejercicios corporales y en el manejo de las armas, holgura económica, espíritu cultivado, piedad, moderación, "virtud". Ortega ha resumido alguna vez estos atributos en la fórmula "belleza, destreza y riqueza". Cf. Jaeger: *Paideia*, volumen I.

respecto a las mujeres y los esclavos, cuya prudencia, cuando la utilizan, es inferior a la del hombre griego.²⁶

En lo que se refiere a las relaciones humanas, la autoridad del hombre y la obediencia de la mujer son planteadas por Aristóteles como específicas, es decir, cualidades propias del ser sexual.

Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe. Es evidente, por tanto, que ambos tienen que participar de la virtud y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquellos que por naturaleza deben obedecer.

(1260-a)

Las cualidades específicas del hombre lo impulsan a mandar; sus deseos se proyectan de forma activa. La mujer tiene cualidades específicas de receptora, y sus deseos son pasivos. Aristóteles quiere ver reflejado el orden de la naturaleza en el orden social.

Este ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existen por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. Es claro, pues, que lo mismo ocurre también en los demás casos, de suerte que en la mayoría los regentes y los regidos lo son por naturaleza.

(1260-a)

No se puede pasar por alto la relación que Aristóteles establece entre el mando y la razón. La parte del alma que detenta el mando es la parte que tiene la razón, es decir, la inteligencia; y la parte que

²⁶ En este pasaje, donde se habla de desigualdades y diferencias entre quien manda y quien es mandado, y que para ello se apela al destino y a la naturaleza de la mujer, no cabe menos que recordar el ensayo de Sherry B. Ortner "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979. (título original: "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", traducido por Lora Barruti). Por supuesto, esto es una extrapolación con el tiempo de Aristóteles; sin embargo, algunos de sus postulados de entonces todavía son definidos hoy día, como el de la relación entre la mujer y la naturaleza, pp. 109 y 130.

es mandada está privada de la razón o la tiene de forma incompleta. Luego, si el hombre manda y la mujer obedece, es porque el hombre tiene la razón completa y la mujer no.

El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta.

(1260-a)

La mujer no puede pensar autorizadamente. Es decir, el hombre libre griego lo hace por ella. La mujer está por naturaleza subordinada al hombre. Se puede inferir que lo que es por naturaleza no puede cambiarse. No es sólo su cuerpo el incompleto, como asegura en la *Generación de los animales* (IV, 766-a), también lo es su mente: tiene el *logos* incompleto.²⁷

Se podría pensar que Aristóteles considera que la mujer sí tiene un grado de decisión dentro del ámbito doméstico, como, según Vernant, sucedía de hecho, por ejemplo en lo referente a la educación de los hijos, a la acumulación de la riqueza y a ciertas fiestas, como las tesmoforias.²⁸ Sin embargo, no es así. Aristóteles

²⁷ De hecho, se puede pensar que esa frase infeliz de Schopenhauer, "La mujer es un animal de ideas cortas y cabello largo", ya la había dicho Aristóteles. Juan Jacobo Rousseau también es bastante aristotélico en cuanto a sus concepciones de la mujer. Hegel también, y la lista podría ser enorme. El discurso sexuado de Aristóteles ha permeado el pensamiento Occidental hasta el siglo xx.

²⁸ Albin Lesky, *op. cit.*, p. 469:

Las Tesmoforias son una festividad de todos los griegos que inician las mujeres en la época de la siembra con rigurosa exclusión de los hombres. En Atenas el lugar era la Pnix, donde las mujeres vivían en cabañas enramadas mientras duraba la festividad.

Inmediatamente después, Lesky hace referencia a la comedia de Aristófanes inspirada en estas fiestas de las mujeres y cuya trama era la siguiente:

La comedia de Aristófanes se basa en la invención de que, en estas fiestas, las mujeres de Atenas proyectan tomar serias represalias contra su incorregible difamador Eurípides. El poeta de las tragedias de intriga quiere defenderse

no habla de ninguno de estos aspectos activos de la mujer, sólo de que es un ser que debe ser mandado por el hombre y que está, por supuesto, dentro del hogar doméstico, es decir, en el reino de Hestia.²⁹

El discurso sexuado referente a la razón está claramente definido por Aristóteles. La mujer es un ser incompleto. No tiene la misma capacidad de razón y de conocimiento que el hombre; por tanto, no puede tener opinión propia válida.

con astucia contra el peligro que le acecha e introducir de contrabando en la fiesta secreta a un amigo en ropas de mujer. Así es que junto con Mnesíloco, un pariente político, toma medidas para destinar a Agatón a que desempeñe el papel, que parece cuadrarle especialmente bien por su carácter afeminado. En medio del éxtasis de su creación, el poeta es llevado a la escena por tramoya como Eurípides en *Los acarnienses*, pero no se decide a intervenir en tan peligrosa empresa. Entonces Mnesíloco la toma sobre sí, pero deben afeitarlo y acicalarlo antes de obtener las ropas de mujer del vestuario de Agatón. Luego el poeta nos convierte en testigos de la solemne asamblea en la que las locuaces acusadoras exigen la muerte de Eurípides porque lleva a escena sus vicios haciendo desconfiar de ellas a sus maridos. El discurso de defensa de Mnesíloco no es tranquilizador, pues pretende que, con todo, Eurípides no ha revelado los peores defectos de las mujeres.

Siempre sorprende la sensibilidad de Aristófanes para captar las partes más sensibles de la sociedad y hacer reír a todos con las situaciones más inverosímiles por un lado, y por otro, su situación de provocador, especialmente en lo que se refiere a las mujeres. Si de las mujeres entre la “gente bien” de Atenas no era “fino” hablar, el hecho de que Aristófanes hiciese unas cuantas comedias sobre ellas es, cuando menos, bastante chocante. Baste recordar que según los documentos, Plutarco, Demóstenes, Tucídides *et al.*, las mujeres eran prácticamente invisibles, debían estar apartadas en los gineceos, fuera de la vida pública y mantener silencio. Sin embargo, Aristófanes las toma como tema de sus comedias, *Las Asambleístas*, *Lisistrata* y *Las Tesmoforias*, entre otras; es muy posible que las mujeres atenienses, pese a las leyes y las costumbres, estuvieran más presentes en la vida diaria y en la actividad más inmediata de lo que los hombres han reconocido siempre.

²⁹ En cuanto a Hestia como diosa, o como divinidad, Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, recuerda (p. 137):

En el *Fedro*, Platón evoca la procesión cósmica de los doce dioses (247-a).

Diez divinidades marchan a continuación de Zeus quien les conduce a través de la vasta extensión del cielo. Solamente Hestia permanece estática en la casa, sin abandonar jamás su puesto. Punto fijo, centro a partir del cual el espacio humano se orienta y se organiza. Hestia, para los poetas y los filósofos,

Cualidades de la mujer: el silencio

Cuando se habló del tipo ideal de mujer se hizo referencia a que una de sus características es el silencio (cap. I). En Aristóteles aparece de nuevo esta cualidad en el discurso de lo femenino como una de las virtudes principales cuando menciona al ser que es mandado, es decir, a la mujer.

Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar en ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio. Así, el que rige debe poseer la virtud moral perfecta (pues quien posee plenamente el oficio es el maestro, y la razón es en este caso el maestro); y cada uno de los demás en la medida en que le corresponde. Es evidente, pues, que todos los que hemos dicho poseen la virtud moral, pero no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, la de la mujer para servir, y lo mismo las demás virtudes.

(1260-b)

Nuevamente se encuentra a la mujer asociada al servir, obedecer o ser mandada, situaciones que de alguna forma se asemejan entre sí. Aristóteles señala que una de las virtudes morales de la mujer es el servicio; guardar silencio y recibir órdenes son también dos cualidades que armonizan con el poder del hombre.³⁰

podrá identificar con la tierra, inmóvil en el centro del cosmos. “Los sabios —escribe Eurípides— llaman a la Tierra-Madre Hestia porque ella permanece inmóvil en el centro del éter” (fr. 938, n-2).

³⁰ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, t. I, pp. 117-118:

Aristóteles expresa la opinión común cuando dice que la mujer es mujer en virtud de una deficiencia y que debe vivir encerrada en el hogar y subordinada al hombre...

“El esclavo carece totalmente de la libertad de deliberar; la mujer tiene, pero de manera débil e ineficaz”, afirma. Según Xenofonte, la mujer y su esposo son profundamente extraños el uno al otro: “¿Hay gente con la cual te entretengas menos que con tu mujer? Muy poca”. Todo cuanto se le pide a la mujer en *Las económicas* es que sea dueña de casa, atenta, prudente, económica y trabajadora como la abeja, una intendente modelo.

Esto es claro también si se considera la cuestión más en detalle, pues los que hablan en general se engañan a sí mismos al decir que la virtud consiste en la buena disposición del alma, en la conducta recta o en algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias, que los que definen así. Por eso se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer: “en la mujer el silencio es un ornato”, pero no en el hombre.

(1260-a)

Por tratarse justamente de una cualidad de la mujer como es el silencio, y por significar esto un precepto ideológico de bastante peso en el discurso, se ha pensado en comparar tres traducciones: la anterior, de Julián Marías, la de Azcárate y la de Samaranch.

Otro tanto digo de las demás virtudes, pues si nos tomamos el trabajo de examinarlas al por menor, se descubre tanto más esta verdad. Es una ilusión el decir, encerrándose en generalidades, que “la virtud es una buena disposición del alma” y la práctica de la sabiduría, y dar cualquier otra explicación tan vaga como ésta. A semejantes definiciones prefiero el método de los que, como Gorgias, se han ocupado de hacer la enumeración de todas las virtudes. Y así en resumen lo que dice el poeta de una de las cualidades de la mujer: “un modesto silencio hace honor a la mujer”,³¹ es igualmente exacto respecto a todas las demás; reserva aquélla que no sentaría bien en el hombre.

(1260-a)

Es, pues, necesario que admitamos que lo mismo vale respecto de las virtudes morales: es preciso que todos participen en ellas, si bien no de la misma manera, sino que cada uno las debe poseer en la medida precisa para su propia tarea. Así, mientras que el que gobierna debe poseer la virtud ética en su plenitud —pues su cometido, en sentido absoluto, es el de maestro de obra, y la razón es maestra o directora de obra—, basta que los demás posean tan sólo aquella cuantía de virtud adecuada al papel de cada uno. Es, pues, evidente que a todos los seres de que hemos hablado les corresponde una virtud moral, pero la templanza de una mujer y de un varón no son idénticas, ni lo son su valentía y su justicia, como pensó Sócrates, sino que en el

³¹ Este verso es tomado de Sófocles, *Ajax*, verso 291.

hombre el valor es una virtud de mando, y en la mujer una virtud de subordinación: y lo mismo ocurre con las demás virtudes. Eso mismo resulta también claro cuando examinamos la cuestión más detalladamente, porque es engañoso dar una definición genérica de virtud, como hacen algunos, que dicen que la virtud es el buen estado del alma, o es obrar rectamente o cosas análogas; los que enumeran por separado las virtudes de las distintas personas, como hace Gorgias, están mucho más acertados que los que las definen de la manera dicha. Por eso podemos afirmar que todas estas clases de personas tienen sus virtudes propias, como dice de las mujeres el poeta, “el silencio da gracia a la mujer”, si bien no ocurre algo semejante con el hombre.

(1260-a)

Es decir, el silencio prescriptivo para la mujer aparece como:

El silencio es un ornato.

Un modesto silencio hace honor a la mujer.

El silencio da gracia a la mujer.

Son tres formas de presentar un mismo tema que en esencia es la opinión de Aristóteles, quien concibe que la mujer no está dotada de la misma razón que el hombre y que sus virtudes morales deben ser distintas, y en ocasiones aun contrapuestas, como el hecho preciso de guardar silencio o hablar.

Otra dimensión es que Aristóteles rehusa considerar como Platón las virtudes en abstracto y considera que en el caso específico de la mujer habrá que enumerar algunas; éstas son las consideraciones que lo llevan al tema del silencio en el discurso, es decir, el silencio prescriptivo para la mujer, lo que Aristóteles considera una virtud.³²

³² Simone de Beauvoir, t. I, p. 117:

Salvo esas brillantes excepciones, la mujer griega vive reducida a una semiesclavitud; ni siquiera tiene la libertad de indignarse por ella, y apenas si Aspasia, y más apasionadamente Safo, formulan algunas pocas protestas. En Homero subsisten reminiscencias de la época heroica en la que las mujeres tenían algún poder: los guerreros, sin embargo, las confinan duramente en sus apartamentos. En Hesíodo se encuentra el mismo desprecio: “Quien se confía a una

El silencio es también lo que se opone a la voz pública, al conocimiento, y, por tanto, cuando se aplica a la mujer como cualidad, adquiere un doble significado. De alguna forma le niega así el ejercicio de pensar.

En este discurso sexuado queda claro que las virtudes morales de hombres y mujeres son distintas a partir de sus funciones: en el texto se revela que no pueden ser las mismas virtudes las que describen a quien manda y a quien es mandado y sirve. También es visible que las referencias de desacuerdo con Platón radican en un tema específico, y es que al no concretar éste las características de las virtudes y de quiénes las ejercen, y al hablar de la igualdad de la mujer, deja en la ambigüedad la jerarquía; cuando Platón define virtudes específicas, éstas deben ser practicadas por igual, sin establecer la virtud sexuada; en forma abstracta habla de la belleza, la salud, el “buen estado” del alma (*La República*, IV, 444-d y e) sin decir que sean exclusivos de los hombres o de las mujeres.³³

Las modalidades con que Aristóteles presenta la categoría “mujer” y su dimensión femenina no difieren en algunos de sus contenidos de las formuladas por Homero y/o Hesíodo, ni de las que se consideran como parte del tipo ideal de mujer: silencio,

mujer se confía a un ladrón”. En la gran época clásica, la mujer se halla confinada resueltamente en el gineceo. “La mejor mujer es aquella de la cual menos hablan los hombres”, decía Pericles.

³³ Si las mujeres no debían hablar, porque el silencio era lo más apropiado para ellas, es porque su fin era otro, al igual que el de los esclavos. A este respecto es importante la opinión de Susan Moller Okin, *op. cit.*, pp. 82-83:

Similarly, Aristotle's arguments about the naturalness of slavery are incomprehensible unless one recognizes his totally teleological version of the natural. For his attempts to convince us that some people are by nature slaves are most unpersuasive if we rely on his claims that natural slaves are those men “who differ from others as much as the body differs from the soul, or an animal from a man” (1254-b). It is only if we accept the premises that society is most properly structured when it enables the privileged few to spend their lives in rational activity, and that the functions and therefore the nature of all others must be fixed accordingly, that we can accept Aristotle's justification of slavery as natural.

servicio y subordinación; éstas son virtudes que la mujer no comparte con el hombre griego del discurso de Aristóteles. En él se encuentra de nuevo la asimetría descriptiva y prescriptiva entre varón y mujer. En esta modalización de la mujer se encuentra el valor negado del acto de hablar.

En resumen, se puede decir que dentro de la voluntad subordinada de la mujer está el silencio, un silencio frente a la voz pública, al aprendizaje, frente a la expresión del pensamiento y el conocimiento propios. Así, la mujer se convierte en un ser sin importancia. Se le prescribe silencio, es decir, se la niega justamente en lo que podría ser su propio discurso. Por principio, no tiene oportunidad de opinión propia –dentro de la verdad del propio discurso que así lo establece–; tiene pocas opciones, y una de ellas consiste en aceptar el discurso de quien la nombra. Esta es la opción que otorga Aristóteles a la mujer.

El padre, la madre y los hijos

Los elementos que integran la familia, para Aristóteles, son:

Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber, la heril, la conyugal [pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre], y la procreadora [ésta tampoco tiene nombre adecuado]. Queden pues así denominadas las tres relaciones que hemos mencionado.

(1253-b)

Aristóteles no considera a la madre una persona de derecho, pues la menciona como una de las partes que integran la familia exclusivamente en relación con el esposo. No por casualidad menciona al esposo y la mujer y más adelante al padre y los hijos, porque lo que hace es dar una “razón de las cosas”, y las examina. Las relaciones se dan con la *cabeza*: el hombre, el marido, el amo y el padre. La misión de la mujer es parir a los hijos, y no tiene en

este papel la función afectiva de ser madre o de reconocida autoridad como madre; es simplemente mujer que calla y sirve.³⁴ El hombre griego sí tiene varias funciones, o si se quiere, representa varios papeles dentro de la familia, al ser la cabeza y tener contacto con cada uno de sus miembros; por separado, ejerce el poder diferenciadamente con cada miembro de la familia. Es también significativo que la *mujer* existe en relación con el marido, pero no con los hijos.

Frente a esta familia elemental que examina Aristóteles, donde la autoridad del Padre, del Esposo, del Señor o Amo es la que controla todos los asuntos domésticos —como jefe del núcleo natural que es la familia, o como rey dentro de su casa—,³⁵ se presentan los planteamientos con que Platón propone la disolución de la familia. Aristóteles, que, en este sentido, no está de acuerdo con Platón, enumera los inconvenientes de la comunidad de mujeres e hijos que este último ha propuesto en *La República*.

Además, no será fácil para los organizadores de una comunidad tal prevenir conflictos como agravios, homicidios involuntarios o volun-

³⁴ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 93:

Aristotle determines that women is inferior by considering the functions she performs and the relevant qualities she manifests in Athenian society. This was a society, however, in which she was throughly disadvantage and oppressed a society dominated by men, in which her role and all the qualities valued in her were dictated by men. Aristotle is not interested in the qualities of women apart form this context. This, in spite of his expressed beliefs in the power of the environment to shape and alter the human character and abilities, he is no more interested in applying these beliefs to women than in applying them to slaves. Except for the free and leised man, Aristotle is not interested in the potential of any living being, but only in those "natural" and "naturally inferior" characteristics which enable each person to perform his or her proper function in the social system which has his approval and which he sets out to justify.

³⁵ "El hombre es rey dentro de su casa" es también un refrán popular. Pero el significado es más profundo para el sistema patriarcal, porque significa simbólicamente para los hombres, de alguna manera, participación en la jerarquía estatal o de Estado. Al preconizar una autoridad de este tipo dentro de la casa hay una identificación con el poder superior.

tarios, contiendas e injurias, que son mucho más impíos si se trata de los padres, las madres y los parientes próximos que de los extraños. Incluso es forzoso que sean más frecuentes si los parientes no se conocen que si se conocen, y si se conocen pueden realizarse las expiaciones acostumbradas que en el otro caso son imposibles.

(1262-a)

Sus prescripciones surgen, en ocasiones, indirectamente. Se deduce lo positivo en las relaciones familiares para Aristóteles por sus críticas a la comunidad de Sócrates imaginando lo que puede suceder si los hijos no conocen a sus padres. Los crímenes son más graves si se cometen contra un padre o una madre. Por esto considera que la ley de “comunidad de mujeres e hijos” está mal hecha: al no conocer los lazos o vínculos de parentesco, el delito puede ser mayor.³⁶

En general, sin embargo, tal ley producirá efectos contrarios a los que debe tener toda legislación bien establecida y a la causa que mueve a Sócrates a creer en la necesidad de tales disposiciones sobre las mujeres y los hijos. Creemos, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las ciudades (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones), y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad.

(1262-b)

Cuando Aristóteles dice que la ley de la comunidad de mujeres e hijos producirá efectos contrarios a la causa que mueve a Sócrates, e inmediatamente después aparece ese comentario sobre la amistad como el mayor bien, se infiere que Aristóteles lee que el motivo que mueve a Sócrates a promulgar esta ley es la amistad viril (*filia*), y si los hijos no conocen a sus padres se presentarían muchos problemas para la realización de esta amistad entre varones.

³⁶ La consanguineidad significa también la heredad, el patrimonio. Todo el desarrollo de la etnología y la antropología se basa justamente en estudiar los sistemas de parentesco y, con esto, ver los lazos de consanguineidad y las relaciones que puede haber a partir de éstos. Robert Lowie, *Historia de la Etnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, porque de esto también se deriva si las sociedades son endógamas o exógamas.

...Aristófanes, en los discursos sobre el amor, dice, como sabemos, que los amantes, a causa de la vehemencia de su amor, desean unirse y convertirse ambos, de dos que eran, en uno. Entonces es menester que hayan desaparecido ambos, o al menos uno. Pero en la ciudad la amistad se augurará necesariamente con una comunidad semejante al no llamar “mío” el padre al hijo ni el hijo al padre; pues así como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, lo mismo ocurrirá con el parentesco que implican aquellos nombres, y en modo alguno será menester, en un régimen semejante, que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo del padre, ni unos hermanos de otros.

(1262-b)

La mujer está ausente en el mundo de la amistad viril (*filia*) de que habla Aristóteles; sirve sólo para comprobar dentro del discurso el significado de aquella “virtud” que “adorna” a la mujer; su negación en el mundo afectivo es una más en el discurso sexuado de Aristóteles. Por otra parte, para el filósofo la mujer es sólo materia, no enriquece nada y no es ella siquiera quien da la vida, sino sólo un instrumento. El hijo/a es patrimonio absoluto del padre, él da la vida.³⁷ Es grave que el hijo no busque a su padre, porque el hijo existe gracias al padre y no a la madre. Para la buena vida familiar, el silencio de la mujer no es sólo el que ella debe guardar, sino también el que sobre ella se debe guardar; como decía Tucídides, por boca de Pericles:

³⁷ Respecto al padre, la madre y el hijo hay convicción en Aristóteles de que el hombre es la fuerza generativa que da la vida. Jean Pierre-Vernant, *op. cit.*, p. 144:

Este sueño de una herencia puramente paterna no ha cesado nunca de obsesionar la imaginación griega. Se expresa abiertamente en la tragedia, por boca de Apolo que proclamaba, en las *Euménides*, que la sangre materna no podría correr en las venas del hijo, puesto que “no es la madre quien engendra al ser que se llama su hijo... quien le engendra es el hombre que fecunda; la madre, como una extraña a un extraño, salvaguarda la joven planta” (Esquilo, *Euménides*, 658-661; *cf.* también Eurípides, *Orestes*, 552-55, e Hipólito, 616 y *s.*). Es el mismo sueño que se enmascara bajo el manto de una teoría científica, en los médicos y en los filósofos, cuando sostienen —como lo hace por ejemplo Aristóteles— que en la generación la hembra no arroja semilla, que su papel es completamente pasivo, que la función activa y motora pertenece exclusivamente al macho (Aristóteles, *Generación de los animales*, I, 20, 729-a).

Grande será vuestra gloria si no quedáis por debajo del nivel que la naturaleza ha impuesto a vuestro sexo y gran mérito tendrá aquella de la que menos se habla entre varones, ya sea en plan de elogio o de censura.³⁸

Cuando Aristóteles enumera los inconvenientes de la comunidad de mujeres e hijos, dice:

En efecto, dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: la pertenencia y la exclusividad; y ninguna de las dos puede darse en personas sometidas a ese régimen.

Además, la transferencia de los hijos de los campesinos y artesanos a los guardianes y viceversa implicará mucha confusión sobre el modo de realizarse; los que los entreguen y transfieran tendrán que saber qué niños entregan y a quiénes. Por otra parte, los desórdenes de que antes hablábamos, agravios, amores ilícitos y homicidios, se producirán necesariamente con mayor frecuencia entre ellos, pues los guardianes entregados a los otros ciudadanos y los ciudadanos de las otras clases que vivan entre los guardianes no llamarán ya a los demás hermanos, hijos, padres y madres, y no procurarán evitar tales acciones a causa del parentesco. Baste con estas precisiones sobre la comunidad de hijos y mujeres.

(1262-b)

Para Aristóteles es desesperanzador que se pierdan los lazos de parentesco, pues considera que sin éstos la sociedad sería un caos. Al perderse los vínculos de propiedad se pierden los de parentesco; es justamente lo que pretendía Sócrates con su idea de una comunidad de mujeres e hijos. La confusión que Aristóteles prevé al tratar de reconocer a los hijos se basa en que al saber quién es hijo de quién la propiedad no podrá evitarse.

³⁸ Aristófanes, *op. cit.*, p. 34. Además de citar a Tucídides (Th. 2,45) en la introducción, Antonio López Eire cuenta cómo eran en aquella época las mujeres según otros historiadores:

El agradable personaje Iscómaco del *Económico* de Jenofonte (X. Oec. 7,6) relata a Sócrates la gran preparación de su esposa para el matrimonio en estos términos:

¿Y qué conocimiento había de tener cuando la tomé por esposa? Vino a mí cuando todavía no tenía quince años y el tiempo anterior había vivido

Platón, en *La República*, no especifica cómo se colectivizarán los niños, habla de casas en cierto barrio de la ciudad donde estarán los niños y serán cuidados por ayas y nodrizas (V, 460-c y d), pero no menciona que serán artesanos o agricultores quienes llevarán a los niños/as a esos lugares.

Aristóteles, para asegurar su argumento de que la disolución de la familia es un fracaso, hace decir a Platón que los niños pasan de manos de artesanos y labradores a las de los guerreros. Es posible que Aristóteles estuviera pensando en Esparta y en la admiración que Platón sentía por este Estado, donde la educación que recibían los niños era muy rígida: a la edad de siete años se les enviaba a los campos militares para que los entrenaran los guerreros.³⁹

En conclusión, se puede decir que los papeles que describe Aristóteles al interior de la familia se centran en la propiedad que el padre ejerce sobre los miembros que la componen. La mujer queda descrita en relación exclusiva con el hombre o marido; no se menciona la relación de ella con sus hijos o con los esclavos. La autoridad elemental dentro de la familia es la del padre. La amistad entre hombres es la única afectividad que el filósofo reconoce.

Las prescripciones de Aristóteles dentro del discurso de lo femenino aparecen indirectamente. Se sabe lo negativo de la comunidad de mujeres e hijos y se infiere lo que debe ser.

La mujer es sólo materia, un elemento para la procreación; el hombre es el que da la vida y gobierna a la familia por su superioridad natural. El hombre es el vínculo que une a todos los miembros de la familia.

La mujer aparece como un deber biológico sin ningún tipo de poder; como instrumento vivo y productivo da al hombre que la posee exclusividad sobre sus productos, lo que sostiene a la sociedad y al Estado.

Así, en Aristóteles, el discurso de lo femenino adopta nuevas modalidades; la mujer está ausente de la apropiación y de la relación con los hijos

sometida a intensa vigilancia para que viera lo menos posible, oyera lo menos posible, y hablara lo menos posible. ¿Pues no te parece satisfactorio que haya venido sabiendo sólo recoger la lana para hacer un vestido y habiendo visto cómo se da el trabajo de hilado a las criadas?

En otras palabras, las mujeres decentes a callar, a no dar qué hablar, a hilar, la pierna quebrada y en casa.

³⁹ Paul Cartledge, "Spartan Wives", *op. cit.*, p. 90.

e hijas, y su presencia se justifica exclusivamente por su función reproductora, siempre como un elemento pasivo.

La administración doméstica

En las relaciones dentro de la casa, dentro de la *oikia*, el jefe de familia es el que manda a los demás, por quien los demás miembros de la familia son mandados.⁴⁰

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, la medicina y la gimnasia, aun cuando accidentalmente puedan perseguir el interés de los mismos que las ejercen...

(1278-b y 1279-a)

Es el padre el que gobierna a los hijos y a la mujer, quienes para Aristóteles son un objeto administrado por el hombre. Mujer e hijos, junto con los esclavos, son parte de una propiedad que el varón posee como jefe de casa y administrador supremo. Si en principio su administración debe entenderse como un bien para todos, es decir, administrados y administrador, Aristóteles reconoce que esto no siempre es cierto.

⁴⁰ Amparo Moreno Sardá, *op. cit.*, p. 83:

Toda la ciudad (*polis*) —dice Aristóteles— se compone de familias (*oikia*): las partes de la *oikonomia* corresponden a las de la familia constituida. Como cada cosa, debe ser estudiada primero en sus elementos más simples, y los elementos primeros y más simples de la familia (*oikia*) son el señor y el esclavo (*despotes kai doulos*), el esposo y la esposa (*posis kai alokhos*), el padre y los hijos (*pater kai tekna*), hay que examinar la naturaleza de estas tres relaciones y las cualidades que deben tener...

Así, la *oikonomia*, según Aristóteles, consta de tres relaciones fundamentales:

- relación *despotike*, entre *despotes* y *doulos* (señor y esclavos);
- relación *gamiike*, entre *posis* y *alokhos* (amante masculino y femenino) entre *aner* y *gyne* (varón y mujer);
- relación *teknopoitike*, entre *pater* y *tekna* (padre, en masculino e hijos).

Lo importante en esta parte del discurso de lo femenino es que la mujer, de ser *objeto de la razón* en Platón, pasa a ser *objeto de administración* en Aristóteles.

Ante todo, para el filósofo está presente la concepción de que lo superior debe regir por encima de todas las relaciones humanas. No menciona a la mujer como riqueza, sino como instrumento dentro de la familia que organiza y administra el hombre.

Hay una claridad de pensamiento sobre quién debe expresar opiniones válidas sobre el confort, el bienestar, la familia, la casa y todo lo que a ella pertenezca. Hay ejemplos colaterales a la argumentación filosófica y política del tratado que sirven específicamente para ver cómo se construye el discurso sexuado en el texto:

...de algunas cosas no es el que las hace ni el único juez ni el mejor; tal es el caso de todos aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen este arte; por ejemplo, entender de la casa no es sólo cosa del que la ha hecho, sino que la juzga también mejor el que la usa (y el que la usa es el dueño).

(1282-a)

Aristóteles no utiliza ningún eufemismo en cuanto a su concepción de la opinión válida de quienes habitan una casa, a pesar de que, obviamente —por lo que se conoce de la sociedad griega—, quienes estaban en la casa eran las mujeres, las niñas/os y los esclavos/as.⁴¹ Sin embargo, la opinión válida de la calidad de una casa es la del hombre, por ser el único que tiene la razón completa y la potencia completa, y por ser el juez.

El mando del padre sobre la familia tiene relación con la edad del hombre. El mando, en relación específicamente con los hijos, también tiene que ver con la edad. Por eso Aristóteles prescribe cómo debe ser:

⁴¹ A partir de los años setenta, los estudios sobre la mujer en la Antigua Grecia han merecido mucha atención por parte de los especialistas en estudios clásicos, especialmente por parte de los helenistas. John Gould en su artículo sobre "Law, custom..." *op. cit.*, p. 39, presenta una visión bastante completa de cuál era la situación de la mujer ateniense y además provee de una amplia bibliografía.

Deberá también tener en cuenta la sucesión de los hijos: la diferencia de edad entre padres e hijos no debe ser demasiado grande, porque si los padres son demasiado viejos no podrán disfrutar de sus hijos ni servirles de nada; ni tampoco demasiado pequeña, lo cual trae consigo muchas dificultades, pues los hijos respetan menos a sus padres si los consideran de su misma edad, y se producen discusiones sobre la administración de la casa. En tercer lugar, y esto es lo que nos ha llevado a esta digresión, el legislador deberá cuidar de que los cuerpos de los niños que nacen sean conformes a su voluntad.

(1335-a)

No se habla de la mujer, ni como madre ni como esposa, en cuanto a las relaciones internas de la familia. Se habla de hijos y padre, y de cómo deben ser las relaciones entre ellos. Es, en síntesis, un juego de poder entre varones completos e incompletos.

Se puede decir como conclusión que la administración doméstica y familiar, que es la misma palabra (oikonomia), está bajo el poder absoluto del padre. El varón griego, jefe de familia, posee, en el más amplio sentido de la palabra, todos los bienes animados e inanimados que están en su casa. La mujer es un objeto administrado por el hombre, un instrumento cuyo fin es producir hijos para el marido. La modalización de la mujer en el discurso sexuado de Aristóteles la convierte en un ser enajenado, negado para sí y en función exclusiva de su biología.

EL ESTADO, LA PROPIEDAD Y LA FAMILIA

El método de Aristóteles de ir de lo complejo a lo simple, y viceversa, le lleva a comparar la familia con el Estado en cuanto a su administración, aclara las afinidades y diferencias entre ambas, y permite reconocer la complejidad creciente que significa tanto la administración del Estado y la necesidad de que sea múltiple como la imposibilidad de que sea unitaria, como quería Sócrates.

Aparte de otras muchas dificultades que tiene la comunidad de mujeres, no parece desprenderse de sus razones la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer esta legislación. Además, para el fin que según él debe tener la ciudad, la comunidad de mujeres es imposible, y por otra parte no se precisa cómo debe

interpretarse. Me refiero a la idea de que lo mejor es que toda la ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre; ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo porque destruiría la ciudad.

(1261-a)

Para Aristóteles tanto la familia como el Estado o la ciudad se necesitan mutuamente. Esta relación provoca que el Estado se asocie aunque sea de forma indirecta, con la mujer. El Estado se relaciona con la mujer en la medida en que puede normar su capacidad reproductora a través del jefe de familia, que puede ser el padre, el hermano, el abuelo, el marido o el tío paterno.

Se dificulta un poco encontrar en Aristóteles referencias directas sobre la mujer y su participación o no en la organización del Estado. No la menciona en relación con la dirección del Estado ni con la economía atenienses. Según Aristóteles, la adquisición de bienes es importante para la familia y para el Estado (1254-a). La familia, compuesta por objetos animados e inanimados, es uno de los componentes del Estado (1252-a). El Estado, la familia y la adquisición de bienes están íntimamente ligados, componen lo que es la “ciencia doméstica” y son indispensables para que “los hombres vivan bien”. Cuando Aristóteles habla de que los hombres vivan bien, por supuesto se refiere a los hombres adultos griegos (1254-a).⁴²

⁴² Amparo Moreno Sardá, *op. cit.*, pp. 229 y 230:

Sea como sea, en *La Política* la apropiación privatizada de otras/otros por parte de los *varones griegos* aparece configurada a partir de la división del espacio social en ámbitos privados y públicos, es decir, propios del colectivo viril. El *espacio público* se identifica, por tanto, con el *centro hegemónico*, como si de un escenario de la representación del poder se tratara. Los espacios privados son aquéllos que permiten a cada varón no sólo vivir, sino vivir bien. Aquél es el lugar de la *politiké*; éstos, los de la *oikonomia*.

Las divisiones sociales establecidas jerárquicamente entre mujeres y hombres de distintas condiciones, se refuerzan, pues, mediante la ordenación del

...de la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión y la posesión es un instrumento activo e independiente.

(1254a)

espacio social, lo cual permite construir un centro hegemónico en el que se desarrolla la vida política; este espacio central se diferencia, incluso físicamente, del resto del espacio social. Este OTRO espacio se halla parcelado privadamente. El orden jerárquico social permite la re-producción del canto hegemónico, del colectivo de VARONES ADULTOS GRIEGOS que orientan las actividades de mujeres y hombres de acuerdo con sus estrategias expansivas.

Podemos representar gráficamente así esta organización compleja de las relaciones sociales, según el modelo aristotélico:

Espacio PÚBLICO:		REY	
relaciones entre VARONES:		MAGISTRADOS	
alternancia en el poder	VARÓN	VARÓN	VARÓN
	hijos	hijos	hijos
Espacio PRIVADO:	mujeres	mujeres	mujeres
relaciones poder/no poder	esclavos	esclavos	esclavos
entre superior e inferior	artesanos	artesanos	artesanos
		bárbaros	

Aristóteles es consciente de que el papel que adjudica a mujeres y hombres de distintas condiciones, de acuerdo con su modelo, encuentra dificultades en la práctica, genera conflictos. Ni las mujeres ni los hombres excluidos del centro hegemónico se doblegan fácilmente al papel que se les asigna. Pero esta realidad no impide a este filósofo definir teóricamente: primero, el fin que atribuye a mujeres y hombres diversos; segundo, la naturaleza de estos seres, que está en función, como hemos visto ya, del fin que ha establecido para cada cual. Definido el fin, se desprende de él la naturaleza de cada ser humano. Este es el significado que Aristóteles atribuye a la palabra naturaleza (*physis*). Pero esta palabra pretende encerrar otro significado, el de la tendencia innata. Y ambos significados se confunden. Sin embargo, si la naturaleza, si la tendencia innata de las diferentes mujeres y hombres fuera la que establece Aristóteles, no existirían conflictos. Y el filósofo se propone indagar, precisamente, las formas de paliar o evitar tales conflictos.

Aquí Aristóteles no habla directamente de la mujer, sólo del esclavo. Sin embargo, cuando menciona la propiedad, no se puede menos que imaginar de qué forma la mujer es también una propiedad, como un instrumento dentro de la familia que Aristóteles ha definido ya anteriormente.

Se desprende entonces que la familia consolida al Estado siempre y cuando exista el factor propiedad. La propiedad, para él, es lo que une a los hombres y consolida el Estado. De ahí su crítica a la “comunidad de mujeres e hijos” de Platón.

La familia, el Estado y la propiedad están unidos, pero ¿cómo se llega a la propiedad de bienes?

Por tanto, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha creado todos estos seres en vista del hombre. De aquí que el arte de la guerra sea, en cierto modo, un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa.

(1256-b)

De alguna forma, la adquisición de bienes y la guerra están vinculadas entre sí, y por supuesto con el Estado y con la familia.⁴³ Aristóteles, el observador de la naturaleza, es el observador de los comportamientos humanos y animales, y es posible que, como

⁴³ Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975 (traducido por Julio Villarroel. Título original: *Sputiamo su Hegel e Altri Scritti*, Rivolta Femminile - Milano). Es interesante encontrar en el estudio que Lonzi hace de Hegel cómo este filósofo miraba la guerra (p. 46):

El pensamiento masculino ha ratificado el mecanismo que hace parecer necesaria la guerra, el caudillaje, el heroísmo, el abismo generacional. El inconsciente masculino es un receptáculo de sangre y de temor. Porque reconocemos que el mundo se halla habitado por estos fantasmas de muerte y vemos en la piedad el papel impuesto a la mujer, nosotras abandonamos al varón para que toque el fondo de su soledad.

...La guerra preserva la salud ética de los pueblos en su indiferencia hacia el hábito y la inmovilidad; del mismo modo como el movimiento de los vientos preserva el agua de los lagos de la putrefacción que se produciría si existiese una prolongada bonanza; así, una paz prolongada, o aún peor perpetua, llevaría a los pueblos a la putrefacción —puesto que el hombre

algunos etólogos en el siglo xx, considere que la guerra es necesaria.⁴⁴ No habla de la mujer como botín de guerra, pero si la mujer es una forma de propiedad y la guerra es una forma de adquirir bienes, luego la mujer puede ser adquirida en la guerra.

La Polis, a pesar de incluir, entre los elementos que la constituyen, a la mujer y al hombre griegos, trata diferenciadamente a ambos. La Polis, en cuanto a sus instituciones, es la voz pública de la colectividad, pero el único que tiene voz en la colectividad es el hombre griego; además, el hombre es el intérprete de las leyes. Dentro del Estado deseable que propone Aristóteles la mujer prácticamente no aparece. Es su ausencia lo que llama más la atención de quien busca las formas en que se construye el discurso de lo femenino en Aristóteles. En este discurso sexuado, la mujer se presenta mínimamente, y cuando aparece es para ser negada en sus capacidades de ser legal por sí sola.

La mujer como propiedad

Las discrepancias entre Aristóteles y Platón, a través de Sócrates, se refieren fundamentalmente al carácter de la propiedad. Sin

es negativo-o-negador por su propia naturaleza, y debe continuar siendo negativo-o-negador, y no convertirse en algo fijo-y-estable (Hegel, *Del Derecho natural*, 1802).

El padre y la madre de los que continuamente se habla como sujeto y objeto de los procesos de proyección que invisten y deforman la que podría ser una elaboración normal de los datos de la realidad, no son dos entidades primarias, sino el producto de una prevaricación entre los sexos que ha encontrado su asentamiento en la familia. Sin estas premisas, se elude la supresión de las causas síquicas de la guerra como amenaza atómica, bien postulando un retorno a los valores privados como la negación de la soberanía del Estado, bien promoviendo una institución que prohíba la guerra como delito individual. Pero de este modo se olvida, por un lado, que los valores privados son los valores de la familia y que la familia ha firmado la rendición incondicional de la mujer al poder masculino, consolidando aquel mecanismo de angustias patológicas y de defensas relativas a partir de las cuales se desarrolla la vida de la comunidad como vicariante, y por otro que la enfermedad mental de la humanidad no puede elegir por sí misma su salvación en una forma autoritaria y someternos a ella.

⁴⁴ Adrienne Rich, *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978 (traducido por Ana Becciu. Título original: *Of woman born*), pp. 58-59.

embargo, Aristóteles da a la propiedad una dimensión mayor que simplemente los bienes de producción “animados o inanimados”, considera que es una necesidad de convivencia.

Además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio: no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo y ello va con la naturaleza. Se censura con razón el egoísmo, pero éste no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo debido, igual que cuando se trata de amor al dinero, ya que todos, por decirlo así, amamos todas estas cosas. Por otra parte, no hay cosa más agradable que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y ésto sólo puede hacerse si la propiedad es privada.

(1263-b)

Ésta es su posición sobre el amor propio y el dinero, e inmediatamente después indica los límites adecuados de la propiedad entre los ciudadanos para evitar conflictos.

Estas ventajas no pueden darse si la ciudad se unifica demasiado, y además se destruye evidentemente la posibilidad de ejercitar dos virtudes: la continencia respecto de las mujeres (pues es una acción buena abstenerse por continencia de la mujer ajena) y la generosidad respecto a las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna generosidad, porque la generosidad se ejercita en el uso de los bienes que se poseen.

(1263-b)

El límite de la propiedad es el respeto a la propiedad del otro, y por tal motivo habrá que ejercitar las virtudes de continencia y de generosidad. La continencia significa “abstenerse de la mujer ajena”. Para Aristóteles están muy claros el campo donde se ejerce la propiedad y la significación social de la misma.

No es un accidente que, cuando Aristóteles habla de la propiedad, alude a la mujer de otro, lo cual implica una mujer propia. En el discurso sexuado de este filósofo la mujer es directamente un objeto que se posee y que tiene dueño. La mujer está modalizada como objeto de apropiación individual, que a la vez puede ser objeto de discordia entre los hombres.

*El antagonismo de Aristóteles a la proposición de Sócrates sobre la comunidad de mujeres e hijos radica en el modo de apropiación de los bienes. En realidad no hay desacuerdo básico en el planteamiento de ambos filósofos sobre la mujer y sus relaciones con los hombres. Ambos consideran a la mujer propiedad del hombre, sólo que Platón quiere que ésta sea común del colectivo viril y Aristóteles considera que, si esto se llevase a cabo, sería fatal para el Estado. La diferencia de opiniones es sobre la propiedad y el modo de apropiación, no sobre la condición social de la mujer.*⁴⁵

La madre ciudadana

Una de las pocas ocasiones en que Aristóteles habla de la mujer y de su condición de ciudadana, en *La Política*, es al mencionar a la madre ciudadana.⁴⁶

⁴⁵ Los hombres se han apropiado de las mujeres de muchas formas. De la misma forma en que algunos hombres se han apropiado de los medios de producción, también se han apropiado de las mujeres. Como se ha visto, a la mujer se la ha comprado, intercambiado y también se la ha robado. Esto es similar en todas las culturas. Sin embargo, es importante observar que también como la mujer se ha cosificado, ha existido una tendencia en muchos pueblos mediterráneos a entregar a la mujer en matrimonio con una dote. Bienes para uso de la mujer, su aportación personal a su nueva familia o la herencia para sus hijos. ¿Qué significado puede tener el hecho de que a la mujer se la dote de ciertas propiedades y dineros que dará a su marido cuando se casa?

- a) independencia;
- b) seguridad personal;
- c) protección hacia los otros.

También puede ser un interés para deshacerse de las hijas que no se consideran como productivas y el hecho de que por ser mujeres tienen que tener un valor añadido. El hombre vale por sí solo.

⁴⁶ John Gould, *op. cit.*, pp. 45-46: "Thus in these contexts it is as though the woman has no personality and exists only as an extension of her male kyrios. On the other hand, after Pericle's citizenship law of 451/50 and its re-enactment in 403/2 the citizenship of a male Athenian and hence his legal personality depend upon his being the son of a mother who was, in Plutarch's formulation, "Athenian" (Per. 37.3) the word regularly used, is (Arist. *Ath.*, *Pol.*, 26, 4, 42.1; *Pol.* 1278-a) But

Pero nuestra definición del ciudadano puede corregirse; en efecto, en los otros regímenes, no hay una magistratura indefinida para las funciones de miembro de la asamblea y juez, sino que corresponden a una magistratura determinada, pues a todos estos magistrados o a algunos de ellos se concede la facultad de deliberar y juzgar sobre todas las cuestiones o sobre algunas. Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.

(1275-b)

Ninguno de los supuestos que aparecen aquí permite pensar que el título de ciudadana se le puede dar a una mujer, pues no se las ve como voz deliberante en el tribunal, o en la Asamblea pública. Los ciudadanos que pueden entrar en esta definición son varones griegos; son los que se relacionan también con la propiedad.⁴⁷

Prácticamente, sin embargo, suele definirse el ciudadano como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos, y no solamente uno, el padre o la madre; algunos retrotraen más esta exigencia, por ejemplo a dos, tres o más antepasados. Cuando se da esta definición, sencilla y breve, se preguntan algunos cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado.

(1275-b)

Lo que de aquí se infiere es que la mujer sí es ciudadana: cuando es hija de padre y madre ciudadanos y esposa de hombre griego. Pero lo es sólo para transmitir esta calidad a su hijo, no para ejercer ningún tipo de poder, de hablar o de nombrar cosas en la Asamblea. Puesto que, como se ha visto, una de las cualidades o virtudes

status as an is not easy to define. It is noticeable that Aristotle offers no definition in the *Politics*”.

⁴⁷ John Gould, *op. cit.*, p. 44: “It is thus in their role as transmitters of property that the community displays concern for and extends protection to its women, and expresses such concern and protection within its formal, legal rules and institutions”.

en la mujer para Aristóteles es el silencio, sería contradictorio pensar que el filósofo la imagina hablando en la Asamblea.

La cosa, sin embargo, es sencilla: si participaban de la ciudadanía según la definición que hemos dado, eran ciudadanos, ya que tampoco puede aplicarse la definición de “hijo de ciudadano y ciudadana” a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

(1275-b)

Aristóteles da por sentado que la única función de una mujer ciudadana es tener un hijo ciudadano. Esto indica, por un lado, de quién habla cuando se refiere a los ciudadanos, y, por el otro que en la gran mayoría de los casos, cuando se habla del ciudadano se refiere al varón exclusivamente. En estos casos utiliza la palabra *aner* y *aneragazos*. La mujer ciudadana sirve para que el hijo pueda alegar sus derechos de ciudadano y su garantía racial griega. Aristóteles despeja cualquier duda a este respecto en el discurso de lo femenino y, sólo para comprobar lo que considera las características ciudadanas, y por si de alguna manera éstas pudieran incluir a la mujer en otra actividad que la de ser madre, aclara que:

...por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, el hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única. Es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre.

(1276-b)

...no será una misma virtud la del ciudadano y la del hombre bueno.

(1277-a)

Aristóteles, para empezar, divide lo privado y lo político en forma muy clara. Es decir, hay dos tipos de comportamiento virtuoso, uno privado y otro público. El contexto del discurso de Aristóteles permite suponer que la mujer pertenece al ámbito privado, es decir, al no político. Para Aristóteles lo personal no es político y hay una diferencia entre la virtud personal y la política.

La mujer no puede ser ciudadana de completo derecho porque tiene una situación distinta, según su naturaleza.⁴⁸

Además, la ciudad consta de elementos distintos: así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de igual modo también la ciudad se compone de todos estos elementos y además de otros específicamente distintos; y por lo tanto es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo y la del que está a su lado. Resulta, por tanto, claro que no se trata absolutamente de la misma.

(1277-a)

Si alguien ve continuamente proyecciones de un Estado a otro, de un sistema a otro, si alguien es un buen intérprete y traductor de simbologías de su época y de su momento, ése es Aristóteles. Sus ejemplos siempre son valiosos en lo que se refiere al discurso

⁴⁸ John Gould, *op. cit.*, p. 43:

When we speak of the social position of women, and mean by that more than just the social milieu in which they move, we are being dangerously vague in the terms we use, for it will make a very great difference whether we are speaking of women as daughters, as sisters, or as wives, and whether as wives or mothers; and it may make an equal difference whether we are speaking of the women of the rich or of the poor. We shall have to bear this vagueness in mind as we proceed: must attend to if we are to define the place of women within the structure of a given society, even though from a male point of view (since laws in antiquity, as largely today, were made by men) this may be a comfortable way out.

The juridical status of women in Athens is beautifully indicated by the single entry under "women" in the index to Harrison's *Law of Athens* I: it reads simply "women, disabilities". A woman, whatever her status as daughter, sister, wife or mother, and whatever her age or social class, is in law a perpetual minor; that is, like a male minor, but throughout her life she was in the legal control of a male *kyrios* who represented her in law. If unmarried she was in the *kyrieia* of her father, her brother(s) by the same father, or her paternal grandfather. Upon marriage a kind of divided *kyrieia* arose: the evidence seems to suggest that a father could dissolve his daughter's marriage, even against her wishes, whereas in other respects the husband acts as *kyrios*.

sexuado, porque son indicadores muy ricos del contexto ideológico a partir del cual elabora su teoría política.⁴⁹

Resumiendo: en el discurso de Aristóteles la maternidad es una garantía, para el varón, de su origen y condición social. En el discurso de lo femenino aparece nuevamente la imagen de la madre, modalizada, como vehículo de una herencia ciudadana para el varón.

El matrimonio, una institución propia de la ciudad

Pese a que Aristóteles se queja al inicio de *La Política* de que no existe una palabra en griego para la relación de mando que él defiende entre el hombre y la mujer —Benveniste señala que, efectivamente, la palabra matrimonio es de elaboración tardía en los vocabularios indoeuropeos—,⁵⁰ considera que la unión del hombre y la mujer es un vínculo importante para el Estado.

Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente.⁵¹ Ésta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida

⁴⁹ John Gould, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

⁵⁰ Emile Benveniste, *op. cit.*, véase nota 21 de esta cuarta parte.

⁵¹ Aristóteles, *op. cit.* Nota de Julián Marías y María Araujo, p. 271:

Ésta es una definición de la *polis*. Aristóteles la distingue de sus condiciones necesarias, que no son ella misma. La ciudad no es una mera comunidad local, sino una convivencia para una finalidad o empresa determinada, que no es otra que la vida perfecta y suficiente; y ésta es, como advierte líneas más abajo, la felicidad. Hay que advertir también que la *polis* no es directamente una unión de individuos, sino de ciertas comunidades menores, casas o familias y aldeas. Aristóteles tiene a la vista el origen histórico de la *polis*, frecuentemente —al menos— como resultado de un proceso de incorporación.

en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.

(1281-a)

No se buscan sólo asociaciones políticas que unan por leyes a los Estados, porque ya sabe Aristóteles que éstas no conducen necesariamente a la virtud y a la felicidad de los ciudadanos:

Que ocurre así es evidente. En efecto, si se pudieran unir los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la ciudad de Megara y la de Corinto, no habría a pesar de ello una ciudad sola. Tampoco la habría aunque estuvieran permitidos los matrimonios entre unos y otros, aun cuando ésta es una de las instituciones propias de las ciudades.

El legislador se debe preocupar por la vida familiar y por lograr que la unión entre hombres y mujeres tenga un fin que beneficie al Estado. Es imprescindible que esta asociación se realice por el bienestar y la virtud. Para la felicidad del hombre, a la mujer no se la menciona.⁵²

⁵² Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 151:

En una civilización masculina como la de Grecia, la mujer está normalmente considerada desde el punto de vista del hombre. A este respecto, ella desempeña mediante el matrimonio dos funciones sociales profundas, entre las cuales existe una divergencia, si no incluso una polaridad. En su forma más antigua (y en un ambiente de nobleza que la poesía épica nos hace alcanzar), el matrimonio es un acto de comercio contractual entre grupos de familias; la mujer es un elemento de este comercio. Su papel es el de sellar una alianza entre grupos antagonistas. De forma semejante a un rescate, ella puede servir para cerrar una venganza. Entre los presentes cuyo intercambio acompaña normalmente al matrimonio que consagra el nuevo acuerdo, existe una prestación que tiene un valor especial porque tiene lugar, de manera expresa, como contrapartida de la mujer cuyo precio constituye: son los *edra*. Se trata de apreciados bienes muebles de un tipo muy definido: animales de rebaño, especialmente bovinos, que tienen una significación de prestigio y que se representan gustosamente como innumerables, infinitos. Por la práctica del

El Estado se preocupará de que los matrimonios sean propicios, que permanezcan unidos y que produzcan hijos. Estas previsiones y prescripciones respecto a los matrimonios son normas que afectarán directamente a mujeres y hombres.⁵³

Puesto que el legislador debe ocuparse desde el principio de que los cuerpos de los ciudadanos que educa reúnan las mejores condiciones, habrá de cuidar en primer lugar de la unión conyugal y del tiempo y las condiciones en que el hombre y la mujer deben tener relaciones sexuales. Al legislar sobre esta sociedad, debe tener en cuenta las personas de los cónyuges y la época de su vida a fin de que sus edades coincidan y no haya desacuerdo entre sus capacidades, si uno puede engendrar aún y la otra ya no puede, o si puede la mujer y no puede el varón (pues esto da lugar a disensiones y diferencias entre ambos).

matrimonio mediante compra, la mujer aparece equivalente a los valores de circulación. Móvil como ellos, es al igual que ellos el objeto de regalos, de cambios y de raptos. El hombre, por el contrario, que acoge a la esposa en su casa (es el hecho de *sinoixein*, de habitar con su marido, lo que define para la mujer el estado de matrimonio) simboliza los bienes raíces de la *oikos*, estos *patryd*, en principio inalienables, que mantienen a través del flujo de las generaciones humanas la unión de un linaje con el terruño donde está establecido. Esta idea de una simbiosis —preferible sería decir de una comunión— entre una tierra y el grupo humano que la cultiva no está solamente presente en el pensamiento religioso en el cual ella se expresa dentro de los mitos autoctónicos (los hombres se confirman “nacidos de la tierra” en la que ellos están instalados) y en los ritos de labranza sagrada sobre los que tendremos ocasión de volver de nuevo. Ella se manifiesta también con una notable persistencia en las instituciones de la ciudad: al tener el término *oikos* a la vez una significación familiar y territorial, se hacen comprensibles las reticencias que obstaculizan en plena economía mercantil, las operaciones de venta y compra cuando se trata de un bien raíz familiar (*clipos*); se imagina también el rechazo de conceder a un extraño el derecho de poseer una tierra llamada “de la ciudad” porque ella debe mantener el privilegio y como la señal del ciudadano “autóctono”.

⁵³ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 152:

Però el matrimoni no té solament aquesta funció de comerç entre famílies diferents. Permet també a els homes d'una raça tenir descendència d'una progenitura i assegurar així la supervivència de su casa. Bajó este nou aspecte, el matrimoni apareix a els ulls de los

La unión que Aristóteles señala es para procrear exclusivamente; por eso su preocupación por la edad en que estas uniones se realicen. Aristóteles se plantea qué condiciones deberá reunir una *polis* ideal, modélica; y para ello considera los requisitos que debe reunir, territorio y gente. En relación con las características que deben reunir los futuros ciudadanos, señala que naturaleza (condiciones de nacimiento-procreación), hábito y razón son los elementos que hay que considerar para obtener varones perfectos; de ahí su preocupación por la generación y planificación familiares.

En el discurso sexuado que relaciona a la mujer con la ley por medio del matrimonio que legitima su unión y avala su descendencia, se encuentra la categoría de mujer condicionada a la generación de ciudadanos. Aristóteles no habla de la niña o mujer no relacionada con el matrimonio. Ésta es una dimensión importante del discurso de lo femenino en Aristóteles y una forma de modalizar a la mujer, a la que únicamente toma en cuenta la ley en relación con el hombre que de ella se apropia.

Generación y planificación de la familia

Cuando Aristóteles escribe cómo deben funcionar los matrimonios y cuáles son las edades adecuadas para tener hijos, la mujer se convierte en un tema de razonamiento en el discurrir de *La Política*. La procreación como necesidad estatal debe ser normalizada y controlada.

Ahora bien, todo esto se consigue teniendo cuidado de una sola cosa. Puesto que los límites de la generación están definidos de modo que el extremo es, todo lo más, para los varones los 70 años y para las mujeres los 50, el comienzo de la vida conyugal debe caer, por lo que a la edad se refiere, dentro de estos límites.

(1335-a)

La jerarquía funcional de la cual parte Aristóteles para establecer las normas de comportamiento de los seres humanos

griegos como un trabajo de campo (*'droios*) del cual la mujer es el surco (*'droua*), el hombre el agricultor (*'árotínr*).

refleja sin duda su época y su momento histórico, y sobre todo su posición política particular, que es legitimar una situación patriarcal en nombre de la “ciencia”, de la “filosofía” y del prestigio de “autoridad” de que goza. El estagirita dicta normas sobre las relaciones sexuales.⁵⁴

La unión de hombres y mujeres jóvenes es mala para la procreación. En todos los animales, los hijos de padres jóvenes son defectuosos y pequeños, con predominio de las hembras, y necesariamente tiene que ocurrir lo mismo en la especie humana. Prueba de ello es que en las ciudades donde suelen unirse conyugalmente hombres y mujeres jóvenes los habitantes son imperfectos y pequeños de cuerpo. Además, las mujeres jóvenes sufren más al dar a luz y mueren en mayor número.

(1335-a)

Lo que legitima el discurso de Aristóteles es que a partir de datos ciertos y comprobables elabora una teoría sobre las relaciones sexuales —específicamente sobre la sexualidad de la mujer y sus capacidades de sensibilidad y procreación—, llena de subjetividad; es decir, sus propios contenidos ideológicos tergiversan la realidad de la que parte.

La afirmación de que las criaturas producto de relaciones prematuras son raquílicas y las más de las veces hembras, es otra opinión personal de Aristóteles que se asume como parte de esa jerarquía humana donde el hombre, y, en los animales, el macho, es el ser superior, siendo por tanto la hembra inferior. En la *Generación de los animales* atribuye a las hembras la debilidad en todos los aspectos de la vida y de la procreación (*Generación de los animales*, I,20 728-a).

Dentro del mundo animal, para Aristóteles, la posición del macho es la de la potencia, fuerza y energía que permiten la

⁵⁴ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 83:

Marriage is regarded solely as an institution for “the provision of a stock of the healthiest possible bodies (for) the nurseries of our state”... After all, if it were not for the requirements of sexual reproduction, this particular “deformity in nature” would never have existed.

gestación de la vida.⁵⁵ En la sociedad humana esto es así con mayor razón, pues el hombre posee el *logos* completo, es decir, está dotado de razón, y por eso es un animal político. Se advierte en Aristóteles que en la naturaleza todo está arreglado para el fin que el hombre persigue: el conocimiento. Ése es el fin teleológico que puede alcanzar el hombre superior. La mujer, por tener una razón (*logos*) incompleta, no puede llegar a conocer.

Sobre los sentimientos de la mujer, sus deseos o goce sexual, Aristóteles hace las prevenciones necesarias y prescribe su comportamiento.

Por otra parte, conviene, en interés de la templanza, dar a las mujeres en matrimonio cuando tienen más edad, pues parece que las que desde jóvenes han hecho vida conyugal son más lascivas. Asimismo parece perjudicial para el desarrollo físico de los varones cohabitar con las mujeres mientras la simiente está aún creciendo, pues también la simiente tiene un tiempo determinado, que no sobrepasa, o muy poco, para llegar a su plenitud. Por ello las mujeres deben iniciar la vida conyugal hacia los 18 años, y los hombres hacia los 37; de este modo la unión tendrá lugar cuando los cuerpos están en la plenitud de sus facultades, y coincidirá oportunamente el tiempo del cese de la procreación en ambos. Además, los hijos, si su nacimiento tiene lugar en el plazo previsible por la razón, los sucederán cuando empiecen a estar en la plenitud de su vida y el periodo de vigor de sus padres haya terminado, hacia los 70 años.

(1335-a)

En este pasaje se puede observar claramente el discurso sexual: asimétrico en cuanto a los juicios que emite sobre varones y mujeres. A partir de una situación semejante, como de las posibles relaciones sexuales a edad temprana, aparecen los juicios de verdad que construye el discurso, los cuales se vuelven prescriptivos en relación con la mujer —la lascivia que ésta desarrolla—, con un valor negativo para la sociedad; en cuanto al hombre, se valora lo

⁵⁵ Vicentii de-Vit, *Lexicon, Totius latinitatis*, MDCCCLXV, p. 60: "masculus proprie, quamquam deminutivum sit, idem est ac mas; *maschio mascolino, virile*; et adhibetur de animalibus etiam absolute".

perjudicial para su desarrollo físico, negativo en cuanto va en detrimento de su salud y de su propia fortaleza.

Por otra parte, Aristóteles no profundiza en lo que puede significar la pasión para la mujer, o la lascivia, o el deseo sexual. Según algunos especialistas, los griegos consideraban que las mujeres gozaban más en el acto sexual.⁵⁶ Lo único que Aristóteles traduce de su época es considerar este placer de la mujer como algo lascivo, carente de templanza, es decir, de virtud, lo que, dentro del contexto de *La Política*, es negativo. Aristóteles prescribe medidas contra esta situación.⁵⁷

La administración del cuerpo de la mujer se establece por las normas que Aristóteles señala convenientes:

es preciso también que las mujeres embarazadas se cuiden de sus cuerpos, haciendo ejercicio y alimentándose suficientemente. El legislador puede conseguirlo con facilidad ordenándoles ir a diario a dar culto a los dioses que presiden los nacimientos. En cambio, la mente, al contrario que el cuerpo, debe estar relativamente ociosa, pues las criaturas absorben evidentemente su alimento de la madre como las plantas de la tierra.

(1335-b)

El discurso de Aristóteles en estos pasajes concierne a todo lo relacionado con la legislación que se puede establecer sobre el cuerpo de la mujer para fines del Estado. De hecho, se puede decir que si en el discurso aparece un espacio dedicado a la mujer, es porque se la considera una inversión que se debe cuidar. De ahí la

⁵⁶ John Gould, *op. cit.*, hablando sobre las creencias que los griegos tenían sobre el goce sexual de las mujeres, dice (p. 38):

K. J. Dover *Aristophanic Comedy* (Londres, 1971) 158 ff. But even here we have to remind ourselves that when talk of “the Greeks” (“the Greeks... tended to believe that women enjoy sexual intercourse more than men and had a lower resistance to sexual temptation”), we mean —we have to— “Greek men”.

⁵⁷ Por lo que se desprende de la lectura de *La Política* de Aristóteles, las mujeres debían unirse sólo para procrear y cualquier otro tipo de sensibilidad no era tomado en cuenta, o simplemente, como en el caso de este pasaje, tachado de vicio. Sin embargo no se puede olvidar lo que respecto a las mujeres espartanas ha señalado Paul Cartledge, *op. cit.*, pp. 90-91:

preocupación por todo cuanto los niños puedan recibir como influencia en el vientre materno.

Se puede señalar que dentro de todo el tratado de la administración del Estado, y durante el análisis y la crítica a otras constituciones, Aristóteles no trata prácticamente sobre las mujeres al hablar de las leyes, de la forma de administrar la justicia o de la asamblea de los ciudadanos, sino que se refiere siempre a los hombres, excepto cuando menciona a las espartanas o cartaginesas, para criticar las costumbres de las primeras y señalar ciertos comportamientos en las segundas. Pero cuando toca el tema de la reproducción humana, habla de las mujeres. Aristóteles omite la presencia de la mujer fuera de su ámbito doméstico, excepto para criticar a las que salen de él. Por otra parte, llega a formular que el Estado debe reglamentar la función de la mujer, dirimiendo sobre el modo de utilizar su cuerpo; así, el apareamiento y la gestación son problemas de Estado. Pese a todo, en *La Política* sólo se puede comprobar mínimamente lo que Aristóteles pensaba de las mujeres griegas; donde verdaderamente quedan reflejadas sus ideas sobre el papel de la hembra en general, es decir, en su condición animal, es en su obra *Generación de los animales*.⁵⁸

Efectivamente, Aristóteles considera que el cuerpo de la mujer debe utilizarse y controlarse para procrear únicamente varones perfectos; los que no lo sean deben ser eliminados por ley.

En cuanto a la exposición o crianza de los hijos, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso, pero que no se exponga a ninguno por causa de los muchos hijos.

(1235-b)

Specifically, she continued to reside with her mother, for the matrilineal character of a Spartan girl's home-life was heavily accentuated by the fact that her father was expected to spend most of his time living communally and in public with his male peers —indeed, all of his time, should he have become a father before the age of thirty (below, section VII). This may help to explain the incidence of female homosexuality involving an older woman and an adolescent girl reported by Plutarch (Lyck. 18.9) (D. L. Page, Alcmán. The Parthenoi).

⁵⁸ Aristóteles, *Generación de los animales*, *op. cit.* (1728-a y s.)

Otra preocupación en el discurso de lo femenino es la utilización del producto del vientre de la mujer; sucintamente, ¿qué se hace con los hijos que nacen?

...en el caso de que la norma de las costumbres prohíba rebasar cierto límite, la procreación, en efecto, debe limitarse; pero si algunos tienen hijos por continuar las relaciones más allá del término establecido, deberá practicarse el aborto antes de que se produzcan en el embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquél se definirá por la sensación y la vida.

(1335-b)

De esta manera, la ley dictaminaba el aborto para que no se tuvieran más hijos que los deseados por el Estado, y los que pudieran tenerse en condiciones que permitieran un ser vivo y sano.

Se puede resumir que el discurso de lo femenino en La Política de Aristóteles ofrece dos aspectos que marcan la presencia de la mujer: primero, si la mujer tiene relaciones sexuales antes de los 18 años su sexualidad se describe como un vicio; para el hombre, el sexo es perjudicial porque lo afecta. Así aparece un discurso asimétrico donde la debilidad de la mujer es su sensualidad y la del hombre su impotencia.

En segundo lugar, el cuerpo de la mujer es visto por el Estado en su función de procrear los hijos necesarios, no menos ni más, bajo una normativa que los convierta en hombres perfectos. Los "engendros" no deseados por el Estado deben abortarse. El discurso que construye Aristóteles cosifica a la mujer en su calidad de objeto utilizable por el Estado y al que se debe cuidar para los fines del hombre superior.

Herencia, parentesco y patrimonio

La familia (*oikonomia*) es tan importante para Aristóteles tanto en lo que se refiere a su administración como a su permanencia, continuidad y transferencia del patrimonio hacia los hijos. La herencia también significa la transmisión del poder; por ejemplo, en la monarquía. En sus críticas a Esparta se advierte una preocupación por la falta de hombres (*oliganzropia*) que incrementen el colectivo de los varones.

Sin embargo, para que el patrimonio sea aceptado y transmitido dentro de la familia debe legitimarse frente al Estado. Exclusivamente los hijos legítimos serán merecedores del patrimonio. La legitimidad entre un hombre y una mujer sólo existe frente al Estado.⁵⁹ Habrá también casos especiales en que los bastardos sean aceptados:

⁵⁹ Situaciones como las que describe Aristóteles en *La Política*, sobre la condición de la mujer dentro del matrimonio, su incapacidad intelectual y la legitimidad de sus hijos, o lo contrario, no han cambiado mucho. Eva Figes, *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1970 (traducido por Carmen Martín Gaité. Título original: *Patriarchal Attitudes. Women in Society*), pp. 117-119:

A medida que nos adentramos en el terreno de las ideas modernas, vamos descubriendo cada vez más que las actitudes patriarcales pueden sobrevivir a los cambios intelectuales; las actitudes se transmutan, se adaptan, pero continúan siendo en el fondo lo que han sido a lo largo de generaciones. Esto no sólo demuestra que incluso mentes muy capaces y enormemente originales continuarán justificando un estado de cosas ventajoso para ellas, sino también que todos estamos modelados por nuestros primeros recuerdos. La estructura familiar de la niñez, con su imagen de la madre y del padre, se acepta como fundamental y la repite el niño una vez convertido en padre. Y aunque el matrimonio burgués nos pueda parecer más una trampa que un ideal, este ideal de la vida familiar resultó reforzado en el pasado no sólo por la coacción moral, sino también, sarcásticamente, por el hecho de ser difícil de conseguir. Los jóvenes que deseaban conseguir buena posición en la vida tenían que posponer el matrimonio hasta el momento en que pudieran permitirse ese lujo, debido a que la esposa no ganaba nada. Freud pasó cinco años separado de Martha Bernays antes de decidirse a correr el riesgo del matrimonio. “Estos tiempos difíciles no me desanimarán —le escribía— mientras estemos sanos y libres de calamidades excepcionales. Entonces estaremos seguros de lograr lo que pretendemos: un hogar donde acaso nos amenazará algún infortunio pero nunca la privación, la unión a lo largo de todos los avatares de la vida, y un sosiego sereno que hará innecesaria la pregunta por la razón de vivir. Sé cuán dulce eres, hasta qué punto sabrás convertir una casa en un paraíso, en qué medida compartirás mis intereses, cómo serás feliz y trabajadora. Te dejaré gobernar nuestro hogar en entera libertad, y tú me recompensarás con tu dulce amor y elevándote por encima de todas esas flaquezas por las que con tanta frecuencia las mujeres resultan insoportables”. Esto es el idilio típico de la vida matrimonial en el siglo XIX. Y como era un intelectual, Freud además le promete “iniciarte en cuestiones que no podrían interesar a una muchacha mientras no esté familiarizada con su futuro compañero y con la profesión de éste”. Pero el idilio era demasiado costoso para los jóvenes profesionales con

En Tebas había una ley que prohibía participar del poder al que no llevase diez años retirado del comercio, pero en muchos regímenes la ley llega hasta a admitir a los extranjeros; en algunas democracias basta ser hijo de una ciudadana para ser ciudadano, y en el mismo

ambiciones y sin recursos, y alcanzarlo suponía años de duro trabajo y represión sexual. Lydgate, en *Middlemarch*, lanza una terrible amonestación acerca de los desastres que amenazan a los matrimonios sin seguridad económica. Los hombres de la clase media se casaban por lo general bastante tarde; y cuando la represión sexual se hacía insoportable, la solucionaban acudiendo a muchachas obreras. Lecky consideraba a la prostituta una especie de cloaca, lamentable pero necesaria, y defendía la monogamia, la unión vitalicia del hombre y la mujer, como norma ideal; pero comprendía que, siendo lo que eran las necesidades económicas de la respetabilidad, el trabajo duro no siempre resultaba eficaz contra los deseos libidinosos cuando no era posible un matrimonio temprano.

Siempre hay mucha gente que, coincidiendo con la época de su vida de pasiones más fuertes, es incapaz de mantener hijos en su propio rango social, y que por consiguiente acarrearía un daño social casándose dentro de él, pero que, sin embargo, puede ser perfectamente capaz de asegurar una carrera honorable para sus hijos ilegítimos en la baja esfera social a la que aquéllos pertenezcan naturalmente.

Tolstoi tuvo un hijo natural, al que empleó como un siervo más en sus tierras; en *The Mill on the Floss*, George Eliot describe cómo el padre de Philip Wakem tenía hijos naturales a los que mantenía “en un rango social adecuadamente inferior al suyo propio”. Una vez más vemos hasta qué punto el ideal del matrimonio y de la vida familiar estaba ligado a la clase social. De modo que la imagen que un hombre se formaba de sí mismo no dependía sólo de su condición de paterfamilias, sino que esta condición de cabeza de familia respetable es la que se confunde gradualmente con su imagen como miembro respetable y respetado de la sociedad. “La familia es el centro y el arquetipo del Estado —escribía Lecky— y la felicidad y la virtud de la sociedad dependen siempre en buena medida de la pureza de la vida doméstica”.

El hombre reflexivo pone en orden su universo, levanta una pirámide y automáticamente se coloca a sí mismo en la cúspide. Y las demás criaturas vienen clasificadas siguiendo un orden descendente por debajo de él. Para el filósofo, el hombre es una modalidad de lo absoluto, y por consiguiente, la mujer habrá de ser un poco menos. Para el psicólogo, que identifica las “normas” de la conducta humana con las de la conducta masculina, la mujer siempre ofrecerá en algún sentido anormalidades peculiares. No hay remedio, se lamentaban los escolásticos medievales, ya que la pobre no tiene alma; pero los pensadores argüían que había que ser tolerante, puesto que había nacido sin facultades racionales; terrible condición de privación, decían los analistas, pues dado que el sexo es el impulso fundamental y ella nació sin capacidades, no es de extrañar que se pase el día tratando de imitarnos.

caso están en muchos sitios los hijos ilegítimos. Pero como sólo por falta de ciudadanos legítimos conceden a éstos la ciudadanía...

(1278-a)

Así, en su recuento de las diversas constituciones, Aristóteles analiza las diferencias que existen entre ellas. En todo su estudio prevalece la idea de la jerarquía “racista-sexista-androcéntrica”, según apunta Amparo Moreno. Lo cierto es que las posibilidades de legitimidad que existen en el mundo, en el ambiente de lo privado o de la política, se miden a partir del hombre griego. Si hacen falta hombres, entonces la herencia del poder se dará por línea materna, como también se admitirá a los bastardos e hijos de extranjeros. Un dato interesante es que un individuo podría ser sólo hijo de ciudadana, es decir, mujer griega casada con un extranjero o bárbaro.

Mas si llegasen a aumentar los ciudadanos griegos, la disminución de poder para aquellos que no se enmarquen en la legitimidad sería inmediata:

...tales leyes por escasez de población, cuando la muchedumbre aumenta los va eliminando poco a poco, primero a los hijos de esclavo o esclava, después a los de mujeres ciudadanas, y por último sólo consideran ciudadanos a aquellos cuyos padres lo son ambos.

(1278-a)

En todo el planteamiento de la herencia, del parentesco legítimo y sobre todo del patrimonio, doméstico o político, se aprecian claramente los rasgos fundamentales del patriarcado.⁶⁰ Todas estas

A finales del siglo XIX y principios del XX, la situación de la mujer y las ideas que el hombre tenía sobre ella no habían cambiado mucho; esencialmente eran bastante aristotélicas.

⁶⁰ Victoria Sau, “Para un intento de análisis sistemático de la sociedad patriarcal”, en *II Jornades del Patriarcat. La seva manifestació a la nostra realitat*, El Seminari d’Estudis de la Dona del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Patriarcado.

Es el periodo de la historia de la humanidad —desde el fin de la matrística hasta nuestros días— que se define por una *alianza* entre varones basada en el

relaciones de la élite de hombres griegos adultos conllevan también la construcción de estructuras de poder que les son exclusivas, donde la participación de la mujer, como se ha visto, es mínima.

La herencia del poder y del patrimonio para los ciudadanos se ejerce fundamentalmente por línea paterna y sirve para legitimar los privilegios de una raza, una clase y un sexo. La mujer es mencionada como segunda opción dentro de la misma raza y la misma clase.

Las escuetas menciones de Aristóteles sobre la mujer, dentro de la legitimidad del poder y la herencia, la modalizan como un ser dependiente y secundario.

SOBRE LA DIFERENCIA Y LA IGUALDAD ENTRE LOS SEXOS

La jerarquía funcional de Aristóteles se basa en ciertos principios que propone como leyes naturales manifiestas en el cuerpo humano:

trueque de mujeres. Dicho trueque exige la ruptura de la díada madre-hija (que serán forzosamente separadas), y el tabú del incesto madre-hijo (juntos, pero evitándose). En este tipo de organización las mujeres son objetos (pasivos) por los que compiten los hombres (activos). La sociedad patriarcal es centralista y belicosa; se jerarquizan los sexos y los grupos de edad jóvenes-adultos; la propiedad privada de mujeres, ganado y tierra da lugar a la herencia; los bienes ya no vuelven a distribuirse comunitariamente. La categoría de *padre* en su doble sentido de propietario y de jefe no es privilegio de todos los hombres. Los excluidos del privilegio son asimilados a las mujeres y/o a los niños.

Matrística.

Periodo de la historia de la humanidad durante el cual no es conocido el hombre como padre. Puede dividirse en dos tiempos, 1^º, no se conoce el papel del hombre en la fecundación; 2^º, no existe el hombre-fecundador conocido, pero los varones no han concertado todavía entre ellos su *alianza*.

El periodo matrístico se caracteriza por los siguientes rasgos básicos:

- 1) las relaciones de consanguinidad están por encima de las de ocupación de un territorio;
- 2) la filiación es forzosamente matrilineal y se efectúa por vía madre-hija;
- 3) las relaciones entre los sexos no están jerarquizadas;
- 4) las sociedades no son belicistas;
- 5) la distribución de los bienes es comunitaria;
- 6) como resultado la *imago* es materna.

La naturaleza ha creado seres para mandar y seres para ser mandados:

1. los seres definidos para mandar se diferencian de los demás por tener razón y previsión (*psique*) (1252-a);
2. los definidos para ser mandados tienen facultades corporales que los determinan para recibir órdenes y obedecer.

Dentro de los seres de primera y de segunda, la mujer ciudadana es definida sólo indirectamente. El filósofo habla de esclavos en general y es de suponer que en esta acepción incluya a las esclavas; éstas, para él, mantienen un estatus similar, pues ambos están muy por debajo de los ciudadanos griegos. Pero la mujer ciudadana no es igual al hombre ciudadano en el discurso de Aristóteles; como se ha visto, la mujer lo es para dar al Estado hijos ciudadanos, de ningún modo para ejercer algún derecho político de carácter público. La mujer griega no debe ser educada como los hombres. Aristóteles critica a las mujeres espartanas por recibir demasiadas concesiones, entre otras, las de poseer tierras (1270-a).⁶¹

Se puede inferir, por todo lo que Aristóteles expone en su tratado, que la mujer y el hombre de sangre griega son diferentes en naturaleza, diferencia expresada también en la acción ciudadana y en los derechos que pueden tener.⁶²

Aparte de la diferencia que a simple vista el cuerpo expresa, Aristóteles considera que ésta radica en la inteligencia y en la virtud. El hombre tiene más razón y previsión que la mujer y

⁶¹ Las mujeres de Esparta también recibían una educación poco común, muy diferente a la del resto de Grecia. Paul Cartledge, *op. cit.*, p. 91:

Secondly, however, unlike girls in all other Greek states, Spartan girls were also given some form of public education. Whether or not we accept the attractive suggestion of Nilsson (M. P. Nilsson "Die Grundlagen des Spartanischen Leben", *Klio*, 12 (1908), 308-40, reprinted in *Opera Selecta*, 3 vols. (Lund, 1951-1960) that they underwent a course of training parallel to the agoge, Spartan girls undoubtedly were educated in a sense other than trained to perform sedentary, and in an ancient Greece exclusively feminine, tasks like weaving. (Xen. L. P. 1.3 f; Plato, *Laws*, VII. 806 A).

⁶² John Gould, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

también es menos pasional. Por todo esto, el hombre griego que Aristóteles define es un ser superior, y la mujer, con menos razón o inteligencia y con menos virtud, es un ser menos desarrollado, más pasional y, como se ha visto, debe tener relaciones con varones pasados los 18 años para que su lascivia sea controlada en interés de la procreación oportuna, preferentemente de varones.

La mujer, en cuanto a su condición, está entre el esclavo y el señor; como ya se vio en el apartado anterior, no está autorizada para deliberar y su voluntad debe ser el complemento de la voluntad de mando de su esposo.

A partir de estos postulados se concibe el discurso de lo femenino en Aristóteles de forma asimétrica, porque se modaliza al sujeto-mujer reduciendo su acción a la condición social de su naturaleza inferior.

LA NATURALEZA Y LA CONDICIÓN SOCIAL DE LA MUJER

La mujer griega, por tanto, está hecha, según Aristóteles, para parir (1252-a y b). Su cuerpo es su instrumento y la utilización adecuada es procrear otros seres humanos. La función de la reproducción es una necesidad de ambos sexos. Tal como lo enuncia, reconoce que el varón griego, por más que desearía prescindir de la mujer, la necesita, al menos para reproducir su propia imagen (1252-a).

Ese cuerpo incompleto de la mujer es la materia (*soma*) a la que el hombre dará forma; como instrumento el cuerpo de la mujer tiene un fin: desarrollar a partir de su materia otro ser con la forma (*psique*) del hombre. El hombre es el ser dotado de razón y previsión.⁶³

⁶³ Celia Amorós Puente, "Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía", en *Liberación y utopía*, *op. cit.*, p. 40.

...Pero la filosofía griega no es una filosofía del sujeto, y mucho menos parte del reconocimiento jurídico formal de las subjetividades. Es bien sabido que la esclavitud constituía un límite absoluto a la posibilidad de ampliar dicho reconocimiento. En estas condiciones, la conceptualización de la mujer en el esquema hilemérico (materia-forma) del lado de la materia —la afinidad entre las voces latinas *mater*, madre, materia, es significativa en este sentido— queda

... entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiéndolo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

(1252-b)

La mujer griega, al igual que las mujeres y los hombres no griegos, no tiene ese don de mando, y por eso se encuentra más cerca de ellos. Sin embargo, el lugar de la mujer griega no es el mismo que el de esclavas y esclavos, porque ella será la madre de los futuros hombres griegos, a pesar de ser incompleta. Se ha visto que el señor utiliza distintos tipos de relación para con todos los que están a su servicio: es despótico con los esclavos, político con su mujer y regio con sus hijos (1253-b). Ésta es la autoridad que él por naturaleza ejerce.

Según Vegetti:

La mujer debe su privilegio a la presencia de la jerarquía de dominación que decide su subordinación: allí donde falta el principio del *arche*, como en el caso de los bárbaros, se sitúa a la altura del hombre, pero ambos quedan reducidos a la condición de esclavos (*La Política*, I,2). Gracias a la sumisión al marido, la mujer entra, pues, en una equilibrada distribución del poder que la protege de la esclavitud. *Su*

enmarcada en el sistema de connotaciones contrapuestas que adjudica Aristóteles a la materia y a la forma; la forma es el principio de actividad, de inteligibilidad, mientras que la materia lo es de pasividad y de alogicidad. Pero estas dicotomías categoriales aplicadas al hombre y a la mujer no revisten aquí el carácter especialmente estridente con que se revelará la pervivencia ancestral —pues se remonta al pensamiento mítico— del esquema que separa conceptualmente al hombre y a la mujer por el meridiano ideológico que separa descriptivo-valorativamente a la cultura de la naturaleza... en el universo cultural burgués e ilustrado que inventa el espacio de la subjetividad trascendental para reunir a todas las subjetividades bajo la legalidad común de la razón. Es más fácil y más patente aislar aquí el sexismo como variable ideológica que en el marco de concepciones del mundo como la medieval: su peso específico resulta más difícil de determinar en el marco de una concepción estamental de la sociedad, con diferenciaciones de estatus y roles asociados a la idea de un “lugar natural” fijado para los individuos según privilegios de sangre que vienen dados por el nacimiento.

*raza limita con la condición transitoria de los niños y con la de los esclavos, pero de este modo queda separada de la animalidad y puede gozar del privilegio de la contigüidad, incluso de la intimidad, con lo que es verdaderamente humano y por su mediación con lo divino.*⁶⁴

Ciertamente, para el discurso de lo femenino, y como un breve paréntesis, es muy interesante la apreciación de Vegetti, que hace a la mujer cómplice del tirano frente al esclavo; de hecho, lo que él dice es cierto, pero habría que estudiar este enfoque para ver qué se esconde detrás de este mismo discurso. La complicidad entre el opresor y el oprimido es un juego dialéctico de mutua culpabilidad bastante elaborado y justificante de la opresión, según lo argumentan casi siempre aquellos que tienen una situación más cercana a los opresores que a los oprimidos.

De alguna manera Aristóteles dice, no de la forma sutil en que se utiliza hoy día, sino abiertamente, que hay una voluntad de sumisión y/o de obediencia, y una necesidad de dependencia de parte del esclavo hacia el señor (1225-b). Aristóteles, sin embargo no reconoce que el señor también depende del esclavo; esta sugerencia explicativa es posterior.

Es necesario detenerse sobre cada uno de los postulados primarios de Aristóteles en *La Política*, y analizarlos por separado para entender más adelante lo que da por sentado en su discurso, y que directamente ya no vuelve a mencionar en toda su obra.

Según Aristóteles, los supuestos básicos de la sociedad son:

- a) la unión de los sexos para la reproducción es obra de la necesidad;
- b) la naturaleza ha creado en los seres humanos los instrumentos para su sobrevivencia. Respecto a los griegos dice:

⁶⁴ Mario Vegetti, *op. cit.*, p. 154:

Se construye así una nueva proposición general que regula en última instancia —pero según una cadencia verticalizada por los niveles de poder— el conflictivo campo de la antropología (a). De arriba abajo se puede sintetizar como sigue: razón/deseo = alma/cuerpo = macho/hembra = patrón/esclavo = hombre/animal (a lo que se podría añadir.... = griego/bárbaro) (a). Baldry, *Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, p. 101.

1. la mujer tiene su cuerpo como instrumento reproductor;
 2. el hombre está dotado de previsión y de razón;
- c) la naturaleza, por necesidad de conservación, creó a unos seres para mandar y a otros para ser mandados;
1. ha querido que el ser dotado de razón y previsión mande como dueño y señor;
 2. ha querido que el ser dotado de facultades corporales sea mandado (mujeres griegas y hombres y mujeres no griegas).

Hay ciertos supuestos implícitos en este discurso indispensables para entender la jerarquía que propone Aristóteles:

- a) hay una diferencia entre lo que puede ser el cuerpo físico, visible, como la corpulencia del esclavo y de la esclava o la configuración del cuerpo de la mujer griega, previsto para gestar y parir, y lo que la mente, la razón, la inteligencia y su expresión (*logos*) son;
- b) diferencia entre el pensar y el hacer (elaborar mentalmente y quehacer físico);
- c) diferencia entre mandar y ser mandado;
- d) diferencia entre poseer y no poseer.

El discurso de lo femenino se presenta en este mundo diferenciado de Aristóteles de la siguiente manera: el hombre y la mujer coinciden en la unión física para la reproducción; es el único momento en que son iguales.⁶⁵ El cuerpo de la mujer como instrumento de reproducción no sólo es diferente al del hombre, sino inferior e imperfecto.⁶⁶ El hombre, al estar dotado de razón y

⁶⁵ Respecto al momento de la unión física del hombre y la mujer Amparo Moreno señala que sólo aquí es donde Aristóteles utiliza los términos de macho y hembra que resultan más genéricos humanos que los de mujer y hombre, pues los primeros son utilizados también para animales y mujeres y hombres no griegos, siempre que se refiere a la reproducción, en cambio, sólo son macho y hembra de sangre griega y es un término más restringido.

a) cuerpo de sangre griega reproductor de ANER varones

b) cuerpo incapaz de doblarse para trabajar = vivir

c) bien = virtud = filosofía.

⁶⁶ M.Vegetti, *op. cit.*, p. 166:

previsión, es más perfecto, y por supuesto superior, pues estos dones naturales lo capacitan para mandar. No todos los hombres tienen estos dones por el solo hecho de ser diferentes sexualmente a las mujeres; hay quienes nacen esclavos y por naturaleza están hechos para ser mandados, lo cual se nota también en la configuración de sus cuerpos. El cuerpo y la mente tienen una jerarquía distinta, la mente superior y el cuerpo superior. Aquel que por naturaleza ha sido previsto de razón y previsión es el que usa su mente y está destinado a mandar. Los otros están destinados a ser mandados. La diferencia radica en que el primero también es el dueño, el poseedor, el propietario, y el otro no.

Finalmente, se desprende, por los postulados de Aristóteles, que la mujer griega que él describe y prescribe existe para cumplir un deber específico: tener hijos, preferentemente varones griegos. La mujer no puede mandar como el hombre; debe aceptar su condición de ser mandada.

DE LA DIFERENCIA Y LA DESIGUALDAD

Así como hay diferencias biológicas entre hombres y mujeres, Aristóteles encuentra que la naturaleza creó diferentes razas de seres humanos, y de ahí establece una jerarquía que no radica sólo en las funciones de reproducción o de fortaleza física, sino precisamente en la diferencia racial.

Entre los hombres —entiéndase entre los verdaderos hombres—, a tenor de la ideología griega no es admisible ninguna relación de dominio sin caer en la barbarie de la tiranía.

En el caso de la mujer (libre), la ciencia es capaz de señalar su inferioridad, abriendo el paso a un compromiso específico entre naturaleza y condición jurídica: el poder que se ejerce sobre ella es de tipo “político”. Sin embargo, ante el esclavo, frente a una realidad social que evidencia su sumisión a un poder despótico, la ciencia es impotente para fundar con base sólida —es decir anatómicamente— la inferioridad natural. En esta contradicción se apoyan resueltamente los ideólogos destructores del siglo IV como Alcídamanes, que proclama la igualdad natural de libres y esclavos (fr.4); por lo demás, es frecuente en Atenas la voz de armar a los esclavos para proteger la libertad, primero contra Esparta, más tarde contra Filipo (en el segundo caso por obra de otro personaje iconoclasta como Hipérides).

Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan; pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna. Y lo mismo con la nobleza: los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre ellos, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta, como afirma la Helena de Teodecto:

fruto de dos raíces divinas
¿quién se atrevería a llamarme sierva?

Al hablar así no distinguen al esclavo del libre, ni a los de alto y bajo linaje, sino por su virtud o vileza, pues estiman que lo mismo que los hombres engendran hombres y las bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue.

(1225-b)

La última frase deja la puerta abierta a lo contrario; sin embargo, en este párrafo existe información básica para la aproximación a la jerarquía aristotélica. El mito de las razas, presentado en Hesíodo como un círculo o casi una espiral fatídica descendente del desarrollo humano, en Platón no es algo hereditario, sino una realidad en cuanto a la calidad de las razas en sí, pero con cierto grado de accidentalidad que permite a unos padres de oro tener un hijo de plata o viceversa. Para Aristóteles, lo que procede de la naturaleza no necesita más explicación en el mundo material que su presencia. Por eso, para él la superioridad de una raza viene por la propia naturaleza de sus gentes. Así describe el origen de las cualidades de los hombres libres y las de los esclavos (1254-b). En esta forma extrapola las diferencias biológicas entre los sexos a las características físicas de las diferentes razas. Para Aristóteles, el

destino biológico de la mujer en relación con el hombre, en el discurso y dentro de la sociedad patriarcal, se convierte en el destino racial de ciertos grupos humanos en relación con otros.

Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario.

(1255-b)

Una salida peculiar, en una época de crisis, es explicar que si la *polis* griega fuera tomada y todos sus ciudadanos convertidos en esclavos por los bárbaros, esto no indicaría que ellos serían esclavos, sino todo lo contrario, pues no sería una relación natural porque habría sido impuesta por la fuerza. En cambio, la autoridad “justa y útil” de quien es “amo y señor por naturaleza” es apreciada incluso por el esclavo. Lo mismo se podría decir de la condición de la mujer. Una mujer noble, aun apresada como botín de guerra, puede no sentirse esclava, tal como señala el ejemplo de Helena (1255-b). Sin embargo, las mujeres pueden ser libres y ciudadanas madres, pero no por eso superiores a los ciudadanos. En la diferencia jerárquica “natural” hay niveles accesibles o no según el nacimiento: sexo, clase y raza; en realidad, es una perspectiva completamente androcéntrica.⁶⁷ No todos los individuos de la

⁶⁷ Victoria Sau, *Diccionario ideológico, op. cit.*, p. 32:

Androcentrismo: El hombre como medida de todas las cosas.

Enfoque de un estudio, análisis o investigación desde la perspectiva masculina únicamente, y utilización posterior de los resultados como válidos para la generalidad de los individuos, hombres y mujeres. Este enfoque unilateral se ha llevado a cabo sistemáticamente por los científicos, lo cual ha deformado

misma raza son iguales. Existen en el interior de cada raza seres superiores y otros que no lo son.

Por eso Homero invoca con razón a Zeus llamándole “padre de los dioses y de los hombres”, ya que es rey de todos ellos. El rey tiene que ser, en efecto, naturalmente distinto de sus súbditos, pero de la misma casta, y en esa relación está el más viejo respecto del más joven y el padre respecto del hijo.

(1259-b)

Dentro de la escala de superioridad e inferioridad, no todos los seres son inferiores todo el tiempo: los hijos de griegos lo son mientras son menores, pero una vez que alcanzan la mayoría de edad llegan a la cúspide de la pirámide, y mantienen la igualdad con sus semejantes griegos (aunque no necesariamente en el mando). Se puede decir que el ser superior es el *propietario/amo*:

- a) señor amo de esclavos;
- b) padre amo de hijos e hijas de sangre griega;
- c) esposo amo de mujer griega.

A la mujer y a los hijos se los considera inferiores al esposo y padre; se los manda como a seres libres, aunque sometidos. El poder sobre los hijos y la esposa es distinto:

- a) el poder sobre los hijos termina con la edad, hasta que ellos se convierten en padres y esposos;
- b) el poder sobre la esposa es por tiempo indeterminado; acaso termina al llegar la menopausia. La mujer que ya no se dedica a procrear podría haber tenido algo de poder. No se sabe qué pensaba Aristóteles al respecto; no lo menciona, como tampoco se refiere directamente a las hijas.

Se puede inferir que entre el marido y la mujer podrían existir un consenso y deliberación previos a la toma de decisiones dentro

ramas de la ciencia tan importantes como la Historia, Etnología, Antropología, Medicina, Psicología y otras.

de la familia, pero Aristóteles, en *La Política*, nunca lo dice claramente.

Algo que sí se encuentra de modo continuo en sus análisis políticos de las distintas constituciones, y en la comparación que de ellas hace, es la coherencia de sus postulados jerárquicos. Una y otra vez, sus ejemplos colaterales en *La Política* ratifican sus opiniones sobre la superioridad del hombre.

...no pueden ser nobles las acciones de uno que no se distinga tanto de los demás como el varón de la mujer, o el padre de los hijos, o el amo de los esclavos, de modo que el transgresor no puede luego realizar una reparación proporcionada a su transgresión de la virtud.

(1325-b)

En este pasaje Aristóteles habla de la virtud en relación con el poder; no habla directamente de la mujer, su ejemplo sólo ratifica el discurso de lo femenino que él sustenta en todo el tratado: de ahí su coherencia sobre la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer.

En lo referente a la diferencia y la desigualdad, en Aristóteles se encuentra que al discurso de lo femenino se le sobrepone otro, éste de discriminación: tiene que ver con lo griego y con lo no griego. Las mujeres griegas frente a los esclavos están en una posición de superioridad, pero frente a los hombres griegos descienden a la de seres incompletos.

Así se modaliza a la mujer con visibles contradicciones en el ámbito de reconocimiento social hacia el interior (su ser biológico) y hacia el exterior (su ser y posición o lugar social).

CARACTERÍSTICAS MASCULINAS Y FEMENINAS SEGÚN LA LEY NATURAL

Hombres y mujeres son diferentes, lo que debe reflejarse en su comportamiento, en sus méritos, en sus cualidades, en todo.

...en efecto, salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección que la hembra...

(1259-b)

Partiendo de estas diferencias de comportamiento, carácter y orden, esenciales para la jerarquía funcional, Aristóteles manifiesta opiniones muy diferentes, además de severas críticas frente a las constituciones de Cartago y Esparta; lo mismo sucede respecto a las ideas que Platón expone en *La República*.

Aparte de otras muchas dificultades que tiene la comunidad de mujeres, no parece desprenderse de sus razones la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer esta legislación. Además, para el fin que según él debe tener la ciudad, la comunidad de mujeres es imposible, y por otra parte no se precisa cómo debe interpretarse. Me refiero a la idea de que lo mejor es que toda la ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en este sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre; ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.

(1261-a)

Cuando habla de la no propiedad se refiere a la comunitaria viril griega, cuya expresión máxima es la comunidad de mujeres. También le preocupa el funcionamiento hacia el interior de la comunidad, y dentro de ésta, los posibles problemas administrativos, sobre todo en ciertos sectores de la casa, por ejemplo:

Pero tampoco ha dicho Sócrates, ni es fácil de decir, cuál es la configuración general del régimen establecido para los que viven en comunidad; en efecto, la inmensa mayoría de la ciudad está constituida por la muchedumbre de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se determina en modo alguno si los labradores deben tener los bienes en común o cada uno los suyos, ni sus mujeres e hijos han de ser propios o comunes. Porque si todas las cosas son igualmente comunes a todos, ¿en qué se distinguirán éstos de aquellos guardianes? ¿Qué ganarán con estar sometidos a su gobierno? ¿Qué se les dirá para hacerlos someterse?

Si las mujeres son comunes y la propiedad privada, ¿quién cuidará de la casa, como del campo los hombres? ¿Y si son comunes las

propiedades y las mujeres de los labradores? Es también absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa.

(1264-b)

Aquí se establecen algunas distinciones de Aristóteles en su cuestionamiento a Platón; por ejemplo, el hecho de que mencione por separado, para los labradores, la comunidad de mujeres y la división de bienes. Es decir, que las mujeres sean en común, pero no la propiedad de la tierra. “¿Quién cuidará de la casa, como del campo los hombres?” Aristóteles pregunta sobre los labradores y sus mujeres. Si éstas son comunes, ¿quién preparará la comida al agricultor?, ¿quién lavará la ropa y tendrá limpia la casa?; en fin, toda la actividad que podría llevarse a cabo dentro de la casa por parte de la mujer campesina. Aristóteles recrimina a Platón que no haya comprendido la importancia del trabajo doméstico que realizan las mujeres de los labradores para el funcionamiento de la sociedad; y por eso, al colectivizarlas, se perdería esta armonía interna del hogar del agricultor. El ejemplo está bien planteado por Aristóteles, pues supone que la clase alta de los guardianes o gobernantes podría relegar ese trabajo de atención al mantenimiento interior de la casa a las esclavas y esclavos, pero para los agricultores, que sólo pueden comprar un buey y una mujer, como decía Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 405), la colectivización de sus mujeres significaría no tener a nadie que los atendiera en casa.

Implícitamente, en el pasaje citado de Aristóteles está la defensa de la división sexual del trabajo que Platón parece querer echar por tierra, aunque, si se observa bien el planteamiento de Platón (*La República*, V, 460-c y d), se verá que no del todo, pues siempre habrá mujeres para encargarse del mantenimiento de las criaturas, o de otras actividades catalogadas como femeninas.

En más de una ocasión, Aristóteles habla de las diferencias en el comportamiento que los hombres y las mujeres observan y deben observar:

Las dos cosas son propias del hombre bueno; y si la templanza y la justicia tienen forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que la virtud del hombre bueno, por

ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará o será gobernado, así como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer (el hombre parecería cobarde si fuera valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera modesta como lo es el hombre bueno)...

(1277-b)

Este pequeño esquema sobre las virtudes de los hombres y las de las mujeres marca claramente la participación social diferenciada de ambos. Las mujeres son débiles y no valientes, los hombres deben ser valientes y fuertes, las mujeres deben ser modestas y callar, los hombres deben alardear y hablar. Tal es la diferencia en las características de lo masculino y lo femenino: lo que en el hombre es modestia, en la mujer se convierte en un exceso de charlatanería.

Para Aristóteles la acción de las mujeres es negativa cuando éstas siguen los principios de las virtudes naturales en los hombres. Por eso critica y se lamenta de lo que sucede en Esparta:

La licencia de las mujeres va también contra el propósito del régimen y la felicidad de la ciudad, pues de la misma manera que la casa se compone del hombre y la mujer, es evidente que la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: los hombres y las mujeres; de modo que en todos aquellos regímenes en que la condición de las mujeres es mala, habrá que considerar que la mitad de la ciudad vive sin ley. Esto es precisamente lo que ha ocurrido en Lacedemonia: el legislador, que quiso que todos los ciudadanos fueran resistentes, lo consiguió evidentemente respecto de los varones, pero fue negligente por lo que se refiere a las mujeres, pues viven sin freno, entregadas a toda clase de licencia y molicie. En un régimen así es forzoso que se estime la riqueza, especialmente si los hombres están dominados por las mujeres, como la mayor parte de las razas combativas y belicosas, excepto los celtas y algunos otros que aprueban francamente el amor entre varones. Parece, en efecto, que el primer mitólogo tuvo razón al unir a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros parecen inclinados al amor, ya de los hombres, ya de las mujeres. Por eso fue así entre los laconios, y muchas cosas eran administradas por las mujeres en la época de su hegemonía. Y ¿qué diferencia hay entre que gobiernen las mujeres y que los

gobernantes sean gobernados por las mujeres? El resultado es el mismo. Incluso para la audacia, que no tiene ninguna utilidad en la vida corriente, sino si acaso en la guerra, fueron funestísimas las mujeres de los lacedemonios. Lo demostraron en la invasión de los tebanos: no sirvieron para nada, como en otras ciudades, y produjeron más confusión que los enemigos.

(1269-b)

Al parecer, a las mujeres las movió la necesidad de la guerra, pero aun bajo esta circunstancia, su actuación fue indebida y al final perjudicó a los hombres espartanos. La recriminación de Aristóteles a las mujeres espartanas se debe fundamentalmente a que no observaron lo que él prescribe para la compostura de la mujer; por eso la recriminación hacia las “funestas mujeres”, mismas palabras que utilizara Hesíodo al hablar de la “funesta estirpe de las mujeres”. Después viene la acusación de que “produjeron ellas más confusión que los enemigos”. Después de 2 300 años, esta comparación sigue pareciendo un poco exagerada por lo menos; sin embargo, no lo es dentro del contexto de su propio discurso, pues Aristóteles ha establecido muy claramente la forma en que las mujeres deben y no deben actuar.

Finalmente, se desprende, tanto de las caracterizaciones que Aristóteles prescribe para hombres y mujeres como de las que describe negativamente, que el discurso sexuado modaliza al hombre como aquel que puede utilizar la voz, el pensamiento, el movimiento, el valor y el derecho a adquirir posesiones; y a la mujer como a la que debe guardar silencio en todos los sentidos, guardar y conservar las posesiones del marido, y ser pasiva. Para conocer el valor de las cualidades de cada quien basta concebir un parámetro (fisis) a partir de quién y para quién se fabrica el discurso y qué función cumple: el discurso lo elabora Aristóteles para sus alumnos, hombres como él, y sirve para legitimar hacia la posteridad posiciones patriarcales sobre la naturaleza inferior de las mujeres.

XIII. ELEMENTOS DEL DISCURSO DE LO FEMENINO EN *LA POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Dentro de *La Política* no se encuentran muchas menciones al tipo ideal de mujer, más bien de la mujer como un objeto supeditado a la administración del Estado y sujeto a un discurso más amplio: el de lo masculino.

La mujer queda descrita como naturaleza; ésta es su forma de ser y hacer, su función natural; la mujer es un ser negado para sí mismo y sólo se ve en ella su función biológica (cap. XII).

Los conceptos discursivos aparecen de forma prescriptiva, resaltándose el silencio, que, además de una cualidad que “adorna” a la mujer, es una estrategia que niega lo que podría ser su propio discurso; esta prescripción se articula a la negación de su participación en el Estado, que puede referirse a la voz pública, al aprendizaje, a la expresión del conocimiento propio, etc. La mujer existe sólo en razón de quien la nombra (cap. XII).

Los nuevos conceptos que aporta Aristóteles para el discurso de lo femenino son los de diferencia y desigualdad. Aristóteles atribuye una jerarquía a la diferencia natural entre los sexos, de la que se desprende una relación de dependencia. La mujer es un ser imperfecto por ser incompleta. La mujer es sólo materia, un elemento para la procreación. El hombre es el que gobierna la familia por su superioridad natural. Los conceptos discursivos referidos a la mujer se relacionan casi exclusivamente con su función biológica (cap. X). La mujer es, así, un objeto de la administración, y el hombre su administrador. La mujer es un ser negado para sí y sólo existe en función de su biología (cap. XII).

Una de las premisas significativas de Aristóteles es que la mujer no tiene la razón completa, y por su falta de capacidad deliberativa no puede participar en la toma de decisiones con autoridad (cap. XII). La autoridad la ejerce el hombre; dentro de la familia, el padre, el esposo, etcétera (cap. XII).

La mujer queda descrita —y así se estipula en el discurso de lo femenino— sólo y exclusivamente como propiedad del padre o del marido.

La categoría histórica de mujer se convierte en un concepto del discurso de lo femenino en Aristóteles porque se la relaciona exclusivamente con la legalidad y con las instituciones en su función de generar ciudadanos. Aristóteles prácticamente no menciona a la mujer no relacionada con el matrimonio y reduce de manera definitiva el discurso de lo femenino a la procreación (cap. XII).

El Estado se encargará de prescribir la utilización de la mujer en la procreación para controlar el nacimiento de los hijos, así como la herencia ciudadana. El concepto discursivo de “madre ciudadana” es otro que usa Aristóteles para referirse al estatus de la mujer y su ser biológico (cap. XII).

Finalmente, se desprende de Aristóteles la opacidad absoluta del discurso de lo femenino. Solamente atribuye a la mujer una función biológica —esquemática en el discurso— y no presenta imagen alguna de ella que no esté relacionada con la generación de seres humanos.

CONCLUSIONES

Es necesario, por fin, regresar a las hipótesis de este trabajo para comprobar en qué medida se han verificado y cuándo no ha sido posible hacerlo. Se recordará que la argumentación sostenía que una serie de elementos descriptivos y prescriptivos se hallan ligados al discurso de lo femenino y al discurso sexuado, y que estos elementos no sólo reflejan la realidad social en que se produjeron, sino que además establecen formas de pensar sobre la mujer que encubren y legitiman, en el discurso ideológico del conocimiento, la relación de dominación de lo masculino sobre lo femenino.

Para probar estas hipótesis, en la elaboración de este trabajo se han realizado los siguientes pasos:

- 1) se vació el contenido de las obras consultadas según las categorías e indicadores que se propusieron en un inicio para el análisis de los textos;
- 2) se realizó un análisis comparativo por autores y por temas;
- 3) se realizó un análisis significativo por autores y por temas para comprobar la importancia del espacio semántico que ocupaba en los mismos el discurso de lo femenino.

Por la amplitud del tema, en algunos aspectos no se logró comparar las variantes e invariantes del discurso según cada autor: se analizó a Platón y Aristóteles de forma comparativa en cuanto a la apropiación de la mujer, pero no se comparó este aspecto entre Homero y Aristóteles.

A partir de estos primeros pasos, se compararon los diferentes enfoques al discurso de lo femenino de cada autor. Se trató de desarrollar los temas seleccionados centrándose en los aspectos del discurso de lo femenino que para cada autor eran importantes, o resaltaban más en su narración. Aun con una concepción similar, no todos abordaban del mismo modo el tema de la mujer. La

dinámica del análisis posterior y la interpretación fue señalada de alguna manera por los propios textos. Homero toca más aspectos que conciernen al tipo ideal (cap. I); Hesíodo describe y prescribe la negatividad de lo femenino (cap. V); Platón se plantea de forma intelectual la igualdad de la mujer (cap. VII), y Aristóteles, la función natural de la mujer (cap. XII).

El espacio semántico del discurso en todos los autores es más extenso en lo que se refiere al discurso de lo masculino que al de lo femenino. En muchos pasajes lo femenino prácticamente no existe; sin embargo, lo masculino nunca deja de existir. Las mujeres no son protagonistas principales de ninguno de los textos analizados; son personajes secundarios, vistos y descritos desde el exterior. En este trabajo se ha intentado captarlas en los menores detalles de su presentación y darles una relevancia y un enfoque pertinente para que, bajo el microscopio del análisis, surjan claramente. Sin embargo, se debe hacer hincapié en que en estos textos no aparecen de este modo; de hecho, muchas veces se pierden en el contexto mayor del macrodiscurso, sobre todo en los textos filosóficos. El personaje femenino está prácticamente diluído; sólo en la *Teogonía* de Hesíodo el elemento femenino es un protagonista importante (cap. V).

Se puede decir que el *discurso de lo femenino* se construye básicamente de la siguiente manera:

- 1) está escrito por hombres;
- 2) el enunciado de lo femenino identifica la categoría *mujer*, y prescribe sus modos de ser, hacer, poder y deber;
- 3) se utiliza para transmitir valores normativos de comportamiento, actividad, capacidad intelectual, y construye un *tipo ideal* de mujer, a partir del cual se establecen dos formas de juzgar a las mujeres: una *positiva* y otra *negativa*;
- 4) sus contenidos fundamentales se relacionan con la función biológica de la mujer:
 - a) sexualidad,
 - b) gestación y parto,
 - c) maternidad, crianza y cuidado de los pequeños/as;
- 5) su espacio es hacia el interior; su acción se desarrolla en el ámbito doméstico, o en cualquier lugar donde se realicen

prestaciones de servicios que tengan que ver con el cuidado y nutrición de otros seres humanos;

- 6) a la mujer se la cosifica y se la transforma en objeto de conquista e intercambio, del razonamiento o de la administración.

1) El discurso de lo femenino, como el de lo masculino, ha sido construido y escrito por hombres, con una sobrevaloración de la identidad masculina sobre la femenina. Además, la elaboración del discurso sexuado ha establecido formas de pensar sobre la mujer que la niegan en su manifestación (cap. I), en su sexualidad (cap. V), en su inteligencia (cap. XII), en su identidad positiva (cap. III), y en su capacidad de ser para sí misma (caps. II, III, V y IX).

También, anotábamos, el discurso de lo masculino está escrito por el hombre. La diferencia entre este discurso escrito por hombres y el de lo femenino radica en que, cuando el hombre escribe su propio discurso, se autovalora y se toma como el centro de la creación total del discurso. No se identifica con el otro ser que describe, y lo que no comprende sobre la mujer lo elabora a partir de su subjetividad y de su situación privilegiada en la sociedad patriarcal.

Platón es otro hombre que construye, dentro del discurso de su filosofía, uno sexuado, el de lo femenino. Pese al carácter "universal" del pensamiento de Platón, éste escribe desde un mundo de hombres, con una identidad muy marcada por el hecho de ser hombre, y por sus afinidades electivas hacia los hombres; escribe de ellos y para ellos principalmente.

Aristóteles tiene muy clara su posición dentro de la jerarquía que establece en su configuración social. Él pertenece a la raza de los hombres superiores: ha nacido libre, hombre, y no mujer, ni bárbaro, ni esclavo.

El discurso de lo femenino está escrito y prescrito por hombres, dato situado previamente a otras consideraciones pertinentes, como las de tipo histórico, económico, etcétera.

Dentro de los textos coexisten varios aspectos de la comunicación: una voz omnisciente que señala la tabla de valores y la verdad del discurso mismo del texto; la acción del sujeto, su protagonismo, y su representatividad asignada; la mención soslayada, no del sujeto, sino del objeto.

Es en la identificación o identidad —que produce quien narra o la voz omnisciente tras el texto— con algunos de los personajes, o con las ideas expresadas de forma positiva o negativa sobre ellos/as, donde mejor se encuentran los contenidos ideológicos del texto. Los textos son atemporales; cuando se leen tienen un sentido y un valor positivo que permiten la identificación del o la lector/a. No se puede olvidar que esta realidad les permite mantenerse vigentes en ciertas corrientes del pensamiento.

En esta medida, muchos postulados de Hesíodo, Homero, Platón y Aristóteles perviven en los contenidos ideológicos sobre la mujer y su situación social. El tratamiento de los mismos personajes otorga una valoración específica a lo masculino y a lo femenino. La identificación con los personajes que provoca el narrador equivale principalmente al desarrollo de los personajes masculinos y a la esquematización de los femeninos (tal es el caso de Ulises y Penélope, o de la misma Circe, o incluso de Nausica, que tiene tanto protagonismo), que inciden en la lectura posible de estos textos.

En esta literatura se construye el discurso de lo femenino en dos momentos: el de su creación y el de su lectura. El momento de su creación es histórico, en función de las circunstancias específicas del autor: geográficas, políticas, económicas, sociales, etc., se relaciona también con una época específica y sus particularidades técnicas, científicas, políticas, económicas, artísticas, filosóficas, etc. Obviamente, la importancia de cada campo del conocimiento no es igual en todas las épocas, lo que determina las ideas que se expresan.

Es importante percatarse de quién genera el discurso, porque, sin duda, su concepción del mundo tendrá un grado de subjetividad determinado por su propia existencia. Ante todo, quien escribe transfiere, no sólo su pensamiento, sino una serie de sentimientos propios y de su época histórica que marcarán la lectura.

La identificación primera por parte del escritor se manifiesta, como se ha dicho, en el desarrollo de sus personajes. La descripción tendrá mayor objetividad mientras más se conozca lo que se describe. Se puede decir que es más fácil describir mayores detalles de un viaje en barco si se ha viajado en él o porque se han estu-

diado todas las técnicas de navegación e indagado sobre cómo se realiza; la información que se tiene sobre un tema equivale a la certeza con que se puede escribir acerca de él; la riqueza de la descripción, a la de la lectura. Así se configuran las ideas que se pueden transmitir.

2) El discurso sexuado incluye tanto el de lo masculino como el de lo femenino. Dentro del discurso sexuado se establecen premisas básicas de lo que se puede definir como masculino y como femenino.

El discurso sexuado produce su propia verdad, a partir de la cual se elaboran los contenidos ideológicos que transmite el discurso.

La mujer debe ser débil, obediente, bella, etc., según los postulados de Homero (cap. I). La mujer es un objeto que se posee (caps. III, V, IX, XIII). La mujer debe callar (caps. I, XII, etcétera).

Las mujeres, en todas las obras citadas, son seres dependientes (cap. I), dependencia ligada a las relaciones familiares (cap. III). Algunas de las características del tipo ideal de mujer —como la ambigüedad— se articulan directamente con esta dependencia de la mujer. En Aristóteles, la dependencia se especifica cuando el filósofo habla del ser incompleto de la mujer, es decir: no puede ser independiente una persona incompleta (cap. XIV).

En la medida en que, frente a cualquier manifestación de la cultura, los individuos tienden a identificarse con lo que de una forma u otra han aprendido a creer que son ellos mismos, se mantienen modelos de comportamiento y campos de acción determinados por el discurso sexuado. Los seres humanos encuentran su identidad positiva o negativamente.

La cultura occidental se nutre de raíces comunes; existe asimismo un tronco común de valores culturales cuyas ideas ha propagado a otros continentes a través del colonialismo. Es más fácil cambiar un sistema político, económico y hasta colonial, que uno de pensamiento, cuyas bases son la jerarquía, la discriminación, el sexismo, el racismo y, por sobre todas las cosas, la opresión.

El discurso de lo femenino forma parte del discurso de la opresión; es una de sus manifestaciones: sólo busca ratificar a la mujer en comportamientos deseados o indeseados.

Las ideas sobre la debilidad de las mujeres, sobre su inferioridad intelectual, su falta de lucidez frente al peligro, su emocional-

dad, su superficialidad, etc., siguen vigentes a través de este discurso.

La presentación y dinámica de la narración o del relato invalida muchas veces la opción del lector o lectora, lo que presenta mayor apetencia a identificarse con el protagonista principal que con los protagonistas secundarios; con los héroes y con quienes ostentan el poder que con los monstruos impotentes; con quien siempre gana las batallas que con quien las pierde; con quien actúa que con quien se mantiene como sombra al margen de la acción; con quien es servido que con quien existe sólo para servir al hijo, al padre o al hermano; con quien es el propietario de un objeto que no con el objeto; y, finalmente, con quien define el filósofo como un ser completo, y no con quien es definida como incompleta.

3) El discurso de lo femenino se utiliza para transmitir valores normativos de comportamiento, actividad, capacidad intelectual, y construye un tipo ideal de mujer, a partir del cual se establecen dos formas de juzgar a las mujeres: una positiva y otra negativa. Todo esto se realiza a partir de la verdad que crea el propio texto.

El discurso de lo femenino y lo masculino se encuentra en una modalización reducida de verdad/falsedad y de positividad/negatividad. Lo masculino es positivo y verdadero, y lo femenino negativo y falso (caps. I, V).

Las capacidades intelectuales de los seres humanos en el discurso sexuado también aparecen en el de lo femenino, con una valoración negativa para la mujer (caps. VIII, XII, XIV).

4) Un elemento básico para la construcción del discurso de lo femenino lo conforman las relaciones de parentesco de las mujeres, principalmente su papel de madres. En el discurso de lo femenino, entramado en los textos analizados, aparece regularmente la maternidad, es decir, el hecho biológico de que la mujer sea quien pare a los hijos, y después el hecho social de mantener con ellos una relación de alimentación y educación o socialización (caps. III, V, IX, XIII).

Se puede decir que el trato primordial a las mujeres en los textos se da en relación con este hecho. En Homero, muchas madres sólo actúan en función de sus hijos o de alguna otra relación con su maternidad presente, pasada o futura. La maternidad se articula con cuidar, nutrir, vigilar o preservar, ya sean objetos determina-

dos, personas o la propia virginidad y/o el honor, como Nausica. Tanto diosas como mujeres mortales son madres, y acuden a socorrer a sus hijos cuando éstos las necesitan. En la mayoría de los textos, se trata de madres que atienden a hijos varones (cap. III).

Si, por un lado, todos los autores reconocen la función biológica de parir de la mujer (caps. III, V, IX, XI), su sexualidad es negada (caps. V, VIII, XIII); en muy raras ocasiones se reconoce y menciona el gozo de las mujeres (cap. V).

5) Una de las primeras necesidades del análisis fue delimitar el espacio del discurso. ¿Cómo se sitúa la mujer en este espacio? ¿Cuándo y cómo aparece en los textos?

La mujer, diosa o mortal, aparece dentro de su casa, salvo algunas excepciones (Atenea no es considerada parte del discurso de lo femenino, como se ha señalado [cap. VI]). Los personajes femeninos son domésticos: su quehacer, sus objetos, sus movimientos se restringen a su casa o al templo; excepcionalmente se signa a la mujer yendo a lavar al río o a bañarse (cap. II).

El discurso de lo femenino tiene fronteras bien delimitadas. Éstas se relacionan con el discurso de lo masculino y con los conceptos discursivos de ambos, así como con el sistema de objetos que constituye el discurso. El hombre usa las armas y la mujer la rueca y el telar. Platón es el único que rompe en parte estos espacios con sus proposiciones. Contradictoriamente, los reitera cuando no habla exclusivamente de esta situación de privilegio de las mujeres guardianas.

El discurso tiene un centro: la maternidad. Espacialmente ocupa el centro de la casa, el lugar donde se ejerce esta función. Lo que mantiene en gran medida las fronteras del discurso es también la casa y el ámbito del hogar. La mujer es descrita preferentemente dentro de este ámbito cerrado, y es relacionada continuamente con el mismo. En estos textos hay dos ámbitos discursivos para la mujer: el de las mujeres mortales y el de las diosas inmortales (cap. V). El movimiento de las mujeres inmortales es más amplio que el de las mortales. Se aprecia en los textos que estas descripciones existen en un espacio donde la mujer es continuamente observada por los hombres.

6) Se puede decir que los cuatro autores consideran a la mujer un objeto de intercambio, de conquista, de castigo, de la razón y de la administración.

En Homero, la mujer es fundamentalmente un objeto de conquista y/o de intercambio. El discurso de lo femenino en estos cantos homéricos se refiere continuamente a la mujer que será conquistada, botín de guerra o canalizada a la compraventa (cap. III).

Hesíodo pretende que la mujer mortal fue un regalo malévolamente de Zeus a los hombres, y que Pandora, de quien desciende "la funesta estirpe de las mujeres", no es otra cosa que un objeto fabricado por los dioses para castigar a los hombres; un objeto malo, pero objeto al fin (cap. IV).

Platón no ignora que el mundo está poblado por hombres y mujeres (las cuales representan la mitad de la humanidad), y toma a la mujer y su función social como un objeto de razonamiento. No habla con ellas; habla de ellas con otros hombres, y construye, a partir de este tema, todo un razonamiento enfocado específicamente hacia el hecho de ser mujer (cap. X).

La función natural de la mujer es, en Aristóteles, su capacidad de ser recipiente de la vida que el hombre da. El filósofo se preocupa, pues, de que esta parte de la reproducción humana se administre de forma consciente por el Estado y por el jefe de familia, para obtener una raza de hombres superiores (cap. XIII).

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- Aristóteles, *La Política*; los textos utilizados son de la traducción de Julián Marías.
- *Politique*, edición bilingüe griega-francesa, y traducción de J. Aubonnet, Les Belles Lettres, París, vol. I., 1968; vol. II, 1971; vol. III, 1973; vol. IV, de próxima aparición.
- *La Política* (1981), traducción y notas de Patricio Azcárate. Los Libros de Plon, Colección La Palma Viajera, núm. 3, Barcelona.
- *Politics* (1946), trad. Ernest Baker, Oxford.
- *La Política* (1981), edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García, Madrid, Editora Nacional.
- *La Política* (1970), edición bilingüe griega-castellana y traducción de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos, Madrid (1ª edición, 1981), reimpresión, 1983.
- *La Política* (1981), introducción de Julio Palli Bonet, Barcelona, Bruquera.
- *Obras completas* (1932), Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid (traducido y preparado por Francisco Gallach Pales), tomos VIII-IX.
- *Categorías* (1980), traducción del griego, revisión, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar.
- *Del sentido de lo sensible y De la memoria y el recuerdo* (1980), traducción del griego y prólogo de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar.
- *Del alma, Ética Nicomaguea, Ética Eudemiana, Política, Constitución de Atenas, Poética* (1982), traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar.
- *Ética Nicomaguea y Política* (1982), versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa.
- *Moral, a Nicómaco* (1983), prólogo de Luis Castro Nogueira, Madrid, Espasa Calpe.
- Hesíodo, *Teogonía, Los trabajos y los días*; los textos utilizados son de la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.
- *Teogonía, Los trabajos y los días* (1981), introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Barcelona, Bruquera.

- *Obras y fragmentos: Teogonía, Los trabajos y los días, Escudo, Fragmentos, Certamen* (1983), introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos.
- Homero: *Iliada*; los textos utilizados son de la traducción de José Alsina y Fernando Gutiérrez.
- *Iliada* (1980), introducción y notas de José Alsina, traslación en verso de Fernando Gutiérrez, Barcelona, Planeta.
- *La Iliada* (1978), versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella, España, Los Libros de Plon.
- *La Iliada* (1961), versión directa y literal del griego del profesor Luis Segalá Estalella, Barcelona, Juventud (6ª ed., 1984).
- *Odisea*; los textos utilizados son de la traducción de José Manuel Pabón.
- *Odisea* (1982), introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón; asesor para la sección griega: Carlos García Gual, Madrid, Gredos.
- *Odisea* (1981), introducción y notas de José Alsina, traslación en verso de Fernando Gutiérrez, Barcelona, Planeta.
- Platón: *La República*; los textos utilizados son de la traducción de José Manuel Pabón.
- *La República* (1981), edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (3 tomos), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- *La República o el Estado* (1981), introducción de Carlos García Gual, Madrid, EDAF.
- *El Banquete* (1983), traducción, introducción y notas de Manuel Sacristán, Barcelona, Icaria.
- *Obras completas* (1981), traducido del griego, Madrid, Aguilar.

BIBLIOGRAFÍA

- Adinolfi, Giulia, "Sobre 'subculturas femeninas'", en revista *Mientras tanto*, Barcelona, núm. 2, enero-febrero, 1980.
- Aler, Maribel, "El Patriarcado sagrado. La mujer en el discurso ideológico del catolicismo", en revista de *IPES*, Navarra, Langaiak, marzo, 1983.
- Álvarez, Juan M., *Lingüística fundamental. Introducción a los autores*, Madrid, Akal, 1983.
- Amorós Puente, Celia, "Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía", en *Liberación y utopía*, Madrid, Akal, 1982.
- , *¿Herederas o desheredadas? Notas para una crítica de la razón patriarcal*, "Debat sobre la situació de la dona", Consellería de Cultura, Educació i Ciència, Servei de la Dona, Valencia, 1984.
- Anglada, Angels, *Les germanes de Safo. Antologia de poetes Hellenístiques*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Aristófanés, *Las asambleístas*, Barcelona, Bosch, 1977.
- Aaron, Raymond, *De la condition historique du Sociologue*, "Leçon ignaurale au College de France, prononcée le 1er. décembre 1970", París, Gallimard, 1971.
- Astelarra, J. y M. J. Izquierdo, "Familia y Estado: una relación a examen", en *Papers*, núm. 18, Barcelona, Universitat Autònoma, 1982.
- Aubert, Jean-M., *La femme, antifemisme et christianisme*, París, CEF/Desclée, 1975.
- Auerbach, Erich, *Mimesis: la realidad en la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982.
- Badinter, Elizabeth, *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Barcelona, Paidós/Pomare, 1980.
- Baldry, *Unit of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.
- Bardwick, J. M., *Psicología de la mujer*, Madrid, Alianza, 1976.
- Bateson, Gregory, *Steps Towards an Ecology of Mind*, "Culture contact and schismogenesis", Nueva York, Ballantine Books, 1972.
- Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- Bermejo, José, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979.
- , *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 1980.
- , *Psicoanálisis del conocimiento histórico*, Madrid, Akal, 1983.
- Bernstein, Richard, *Praxis y acción*, Alianza Universidad, 1971.

- Bibliografía de diccionarios, Científicos y técnicos plurilingües, París, Unesco, 1961.
- Bol, Sissela, *On The Ethics of Concealment and Revelation*, Nueva York, Pantheon Books, 1982.
- Borges, *Otras inquisiciones*.
- Bok, Sisselz, *Secrets on the Ethics of Concealment and Revelation*, Nueva York, Pantheon Books, 1982.
- Bourdieu, Pierre y J. C., Passeron, *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, 1975.
- Boudon, Raymond, *Los métodos en sociología*, Barcelona, A. Arredondo, 1969.
- Braudel, Fernand, *La historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1980.
- Buhler, Karl, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1979.
- Buxó Rey, María Jesús, *Antropología de la mujer*, Barcelona, Promoción Cultura, 1978.
- Buytendijk, F. J. J., *La mujer, naturaleza, apariencia, existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Cardenas García, C., "El trabajo doméstico: la opinión de la mujer", Barcelona, ICES, 1982.
- Capmany, M. A., *El feminismo ibérico... con la colaboración de Carmen Alcalde*, Barcelona, Oikos Tau, 1970.
- Carnap, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Caro Baroja, J., "Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.
- Carroll, Berenice, *Liberating Women's History Theoretical and Critical Essays*, Urbana, University of Illinois Press, 1976.
- Cartledge, Paul, "Spartan Wives", *The Classical Quarterly*, New Series, vol. XXXI, núm. 1, Oxford University Press, 1981.
- Caruse, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- Catalá, Magda, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Chasseguet-Smirgel, J., *La sexualidad femenina: nuevas aportaciones psicoanalíticas*, Barcelona, Laia, 1973.
- Chevalier, J., *Historia del pensamiento*, Madrid, Aguilar, 1968.
- Chodorow, Nancy, "Family Structure and Feminine Personality", en *Woman Culture and Society*, Stanford University Press, Rosaldo and Lamphere 1974.
- , *The Reproduction of Mothering Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Chomsky, Noam, *El análisis formal de los lenguajes naturales*, Madrid, Alberto Corazón, 1976.
- Corominas, J., y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico, castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980.

- Culler, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Dalton, M., y G. Musalem, *Mitos y realidades de las mujeres huaves*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma de Oaxaca, México, 1982.
- Daly, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston & Canada, Beacon Press, 1978.
- Darmon, Pierre, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, París, Éditions du Seuil, 1983.
- De Barbieri, Teresita, "Trabajo doméstico-trabajo remunerado. Hipótesis para el estudio del trabajo de las mujeres en los sectores medios", Reunión nacional sobre la investigación demográfica en México, UNAM, mimeo., s. f.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- De Miguel, R., y M. De Morante, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Agustín Juvera, 1889.
- De-Vit, Vicentii, *Lexicon, Totius latinitatis*, 1865
- Detienne, Marcel, *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1983.
- y J. P. Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence. La metis des Grecs*, París, Flammarion, 1974.
- Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977.
- , *Baubo. La vulva mítica*, Barcelona, Icaria, 1984.
- Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur; Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1977.
- Dona, i societat a la Catalunya actual, Barcelona, Ed. 62, 1978.
- Doniger O'Flaherty, Wendy, *Women Androgynes, and other Mytical Beasts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Duby, Georges, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1982.
- Durán, M. Angeles, "Liberación y utopía: la mujer ante la ciencia", Madrid, Akal.
- , *Liberación y utopía* (compilación de varios ensayos de M. A. Durán, Celia Amorós Puente, Violeta Demonte, Concepción Fernández Villanueva, Cristina Segura Graiño, Aurora García Ballesteros, Julio Iglesias de Ussel, Juan José Ruiz-Rico, Ramón Nemesio, M. Dolores Vatican, Antonio G. Valde-Casas).
- , *El ama de casa. Crítica política de la economía doméstica*, Madrid, Zero ZYX, 1978.
- Durkheim, Emilio, *Las reglas del método sociológico*, Córdoba, Assandri, 1961.
- Eco, Umberto, *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1978.
- , *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1981.
- Egido, Aurora, *La fábrica de un auto-sacramental: "Los encantos de la culpa"*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

- Eisenstein, Z. R., *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1979.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1983.
- Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ediciones de Moscú, 1977.
- Eschenbach, U., *La mujer, ¿un ser desconcertante?*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- Esquilo, Sófocles, Eurípides, *Tragedias griegas I: Agamenón, Edipo Rey, Hipólito*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1982.
- Esquilo, *Tragedias completas*, Madrid, EDAF, 1980.
- Eurípides, *Tragedias II: Las Suplicantes, Electra y Orestes*, Barcelona, Bruguera, 1982.
- , *Las troyanas*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1983.
- Falzone, M., "Aristóteles y el primer Peripato", en *Historia y civilización de los griegos*, t. V. Barcelona, Icaria, Bosch, 1979.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1979.
- , *Diccionario de filosofía abreviado*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Figs, Eva, *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid, Alianza, 1970.
- Finley, M. I., *Los griegos en la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1966.
- Fontana, Josep. *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982.
- Foremann, Ann, *La femineidad como alienación: marxismo y psicoanálisis*, Madrid, Debate, 1977.
- Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, "Historia de la sexualidad I", Madrid, Siglo XXI, Ed. de España, 1980.
- , *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- , *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979.
- , *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- Foulquie, Paul y R. Saint Jean, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Barcelona, Madrid, B. Aires, R. de Janeiro, México, Montevideo, 1967.
- François, Gilberto, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, París, 1957.
- Freud, Sigmund, "La femineidad", en *Obras completas, tomo III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- Fromm, E. y Max Horkheimer, *La familia*, Barcelona, Península, 1978.
- Ganghofer, Odile, *The woman in the Church*, International Bibliography, 1973.
- García M., Álvaro, *Lenguaje y discriminación sexual*, Barcelona, Montesinos, 1977.
- Garín, Eugenio, *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Barcelona, Icaria, 1982.
- Gianini B., Elena, *Las mujeres y los niños primeros*, Barcelona, Laia, 1984.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1982.

- Gomme, A. W., "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries", *Classical Philology* 20, 1925.
- González Luna, L., "Androcentrismo e historia de América", en *El sexismo en la ciencia*, Inst. de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.
- , "Las Amazonas en América", en *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, sección de Ha de América, año XXIV, Barcelona, 1982, núm. 32.
- Gould, John J., "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", en *Journal of Hellenic Studies*, Oxford, 1980.
- Gould Davis, Elizabeth, *The First Sex*, Gran Bretaña, Penguin Books, 1975.
- Gouldner, A. W., *La sociología actual, renovación y crítica*, versión castellana de N. Migüez, Madrid, Alianza, 1979.
- Gracia, Francisco (compilador), *Presentación del lenguaje*, Y. Barhillel, C. Banch, N. Chomsky, E. G. Galanter, F. Gracia, W. Haas, A. R. Hensen, E. H. Lenneberg, A. M. Liberman, G. A. Miller, B. Milner, C. W. Morris, L. Nader, K. L. Pike, K. H. Pribram, T. Rasmussen, V. Sánchez de Zavala, R. L. Schiefelbusch, B. F. Skinner, A. M. Treisman, Taurus, Madrid, 1972.
- Gramsci, Antonio, *Cultura y literatura*, Barcelona, Península, 1977.
- , *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1978.
- Graves, Robert, *La Diosa Blanca*, Madrid, Alianza, 1983.
- , *La hija de Homero*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Greimars, A. J., "Les actants, les acteurs et les figures", en *Chabrol*, C. ed. (s. l.), 1973.
- Griffin, Susan, *Woman and Nature. The Roaring Inside her*, Nueva York y Toronto, Harper Colophon, 1980.
- , *Pornography and Silence. Culture's Revenge Against Nature*, London, The Women's Press, 1981.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.
- Guiducci, Armada, *La manzana y la serpiente*, Barcelona, Noguer, 1976.
- Gurwithc, George, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza, 1969.
- Halimi, Gisele, *La causa de las mujeres*, México, Era, 1973.
- Hall, Edward T., *The Silent Language*, Nueva York, Fawcett, 1959.
- Hamilton, Roberta, *La liberación de la mujer. Patriarcado y paternalismo*, Barcelona, Península, 1980.
- Hans, M. F., G Lapouge, *Les femmes, la pornographie, l'érotisme*, París, Editions du Seuil, 1978.
- Harris, Marvin, *Cannibals and Kings*, Nueva York, Vintage Books, 1978.
- Harris, O., K. Young, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- , *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.

- Hierro Pescador, S., *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1980.
- Irigaray, Luce, *Ce Sexe qui n'en est pas un*, París, Les Éditions de Minuit, 1977.
- , "When our Lips Speak Together", en *Signs*.
- Isnardi Parente, M., "Sócrates y Platón: del intelectualismo al trascendentalismo", en *Historia y civilización de los griegos*, Barcelona, Icaria, Bosch, 1979.
- Ivens, W. J., *Dictionary and Grammar of Language of Saca and Wlawa*, Salomon Islands, Washington, 1918.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Janeway, Elizabeth, *Man's World, Woman's Place, a Study in Social Mythology*, Londres, Michael Joseph, 1972.
- Jaynes, Julián, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1976.
- Keuls, Eva C., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Nueva York, Harpers, 1985.
- , "Attic Vase-Painting and the Home Textile Industry", en *Ancient Greek Art and Iconography*, Warren G. Moon, The University of Wisconsin Press, Madison, 1983.
- Klein, V., *El carácter femenino*, Barcelona, Paidós, 1980.
- Lachenmeyer, Ch., *El lenguaje de la sociología*, Barcelona, Labor, 1976.
- Lakoff, Robin, *Language and Woman's Place*, Londres, Harper & Row Publishers, 1975.
- , *El lenguaje y el lugar de la mujer*, Barcelona, Hacer, 1981.
- Lakoff, George, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Londres, The University of Chicago Press, 1980.
- Larguía, I., y J. Dumoulin, *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Larráuri, Maite, *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- Legarrec, Evelyne, *Las mensajeras*, Madrid, Debate, 1977.
- Lefebure, Henri, *Sociología de Marx*, Barcelona, Ediciones 62, 1969.
- León, Magdalena, "Debate sobre la mujer en la América Latina y el Caribe" en, vol. I *La realidad colombiana*; vol. II *Las trabajadoras del agro*; vol. III *Sociedad, subordinación y feminismo*, Bogotá, Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, 1982.
- y Carmen Diana Deere, "La proletarización y el trabajo agrícola en la economía parcelaria: la división del trabajo por sexo", en *La realidad colombiana*, Bogotá, Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, 1982.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1982.
- Lévi-Strauss, C., *El origen de las maneras de mesa* (Mitologías III), México, Siglo XXI, 1976.
- , *de la miel a las cenizas* (Mitologías II), México, FCE, 1978.

- , *Lo crudo y lo cocido* (Mitologías I), México, FCE, 1978.
- Licht, Hans, *Vida sexual de la Antigua Grecia*, Madrid, Abraxas, 1976.
- Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre la liberación femenina*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975.
- Lovejoy, Arthur, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Lowie, Robert, *Historia de la Etnología* (1946), México, Fondo de Cultura Económica.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1982.
- Luria, A. R., *Lenguaje y pensamiento*, Barcelona, Fontanella, 1980.
- Lyons, John, *Lenguaje, significado y contexto*, Barcelona, Paidós, 1981.
- , *Nuevos horizontes de la lingüística*, Madrid, Alianza, 1975.
- Malinowski, B., *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1981.
- Manheim, Karl, *Sociología sistemática*, introducción al estudio de la Sociedad, Madrid, ediciones Rev. de Derecho Privado, 1960.
- Manieri, Rosaria, *Mujer y capital*, Madrid, Debate, 1978.
- Marqués, J. V. "Ofendidos y orgullosos. Sobre la condición masculina en el patriarcado", en *II Jornades del Patriarcat*, Barcelona, Publicación del Seminari d'Estudis de la Dona, Dep. de Sociologia de la Universitat Autònoma, 1983.
- , "Sobre la alienación del varón", en *El Viejo Topo*, núm. 19, abril, 1978.
- Martín-Gamero, A., *Antología del feminismo*, Madrid, Alianza, 1975.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía. T. I. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1973.
- Martínez Sierra, G., *Feminismo, femineidad, españolismo*, Madrid, Renacimiento, 1917.
- Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- y Federico Engels, *El manifiesto comunista*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Masry, Youssef el, *Drama sexual de la mujer árabe*, Barcelona, Fontanella, 1963.
- Mead, Margaret, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Paidós, 1982.
- Michel, Andrée, *Femmes, sexisme et sociétés*, París, PUF, 1977.
- Ministerio de Cultura, "Conferencia mundial del decenio de las Naciones Unidas para la mujer, igualdad, desarrollo y paz", Madrid, Servicio de Publicaciones, 1980.
- Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism*, "Freud, Reich, Laing and Women", Nueva York, Vintage, 1975.
- y Ann Oakley, *The Rights and Wrongs of Women*, Inglaterra, 1979.
- Moia, Martha I., *El no de las niñas. Feminario antropológico*, Barcelona, La Sal, Ed. de les dones.
- Moller Okin, Susan, *Women in Western Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

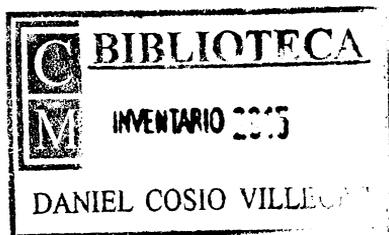
- Moreno Sardá, Amparo, *Las raíces históricas de la problemática actual de la comunicación social*. "Elementos para una historia de la comunicación social no-androcéntrica", tesis doctoral presentada en la Universidad Central de Barcelona, Facultad de Filosofía e Historia, 1984.
- Mosse, C.
- Mounin, Georges, *Diccionario de lingüística*, Barcelona, Labor, 1982.
- Nash, Mary, "Androcentrismo en la ciencia: el caso de la economía", en *El sexismo en la ciencia*, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.
- , "Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: corrientes historiográficas. Marcos conceptuales de la 'Nueva Historia de la Mujer'", Universidad Autónoma de Madrid, abril, 1981.
- Newland, Kathleen, *La mujer en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1982.
- Nin, Anis, *Ser mujer*, Madrid, Debate, 1979.
- Oakley, Ann, *Woman's Work, the Housewife Past and Present*, Nueva York, Vintage Books, 1976.
- Ocampo, Estela, *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*, Barcelona, Icaria, 1985.
- y Carlos Bidon Chanal, "La piedra del Sol; notas sobre la concepción del tiempo en los aztecas", en *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Barcelona, 1981.
- O'Faolain, Julia y Lauro Martines, *Not in God's Image. Women in History from the Greeks to the Victorians*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- O'Laughlin, Bridget, "Meditation of Contradictions: Why Mbum Women do not Eat Chicken", en *Woman, Culture and Society*, California, Rosaldo and Lamphere, eds., Stanford University Press, 1974.
- Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Woman, Culture and Society*, California, Stanford University Press, Rosaldo and Lamphere eds., 1974.
- Orwell, George, *Animal Farm. A Fairy Story*, Gran Bretaña, Penguin Books, 1984.
- Parrinder, G., *Sex in the World's Religions*, Londres, Sheldon Press, 1980.
- Peristiany, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.
- Pike, Kenneth I., "El lenguaje como conducta", en *Presentación del lenguaje*, compilado por Francisco Gracia, Madrid, Taurus, 1972.
- Pisan, Annie, *Historias del Movimiento de Liberación de la Mujer*, Madrid, Debate, 1977.
- Pitt-Rivers, J., "Honor y categoría social", en *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Peristiany, J. G., Barcelona, Labor, 1968.
- Propp, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1980.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Castellana*, 1732.
- , *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1984.

- Reed, Evelyn, *Sexo contra sexo, o clase contra clase*, Barcelona, Fontamara, 1977.
- Reiter, Rayna R., *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- Rich, Adrienne, *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978.
- , "Mujeres y honor: algunas notas sobre el mentir", en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Rocheblave-spenle, Anne Maria, *Lo masculino y lo femenino en la sociedad contemporánea*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- Rodríguez, R. M., *Discurso/Poder*, Madrid, EDE, 1984.
- Rohde, E., *Psyche*.
- , "Die Reliquion der Griechen", en *Kleine Schriften II*, Tubinga-Leipzig, 1901.
- Roig C., Mercedes, *La mujer y la prensa desde el siglo XVII a nuestros días*, Madrid, Imp. Tordesillas, 1977.
- Rosaldo, Michaela y Louise Lamphere, *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*, California, Stanford University Press, 1974.
- Rosenberg, R., *Beyond Separate Spheres - Intellectual Roots of Modern Feminism*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1982.
- Rossi, Luigi Enrico, "Los poemas homéricos como testimonio de poesía oral", en *Historia y civilización de los griegos*, t. I, Barcelona, Icaria, Bosch, 1978.
- Roudy, Ivette, *La femme en marge*, París, Flammarion, 1975.
- Rubin, Gayle, "The traffic in women", en *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Rainz R. Reiter ed., Monthly Review Press, 1975.
- Ruse, Michael, *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Sacks, Karen "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property", en *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Raynz R. Reiter, Monthly Review Press, 1975.
- Sartre, J. Paul, *Las palabras*, Madrid, Alianza, 1982.
- Sau, Victoria, *Mujer: matrimonio y esclavitud*, Madrid, Júcar, 1976.
- , *La suegra*, Barcelona, Ediciones 79, 1976.
- , *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1981.
- , "Para un intento de análisis sistemático de la sociedad patriarcal", en *II Jornades del Patriarcat. La seva manifestació a la nostra realitat*, Seminari d'Estudis de la Dona del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1983.
- Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1980.
- Scalon, Geraldine, *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*, México, Siglo XXI, 1976.
- Schmidt, L., *Die Ethik der alten Griechen*, I, Berlín, 1882.
- Schoeck, Helmut, *Diccionario de sociología*, Barcelona, Herder, 1973.
- Schwarzer, Alice, "La 'pequeña diferencia' y sus grandes consecuencias...", en *Comienzo de una liberación*, Barcelona, La Sal, 1979.
- Sófocles, *Teatro completo*, Barcelona, Bruguera, 1983.

- Spender, Dale, *Man made Language*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Sprott, W. J. H., *Introducción a la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Stimpson, C. R. y E. S. Person, *Women, Sex and Sexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Strawson, P. F., "Phrase et acte de Parole", en *Langage*, núm 17, París.
- Sullerot, Evelyne, *Le fait féminin. Ouvrage collectif, direction de...*, París, Fayard, 1978.
- , *La mujer, tema candente*, Madrid, Guadarrama, 1971.
- Touraine, Alain, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Ariel, 1978.
- Tovar, Antonio, *Platón*, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, 1956.
- Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Seix Barral, 1984.
- Van Dick, T. A., *Texto y contexto*, Madrid, Cátedra, 1980.
- , *Estructuras y funciones del discurso*, Madrid, Alianza, 1980.
- Vegetti, Mario, *Los orígenes de la racionalidad científica*, Barcelona, Península, 1981.
- Vernard, Annie, "Qu'est-ce qu'elle a dans le ventre", en *Sorcières*, núm. 77, revista editada por Garance, París.
- Vernant, J. Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Vetterling-B., M., *Sexist Language: A Modern Philosophical Analysis USA (?)*, Littlefield, Adams & Co., Totowaq, N. J.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983.
- Vidal Villa, J. M., *Conocer Rosa Luxemburg y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978.
- Vincent, J. M., *La metodología de Max Weber*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Vitale, Luis, *Historia y sociología de la mujer latinoamericana*, Barcelona, Fontamara, 1981.
- Volkoff, Vladimir, *Elogio de la diferencia: El complejo de Procusto*, Barcelona, Tusquets, 1984.
- Wallace, Walter, *La lógica de la ciencia en la sociología*, Madrid, Alianza, 1976.
- Wallner, Ernest, *Sociología, conceptos y problemas fundamentales*, Barcelona, Herder, 1975.
- Waters, M. Alice, *Marxismo y feminismo*, Barcelona, Fontamara, 1977.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.
- , *Fundamentos metodológicos de la sociología*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Weinbaum, Batyz, *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*, Boston, South End Press, 1978.
- Weiner, Annette, *Women of Value, Men of Renown*, "New Perspectives in Trobriand Exchange", Austin, University of Texas Press, 1976.
- West, M. L., "La formación cultural de la Polis y la poesía de Hesíodo", en *Historia y civilización de los griegos*, t. I, Barcelona, Icaria Bosch, 1978.

- Wilkinson, L. P., "Clasical Approaches", *Encounter*, 1978.
- , *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966.
- Wollstonecraft, M., *Défense des droits de la femme*, París, Payot, 1976.
- , *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Debate, 1977.
- Xenofonte, *Las económicas*.

Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria
se terminó de imprimir en abril de 1996
en los talleres de Corporación Industrial Gráfica, S. A. de C. V.,
Cerro Tres Mariás 354, 04200 México, D. F.
Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Tipografía y formación a cargo del Programa
de Autoedición de El Colegio de México.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones.



EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0607102 H

Programa
Interdisciplinario
de Estudios
de la Mujer

A través de la mitología griega de Hesíodo y Homero, así como del pensamiento filosófico de Platón y Aristóteles, se analiza el espacio que ocupa la mujer en el discurso y cómo se entrelazan los valores de prestigio y poder.

El objetivo de este trabajo es determinar los elementos que constituyen las bases para la construcción del discurso de lo femenino y la relación que guardan aquéllos con la elaboración de los contenidos ideológicos del mismo. Para ello se analizan los mitos de las musas protectoras del pensamiento e hijas de la Memoria, personajes mitológicos como Nix (la Noche), Afrodita, Atenea, Quimera, Medusa, Esfinge y las definiciones que sobre la mujer manifiestan Platón y Aristóteles.

La hipótesis del trabajo radica en la existencia de una serie de elementos descriptivos y prescriptivos que aparecen en el discurso de lo femenino, que no sólo reflejan la realidad social en la que se produce, sino que establecen formas de pensar sobre la mujer con contenidos ideológicos que en ocasiones encubren y en otras legitiman la relación de dominio de lo masculino sobre lo femenino. Lo femenino, más que un hecho de diferencias biológicas, es una construcción cultural.



EL COLEGIO DE MÉXICO

ISBN-968-12-0674-6



9 789681 206741