

Representaciones de lo femenino en textos literarios griegos de Homero a la Atenas Clásica

Mariel Vázquez
Hernán Martignone

*Para una mujer,
lo más bello es el silencio y la moderación
y permanecer quieta dentro de la casa.*

Macaria, personaje de *Heraclidas* de Eurípides (vv. 476-477)

En el presente artículo nos proponemos hacer un recorrido por textos de diferentes géneros y épocas de la cultura griega como una forma de poner de manifiesto los modos en que una sociedad construye discursivamente a la mujer para justificar el orden imperante. No nos guía un mero afán descriptivo, que no podría abarcar exhaustivamente la amplitud del corpus literario griego que se abocó a delinear una imagen de las mujeres, sino la intención de indagar en las ideas subyacentes (de ciertas obras seleccionadas) que hacen que la tradición literaria, eminentemente masculina, haya atribuido determinadas características a lo femenino. Los textos no nos dicen cómo eran efectivamente las mujeres, sino que señalan aquello que la sociedad (o en general su élite letrada) consideraba deseable o correcto,

nos transmiten un cierto “ideal”, por medio del cual quedaba legitimada una asignación de espacios y de funciones que serían propias de cada género. Pero ese ideal propugnado por los varones desde su posición dominante determina y a la vez explica la subordinación de la mujer en esa sociedad. Esto ha llevado a hablar de una misoginia griega que puede rastrearse y discutirse desde los poemas homéricos en adelante.

Cuando se comienza a recorrer la literatura griega, tradicionalmente a partir de la *Ilíada* de Homero en tanto texto fundacional, lo primero que leemos, incluso antes de que aparezca la célebre Helena, es el conflicto por una “mujer-botín”, Criseida, pero el poema deja en claro que el que ha sido “deshonrado” es su padre Crises (v. 11), de quien la han arrebatado, y no la víctima.¹ Cuando Agamenón devuelve la joven a Crises a instancias del adivino Calcante, exige como resarcimiento otra mujer, Briseida, que era “mujer-botín” de Aquiles, lo cual motiva la famosa cólera del héroe (*Il.* 1.1) y su negativa a combatir (hasta que se produzca la muerte de su amigo Patroclo y una segunda cólera reemplace a la primera). El enojo de Aquiles, de todas maneras, no ha de entenderse como una preocupación por esta mujer en particular, sino como una señal de la afrenta a su honra (*timé*), ya que se ha visto despojado de su “botín”, es decir, de aquello que atestigua la estima que los demás le tienen y que le han demostrado otorgándole a Briseida. Puede pensarse que lo mismo sucede con la guerra generada por el rapto de Helena²: no se debe a las ansias de recuperar el amor de una mujer o a la mujer misma

¹ Madrid (1999: 31) hace hincapié en la notable presencia de las mujeres en la épica homérica: “El mundo que refleja la poesía épica es, pues, un mundo de ideales típicamente masculinos, en el que se esperaría una escasa presencia femenina, tal como ocurre, por otra parte, en la mayoría de la épica de otras culturas y países. Sin embargo, no ocurre así y las mujeres tienen en los poemas homéricos una presencia importante, no sólo en la *Odisea*, sino también en un poema tan claramente bélico como la *Ilíada*”.

² Sobre la cuestión de si Helena ha sido raptada o ha huido con Paris voluntariamente (cf. las palabras de Príamo en *Ilíada* III 164: “Para mí no eres responsable de nada; para mí los responsables son los dioses”), la tradición mítica ofrece variantes y opiniones diversas: véase, por ejemplo, el *Encomio de Helena* de Gorgias. Para una versión de que Helena jamás estuvo en Troya, véase la tragedia *Helena* de Eurípides.

(versión romantizada del mito), sino al hecho de que ella (como todas) era considerada propiedad de su marido Menelao y de que Paris había violado la hospitalidad que le había sido brindada en Esparta por aquel al robarle algo que le pertenecía. De este modo, las mujeres circulaban entre los hombres como una suerte de mercancía (como sucede con la mujer ofrecida en matrimonio a un pretendiente que se la llevará a su propio hogar, donde la recluirá)³ y esto en Homero se expresa en sentido literal. Ellas aparecen mencionadas como premio, recompensa o botín después de la conquista de una ciudad (es el caso de Briseida y de Criseida), junto con las armas, los carros o los caballos quitados a los vencidos.⁴

Esta representación de la mujer vista y tratada como un objeto - en algunos casos, como veremos más adelante, uno peligroso-, al que por tanto los varones asignan una función (o un uso) y un lugar determinados, puede remitirnos a la otra pieza épica por excelencia, la *Odisea*. Penélope, esposa de Odiseo, aparece por primera vez en esa epopeya con una actitud decidida y resuelta, actitud que sin duda ha debido profundizar para hacer frente a la horda de pretendientes que están diezmado sus posesiones y anhelan casarse con ella, tras ser dejada al cuidado de su hogar y de su hijo por su marido cuando partió a combatir en Troya. Al descender de sus aposentos para reprender a Femio, el aedo, por el contenido de su canción, ella misma es reprendida por su hijo Telémaco con estas palabras (*Od.* 1.356-359):

Pero yendo a la habitación atiende a tus propias labores, el telar y la rueca, y a las siervas ordena aplicarse al trabajo. El

³ Nótese que la costumbre de la época heroica consistía en que el pretendiente pagara por la compra de la futura esposa al padre de esta, mientras que en la época clásica el propio padre de la mujer entregaba una dote junto con su hija, “para librarse de un mal”, como le hace decir Eurípides a Hipólito (*Hipólito*, vv. 628-629). Véanse Barrett (1966: 278), Leduc (1991) y Madrid (1999: 96).

⁴ También figuran como parte del botín prometido a Teucro por Agamenón en caso de conquistar Troya, equiparadas a un trípode o a un par de caballos con un carro (8.288-291; véanse también las mujeres ofrecidas a Aquiles por el propio Agamenón para intentar aplacar su cólera, 9. 270 y 281); cf. Reboreda Morillo (1999: 23).

relato (*mýthos*) será preocupación para los varones (*ándressi*) y entre todos, principalmente para mí, pues mío es el poder en la casa.⁵

Sabemos que Penélope se aplicó esforzadamente a esta tarea. En efecto, la esposa de Odiseo se dedicará al tejido para nada inocente del sudario de su suegro Laertes,⁶ que le permitirá aplazar la elección de un nuevo marido. Por otra parte, palabras casi idénticas a las de Telémaco son utilizadas por Héctor (*Il.* 6.490-492) para pedirle a Andrómaca que regrese al hogar después de que ella le haya brindado algunos consejos sobre dónde combatir, pero con una importante diferencia: en lugar de ser el *mýthos* aquello de lo que los hombres van a ocuparse, esta vez el *pólemos* (la guerra) parece constituirse como la evidente antítesis del tejido. De este modo, quedan definidos ámbitos claramente separados de acción para hombres y mujeres: para unos, la creación poética y la guerra, y para otras, el tejido.⁷ Podemos entender estas dos escenas homéricas como una suerte de silenciamiento de los varones de la casa hacia sus mujeres, una prescripción de ocuparse de sus propias tareas⁸ y no inmiscuirse en el terreno de lo público, una desautorización de su voz. Las actividades textiles constituían una de las principales ocupaciones femeninas al interior del *oikos*, y por ese motivo, es frecuente en los textos literarios una asimilación del tejido como modo de pensamiento y discurso femenino.⁹

⁵ Véase el análisis de esta escena realizado por Beard (2018: 15-18).

⁶ Uno de los ámbitos en los que más participación tenían las mujeres era precisamente el funerario, ya que se encargaban de preparar todo lo relacionado con los ritos fúnebres y de llorar al muerto. Cf. Alexiou (2002).

⁷ Al respecto véase Vázquez (2011a). Para un análisis de la actividad del tejido como el equivalente guerrero femenino, Iriarte y González (2008, cap. 6), donde se estudia la ornamentación femenina en contraposición al desnudo trabajado del hombre.

⁸ Para un estudio de las relaciones y funciones al interior del *oikos* puede consultarse Lacey (1968), Cox (1998), Pomeroy (1998) y Nevett (1999), entre otros.

⁹ Véanse Bergren (1983) e Iriarte (1990).

La influencia de estos pasajes homéricos en la tradición literaria posterior es notable, si tenemos en cuenta que Aristófanes en su comedia *Lisístrata*, de 411 a. C., vuelve al tópico para subvertirlo. En esta pieza, las mujeres llevan a cabo una huelga de sexo para que sus esposos den fin a la guerra; además, se apoderan de la Acrópolis para evitar que tengan acceso al tesoro. En los diálogos con sus oponentes masculinos, las mujeres se quejan de que cada vez que cuestionaron o siquiera quisieron estar informadas de las decisiones tomadas por sus maridos en la asamblea, estos las reprendían y las mandaban a hilar, pronunciando exactamente las mismas palabras que Héctor (v. 520). Sin embargo, Aristófanes construye en sus comedias mujeres capaces de responder, que toman el vocabulario del tejido para plantear programas políticos y que, apropiándose del lenguaje masculino,¹⁰ mandan al magistrado a hilar mientras afirman que a partir de ese momento “la guerra será preocupación para las mujeres (*gynaixí*, v. 538)”. De esta manera, podemos inferir que el efecto cómico de la pieza deriva del conocimiento por parte de los espectadores de los dos icónicos pasajes homéricos y de la puesta en escena de una inversión del esquema mujeres/tejido, hombres/guerra.

Dichas actividades se relacionan, a su vez, con dos espacios por lo general bien marcados y diferenciados para cada género (tanto en el ideal planteado en los textos cuanto en la realidad histórica), aunque con problematizaciones y contaminaciones¹¹: el exterior (*éxo*), vinculado con lo público y por ende masculino en tanto el varón desarrolla o lleva adelante las acciones “políticas” o de la comunidad, y el interior (*éndon*), vinculado con lo privado y por ello femenino, en tanto la mujer se ocupa de las tareas domésticas y de cuidado.¹² Esta división de ámbitos de acción según el género podría

¹⁰ Esto no debe entenderse en la dinámica de la comedia como una virtud adjudicada por Aristófanes a sus personajes femeninos, sino por el contrario como un rasgo impulsivo de irracionalidad en las mujeres. Al respecto véase Vázquez (2008).

¹¹ Cf. Foley (1982) y Martignone (2003).

¹² Para matizar esta oposición se suele mencionar la participación de las mujeres en los rituales religiosos como una suerte de acción política, es decir, de intervención en los asuntos de la *pólis*. Sin embargo, esto se circunscribe a festivales específicamente femeninos o delimitados a sus áreas de incumbencia (rituales fúnebres, de fertilidad). Así, Plácido

justificarse, desde un punto de vista mítico, en el origen de las mujeres como pertenecientes a una “raza” (el *génos gynaikôn*) diferente de la de los hombres, dado que son presentadas como descendientes de Pandora, la primera mujer¹³ (“a partir de ella existe la raza de las mujeres femeninas”, *Teog.* 590). Los varones, por su parte, han estado en la tierra desde antes del reinado de Zeus, sin enfermedades y en compañía de los dioses, viviendo la edad de oro, en la que no necesitaban de mujeres para reproducirse.

El episodio del envío de Pandora desde el Olimpo a ese mundo compuesto únicamente de varones es relatado por Hesíodo en dos ocasiones (*Teogonía* 570-612; *Trabajos y días* 54-89). Creada por Hefesto como “algo semejante a una doncella casta” (vv. 571-572) a instancias de Zeus para castigar a los hombres (por los ardides de Prometeo en beneficio de ellos), Pandora –arquetipo de todas las mujeres– es presentada como un “bello mal” (v. 585) y una “gran calamidad para los mortales” (v. 592). En ambas obras es “agraciada” por Palas Atenea, hija favorita de Zeus, que en *Teogonía* se ocupa de ataviarla para ser irresistible, mientras que en *Trabajos y días* se encarga de enseñarle las labores del tejido, que como hemos mencionado todas sus descendientes cultivarán; Afrodita le concede la gracia y la belleza, así como su capacidad de seducir; Hermes, por su parte, le brinda una mente cínica y un carácter cambiante, furtivo o engañoso (v. 67).

Los regalos o dones de todos los dioses (de ahí la etimología del nombre, compuesto de *pan*, “todo”, y *dôra*, “regalos”) hacen de la mujer un ser único y deseable, pero que se volverá una “calamidad para los varones” (v. 82).¹⁴ Ello se cumple casi de inmediato, cuando es recibida en la tierra por Epimeteo (hermano de Prometeo), como

(1995: 21) afirma: “*Oikos* y *pólis*, desde el punto de vista femenino, forman dos caras de la misma realidad. Sólo participa en festivales de la *pólis* para demostrar sus buenas condiciones en el *oikos*. Sólo tiene autonomía en el *oikos* para señalar la posición del varón en la *pólis*”.

¹³ Sobre la relación entre las figuras de Pandora y Eva, véanse Séchan (1929) y Schmitt (2002).

¹⁴ Nótese, como veremos más adelante, que en *Teogonía* Hesíodo habla de una calamidad para los mortales y en *Trabajos y días* de una calamidad para los varones.

una esposa que llega al hogar del marido. Al abrir la célebre “caja de Pandora” (*píthos*, propiamente una “jarra”), libera lo que allí está contenido: todos los males y las enfermedades que causan la muerte, sufrimientos hasta ese momento desconocidos para ellos. Según ha señalado Vernant (2002), la jarra es una suerte de doble de Pandora, que posee un interior capaz de provocar acciones funestas: si bien la apertura del *píthos* se debió a una orden de Zeus (al menos en la versión hesiódica del mito, aunque la autenticidad del verso en el que esto se afirma ha sido cuestionada), ella será siempre portadora de “culpa” por ese hecho.

Antes de su llegada, los hombres eran llamados indistintamente *ándres* (varones) o *ánthropoi* (seres humanos) porque había una sola raza humana formada por el sexo masculino.¹⁵ Como señala Madrid (1999: 96-99) analizando *Trabajos y días*, se produce en ese texto (que propone el trabajo como la mayor virtud para un varón) una asociación de las descendientes de Pandora con la pereza y la holgazanería, característica que las convierte “en seres improductivos y socialmente inútiles” (1999: 99). Para la autora, entonces, el empeño en negar a las mujeres la capacidad de trabajar responde al deseo, “probablemente inconsciente, de privarlas de la condición de seres

¹⁵ También Semónides, poeta de la segunda mitad del siglo VII a. C., considera la creación de la mujer como posterior a la del varón y la describe como un engaño de Zeus que trae desgracias a los mortales (fragmento 7 West): “Pues Zeus creó este enorme mal, las mujeres. Y aunque parecen ayudar, ciertamente ocurre al que la posee un mayor mal” (trad. de Leonor Silvestri). En su catálogo (o “yambo de las mujeres”), distingue entre distintos tipos de mujeres, en función de aquello a partir de lo cual fueron creadas. Así, algunas surgieron de una cerda y por lo tanto son sucias, otras de una zorra y son astutas y cambiantes, o de una yegua, por lo que son perezosas y coquetas. Sólo las creadas a partir de las abejas - insecto habitualmente elogiado en la literatura griega- podrían rescatarse de esta fauna in noble, por su incesante trabajo silencioso. El recurso de comparar a las mujeres con animales, presente desde los símiles homéricos hasta los epítetos trágicos o los insultos cómicos, constituye otro mecanismo para privarlas de racionalidad y de lenguaje articulado, y por consiguiente, de discurso. Este *locus* no es exclusivo de los griegos: Shua (2005: 23-24) sostiene que “En todos los pueblos y culturas reaparece una y otra vez el mismo tema. Siempre al margen de lo netamente humano, cuando se la considera posesión del varón se compara a la mujer con animales domésticos: cabras, ovejas, mulas, vacas, gallinas. (...) Cuando se la considera amenaza se la compara sobre todo con animales a los que la tradición considera astutos, traicioneros, hábiles en las artes del engaño: cocodrilos, víboras, zorros y otros de la fauna local de cada pueblo”.

humanos y de negarles un espacio en el mundo humano, con el fin de conjurar por este procedimiento esa necesidad ineludible que los varones tienen de convivir con ellas”. De hecho, la fantasía de un mundo sin mujeres (semejante al que existía antes de la creación disruptiva de Pandora) se presentará en numerosas ocasiones dentro de la literatura griega, como forma imaginaria y extrema de la exclusión (frente a la reclusión) para resolver la problemática y angustiante presencia femenina, “incómoda” para el varón, como si fuera poseedora de una naturaleza diferente.¹⁶ Esta separación de lo femenino y lo masculino apuntaría a que los varones pudieran “recomponer la primitiva unidad de los *ánthropoi*, que la aparición de Pandora escindió en dos, y, tal vez, reconstruir con ella las condiciones de vida que disfrutaban en la edad de oro” (Madrid, 1999: 99).

De hecho, si nos situamos en la *Teogonía* hesiódica, puede verse cómo míticamente la fuerza femenina encarnada de modo primigenio en Gea va perdiendo su preponderancia, ya que “la alianza de la madre con los hijos consigue el triunfo por medio del engaño y la violencia, pero al final la justicia que rige el reino de Zeus sustituye la tríada padre-madre-hijos por una nueva formada por el padre-hija-hijos de la hija, que neutraliza el poder de la madre” (Madrid, 1999: 25). Producido el traspaso de las cualidades de Gea a Zeus, la consolidación del principio masculino por sobre el femenino se da cuando el Olímpico se traga a su primera esposa, Metis (la Astucia, “la más sabia de los dioses y de los mortales hombres”, *Teog.* 887), porque se había profetizado que nacerían de ella hijos que podían superar en poder y prudencia a su padre (Palas Atenea y un varón que reinaría sobre dioses y hombres). Si bien Atenea finalmente nace (parida por Zeus desde su cabeza), ella será una diosa virgen que aprueba siempre lo masculino porque es “toda de su padre” (Esquilo,

¹⁶ Un ejemplo emblemático es el monólogo del *Hipólito* de Eurípides en el que el joven reclama a Zeus un mundo sin mujeres (vv. 616-668) y, por ende, una procreación sin sexo; cf. también *Medea* (vv. 573-575) del mismo autor. Asimismo, hay ejemplos de “fantasías negativas” en las que se plantean sociedades exclusivas de mujeres (el mito de las Amazonas) o donde el poder está en manos de ellas (la comedia *Asambleístas* de Aristófanes). Cf. Arthur (1983).

Euménides, v. 737-738). Es por eso que, como afirma Arthur (1982: 77), lo masculino “se apropia del poder sexual y generador de lo femenino” (que estaba representado por la Noche y Gea, quienes en el mito hesiódico originan la reproducción sexual en unión con un principio masculino), de modo que el nacimiento de Atena se vuelve “el paradigma ideal de un sistema social en que los hijos han nacido de la madre pero pertenecen al padre”.¹⁷

Ese paradigma se cristalizará, por cierto, en el siglo V a. C., y dará lugar a uno de los pasajes más célebres de la tragedia ática, cuando en la mencionada *Euménides* de Esquilo se escenifique el juicio a Orestes por haber asesinado a su madre, Clitemnestra, como venganza por el crimen de su padre Agamenón. Allí se enuncia, en boca del dios Apolo, la idea que considera a “la hembra” un mero recipiente en el que el esperma generador del macho produce la vida (y la identidad):¹⁸

Apolo: No es la llamada ‘madre’ la engendradora del hijo, sino nodriza del embrión recién sembrado. Y engendra el que fecunda, pero ella guarda el vástago como una extraña a un extraño, siempre que no los dañe una divinidad. Y te mostraré una prueba de esta afirmación. Podría haber un padre sin madre; cerca está como testigo la hija de Zeus Olímpico, no criada en las tinieblas de un vientre, sino un vástago al que ninguna diosa podría engendrar. (vv. 658-666)

¹⁷ El dios Hefesto, según algunas versiones del mito, habría nacido de Hera (engendrado por partenogénesis, sin la intervención de Zeus), y de ahí su defecto congénito (su renquera), porque si el varón (Zeus y, paradójicamente, el propio Hefesto, como veremos) puede engendrar y dar a luz sin mujer, a la mujer (por caso Hera) no le resulta tan sencillo (o perfecto).

¹⁸ Cf. Loraux (2004[1990]: 393-399). En *Timeo* (49a-50d), Platón compara la materia de la creación a la madre, describiéndola como *hypodokhé* (receptáculo, reservorio). Aristóteles (*Generación de los animales* 1.2.716a6-7, 1.19.727b31-34, 1.21.729b15-21) acuerda en otorgar a lo masculino, en el acto de la procreación, el rol de agente activo, aportando movimiento y generación, mientras que la mujer provee la materia bruta, como cuando una cama (el niño) es hecha por un carpintero (el padre) a partir de madera (la madre); cf. Carson (1999: 79).

Más allá de los alumbramientos llevados a cabo por Zeus (Dioniso y Palas Atenea), también en el plano humano es el padre el que engendra con su semilla (*spérma*, cuya raíz aparece en este pasaje en el adjetivo compuesto *neospórou*). Así se aprecia también en el mito originario de Erictonio, que nació del semen de Hefesto al hacer contacto con la tierra (Gea) cuando Atenea se lo limpió tras una persecución que había culminado con la eyaculación del dios sobre el muslo de la diosa.¹⁹ De ahí que, al decir de Loraux (2000: 24), los descendientes del mítico Erictonio “lograran un doble objetivo proclamándose hijos de la tierra: su identidad como ciudadanos intercambiables y la exclusión simbólica de las madres atenienses de la ciudad modelo y del discurso oficial”.

Puede decirse que en las *Euménides* queda instaurado un nuevo orden político basado en los valores que representa Atenea (fundamentalmente, el sometimiento a la figura masculina del padre por sobre la femenina de la madre), como la propia diosa expresa cuando debe emitir su voto en el juicio a Orestes: “Así, no daré preferencia a la muerte de una mujer que mató a su esposo,²⁰ al señor de la casa” (*Euménides*, vv. 739-740). No es casual que la sociedad ateniense defienda esos valores (o los vuelque en esa figura divina) ya que se trata de su patrona y de quien le da nombre a Atenas. El mito que cuenta la toma de posesión de la ciudad por la diosa, como sucede habitualmente con los mitos griegos, nos ha llegado en más de una versión. La referida por Apolodoro (*Biblioteca*, 3.14.1) narra la disputa entre Atenea y Poseidón por las honras de sus ciudadanos y señala que fueron los dioses quienes eligieron a la hija de Zeus. La otra, la de Varrón, fue transmitida por San Agustín (*De Civitate Dei contra paganos*, 18.9) y plantea un escenario diferente. Ante la aparición de un olivo y de una fuente, que representaban a Palas Atenea (Minerva) y a Poseidón (Neptuno) respectivamente, el oráculo in-

¹⁹ Véase, para esta versión del mito, Apolodoro, *Biblioteca*, 3.14.6.

²⁰ La palabra utilizada para “esposo”, *anér*, significa propiamente “varón”. La palabra “mujer”, *gyné*, puede traducirse como hicimos o como “esposa” (en el caso de una mujer que haya dado a luz).

dicó que el pueblo debía elegir cuál de las dos divinidades daría nombre a la ciudad. El rey Cécrope convocó a ciudadanos y ciudadanas (ambos sexos votaban, según se aclara en el texto, y el hecho sin duda sorprendería al lector de la época) y la elección recayó en Atenea, ya que las mujeres votaron a Palas, mientras que los varones lo hicieron por Poseidón; pero ellas contaban con una más e impusieron su mayoría. Como represalia, el airado Poseidón inundó el Ática, y para aplacarlo los varones castigaron a las mujeres aplicándoles tres sanciones: que ya no pudieran ejercer el voto, que ningún hijo recibiera el nombre de la madre y que no se las llamara atenienses (nombre que recibirían de ahí en más los habitantes de la ciudad en honor a la diosa). Esas tres prohibiciones pueden entenderse simbólicamente tanto como un triple silenciamiento de la mujer (político, familiar y social), aunque estrictamente era una quita de derechos, cuanto como una especie de mito de origen del orden masculino imperante en la cultura ateniense. De hecho, la frase que cierra el texto lo hace clausurando también (y quizás con cierto tono irónico) el debate o la reflexión sobre lo que había sucedido en aquella situación en la que las mujeres habían podido tomar decisiones en la esfera pública: “¡Qué cosas y cuántas podrían decirse de eso, si el discurso no nos apurara a tratar otros temas!”.

La sociedad ateniense, que supo dar vida a la democracia, privó (o continuó privando) a sus mujeres de una participación ciudadana que sí pudo imaginar en algunas narraciones. De ahí que, como recuerda Rabinowitz (1993: 3), la Atenas del siglo V a. C. haya sido llamada “a men’s club” por Pierre Vidal-Naquet, un lugar de privilegios masculinos y de subordinaciones o exclusiones femeninas. Esto se condensa a la perfección en el cierre del discurso fúnebre que Pericles dirige al pueblo ateniense tras el primer año de la Guerra del Peloponeso (Tucídides, II, 45): “Y si también he de decir algo de la virtud de las mujeres que ahora se encontrarán viudas, todo lo diré con un breve consejo. A saber, que vuestra mayor gloria consistirá

en no ser inferiores a vuestra naturaleza y en que, para bien o para mal, se hable de vosotras lo menos posible”.²¹

Más allá de la complejización señalada (cf. Foley, 1982), la dicotomía interior/exterior y su aplicación a cada género (con lo que eso conlleva simbólica y efectivamente) sigue manteniéndose en un texto como el *Económico* de Jenofonte, que puede datarse entre el 390 y el 371 a.C. Compuesto bajo la forma del diálogo socrático, en él se refieren conversaciones sobre el mejor modo de administrar el *oïkos* para producir la mayor ganancia posible. En la primera parte, Critobulo y Sócrates arriban a la conclusión de que la agricultura constituye el tipo de trabajo más provechoso, no sólo para la obtención de riquezas, sino también para el ejercicio físico y el cultivo de las virtudes morales. Para conocer los secretos de este saber llamado *oikonomía* se requiere el testimonio de alguien a quien se pueda considerar un experto comprobado en la materia. Por este motivo, Critobulo acepta gustoso que Sócrates le relate su encuentro con Iscómaco. Para fundamentar su elección de Iscómaco como el más indicado para asesorarlo, Sócrates sostiene que decidió contactarse con él porque “oía decir entre hombres y mujeres, ciudadanos y extranjeros, que Iscómaco era invocado como *kalón te kagathón*” (VI, 17). Este valor supremo en la cultura griega, que pone en correspondencia la belleza física con la virtud moral, reviste a Iscómaco de autoridad. Este aparece así fuertemente caracterizado como un modelo a seguir y todo lo que diga a partir de allí será bello y bueno, y por supuesto, también, verdadero.

Para reforzar esta caracterización, enfatizando en ella la dimensión política, Sócrates le dice al entrevistado apenas se encuentran que “la mayoría de las veces te veo haciendo algo en el ágora (...)” (VII, 1). Ahora bien, ante la pregunta de Sócrates sobre la causa de que se predique de él la *kalokagathía*, Iscómaco responde: “Nunca paso el día dentro de mi casa, pues mi mujer se basta por sí sola para administrarla” (VII, 3). De este modo, la separación por género de espacios y funciones queda establecida como aquello a lo que todo

²¹ La traducción pertenece a Patricia Varona Codeso (2007).

buen ciudadano debe aspirar. La división sexual del trabajo aparece justificada por Iscómaco, en el relato que hace a Sócrates de las conversaciones mantenidas con su mujer, de la siguiente manera: “ya que tanto los trabajos de dentro (*éndon*) como los de afuera (*éxo*) necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera” (VII, 22). Así, según Iscómaco, la divinidad dotó al hombre de un cuerpo más fuerte y resistente a las inclemencias del clima, mientras que a la mujer le otorgó cariño hacia los recién nacidos y un carácter miedoso que la hace apta para la vigilancia (VII, 23-25).

En cuanto a la memoria y a la atención (*mnémen kaí epiméleian*, VII, 26), Iscómaco le informa a su mujer que ambos géneros disponen de ellas en igual medida, lo cual resulta muy conveniente ya que, como veremos, la esposa las necesitará sobremanera, dadas la cantidad y la calidad de tareas que le van a ser conferidas. Estas diferencias naturales entre uno y otro género son lo que los vuelve, según Iscómaco, complementarios y necesitados mutuamente. Pero no sólo la divinidad legitima esta separación, sino que “la ley (*nómos*) opina lo mismo al unir bajo un mismo yugo a un hombre y a una mujer. Y de la misma manera que la divinidad nos hace copartícipes de los hijos, así también la ley nos hace copartícipes de la hacienda. Además, la ley declara que son honorables las ocupaciones para las que la divinidad dio a cada uno de nosotros mayor capacidad natural” (VII, 30). El *nómos* aparece aquí fundamentando el orden del *oikos*, dado por naturaleza, pero no debemos entenderlo en términos de derecho. Evidentemente, Jenofonte se refiere aquí a *nómos* entendido como uso y costumbre. A pesar del carácter prescriptivo que todo el diálogo parece tener, el argumento último para sostener la separación genérica de funciones es de tipo descriptivo. Así, el mejor modo de sacar provecho a las propiedades y de organizarse al interior del *oikos* es que cada uno cumpla con su función natural, dado que, por costumbre, es así como sucede.

Finalmente, las tareas que Iscómaco delega en su mujer son las siguientes: el control de los esclavos, especificado como despachar

a los que trabajan afuera y vigilar a los que trabajan adentro, recibir las provisiones y repartirlas según el uso que de ellas deba hacerse, administrar el presupuesto de modo que pueda durar el tiempo que debe durar, decidir qué productos son necesarios y controlar su confección cuando se disponga de lana, asegurar la conservación de granos secos, y, por último, en caso de que algún esclavo se enferme, conseguir como sea su recuperación. A estas funciones, se agregarán las propias del *oïkos* entendido como familia, es decir, la atención del esposo y de los hijos.

Si bien se apela a la naturaleza para explicar que estas tareas sean femeninas, no es de allí de donde las mujeres adquieren su única posibilidad de virtud. En efecto, el hecho de que su mujer administre correctamente el *oïkos* se debe a lo que aprendió de él. Esta enseñanza era imprescindible para el aprovechamiento del *oïkos* que Iscómaco pretendía fundar, como lo demuestra la siguiente conversación con Sócrates (VII, 4-10):

Sóc.: «Ésa es también una cuestión, Iscómaco, sobre la que me gustaría mucho interrogarte: ¿la educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?».

Isc.: «¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible? ¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibía la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas?»²²

²² La traducción pertenece a Juan Zaragoza (Madrid: Editorial Gredos, 1993), pero se le han efectuado en algunos casos ligeras modificaciones.

La esposa sin nombre de Iscómaco había sido educada en su hogar paterno siguiendo el imperativo de la discreción. No debía interesarse por ningún asunto relacionado con la administración y la toma de decisiones, lo que la hizo incapaz de cumplir su función en el *oïkos* los primeros tiempos, hasta recibir la correcta educación por parte de su marido. Y a pesar de la complementariedad que plantea Jenofonte (VII, 40), la función que cumple la mujer en el *oïkos* es siempre por delegación del marido. Su prerrogativa se limita a guardar, y si bien es imprescindible para el correcto funcionamiento, no es efectuada en su nombre –sobre todo en el caso de la mujer de Iscómaco- sino en el de su esposo. Lo definido como propio de la mujer, esto es, la reproducción del *oïkos*, ya sea a través de los hijos²³ o de los bienes, siempre consiste en conservar lo que el hombre aporta. No está en ella el principio activo sino sólo el almacenamiento, el cuidado de aquello que el hombre le entrega en custodia. Esta función de guardar –el embrión en el útero, los granos en las arcas- es lo que hace que Iscómaco llame a su mujer *nomophýlax*, “guardiana de los *nómoi* del *oïkos*”. No es un tipo particular de ciudadanía lo que detenta, sino más bien una “ciudadanía”.²⁴ Esta incapacidad de ejercer su función en nombre propio es lo que lleva a que incluso su buen desenvolvimiento en aquello que le es encargado no pueda ser elogiado sin la referencia a lo masculino. Así, para reconocer el mérito de la mujer de Iscómaco, Sócrates afirma (X, 1):

²³ Iriarte (1996) ve en esta función de procreación la posibilidad de una “ciudadanía” femenina. Un argumento que tiene su base en un planteo similar al de Iriarte es el que utiliza Lisístrata cuando, después de que el magistrado (*próbulos*) cuestione la autoridad femenina para hablar de los asuntos públicos considerando que nunca han participado en una guerra, afirma: “Más del doble de eso soportamos. Primero que todo pariendo hijos y (luego) enviándolos como hoplitas” (vv.589-590). También en *Asambleístas*, otra de las llamadas “comedias femeninas” de Aristófanes, representada en 392 a.C., Praxágora afirma que, dado que ellas son las madres de los soldados y siempre querrán lo mejor para ellos, sus acciones en cuestiones militares serán más eficaces que las de los hombres (vv. 233-234).

²⁴ Tomamos este término de la escritora Gioconda Belli, quien lo utiliza en su novela *El país de las mujeres* para describir la función femenina específica; cf. Vázquez (2011b).

“¡Por Hera!, Iscómaco, me estás dando a conocer una mentalidad viril en tu mujer”.

Como hemos visto en este recorrido a través de unos pocos pero significativos textos, en el imaginario griego la mujer aparece privada del derecho de articular un discurso acerca de los asuntos públicos. Ello, a su vez, es enfatizado por el ideal masculino de reclusión que la confina al interior del *oîkos* y que se basa en una supuesta naturaleza doméstica de la mujer, pero que sirve también como un mecanismo de control sobre una figura que se considera la alteridad, un ser “de otra raza”. Esta imagen la presenta como algo desconocido, que debe ser limitado y moldeado. Su carácter de pura materia requiere ser informado, ya sea a través del esperma, ya sea por la educación de un marido. En una sociedad en la que la autodeterminación es un valor supremo, poner el principio agente de la mujer por fuera de ella implica negarle toda capacidad política. Al mismo tiempo, situar la alteridad extrema en lo femenino (como así también en lo bárbaro, a menudo caracterizado de manera similar) constituye un dispositivo eficaz para la construcción -por oposición- del ideal de ciudadano ateniense. El terror ante lo desconocido, lo lejano, lo que está por fuera de las propias fronteras, genera en los griegos un movimiento circular entre la necesidad de control y silenciamiento y la construcción de un imaginario que, o bien enfatice el peligro, o bien establezca en lo femenino una incapacidad natural para desarrollar las tareas propias de los varones.

Mucho se ha hablado de la importancia de los personajes femeninos en la literatura griega. Por nuestra parte, hemos tratado de mostrar que cuando son representados en los textos no es su propia voz la que se expresa, sino una construcción discursiva masculina que opera como un nuevo silenciamiento. Aun cuando las palabras sean puestas en su boca, suelen aparecer justificando el orden masculino imperante (Atenea) u obtienen una respuesta de su contraparte masculina que fija límites a su discurso (Telémaco, Héctor, el magistrado de *Lisistrata*). En definitiva, puede decirse que los varones les dan un lugar a las mujeres, pero que a la vez “las ponen en su lugar”.



Resumen: El presente artículo se propone analizar una serie de textos de la tradición literaria griega (eminentemente masculina) atendiendo a aquello que la sociedad juzgaba deseable o correcto, para dar cuenta de un cierto “ideal” que legitimaba una asignación de espacios y de funciones que serían propias de cada género. Para ello, se recorren pasajes de diferentes géneros literarios, en los que se hace visible un silenciamiento de la voz femenina, por medio de la atribución de funciones específicas y la negación de aquellas características que se consideraban privilegiadas para la vida en sociedad.

Descriptor: Mujer, Femenino, Cultura, Sociedad.

How femininity was featured in Greek literary texts from Homer to Classical Athens

Abstract: This article aims to analyze a series of texts belonging to the Greek literary tradition (mostly masculine) focusing on what society deemed desirable or correct, in order to account for certain “ideal” that gave legitimacy to the allocation of space and functions to each gender. To that end, passages of different literary genres are revisited, which evidence the silencing of the feminine voice, to which specific functions are attributed, while those characteristics of value to life within a society are denied.

Descriptors: Woman, Feminine, Culture, Society.

Representações do feminino em textos literários gregos de Homero à Atenas Clássica

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar uma série de textos da tradição literária grega (eminentemente masculina) atendendo aquilo que a sociedade considerava desejavelmente como correto, para dar conta de certo “ideal” que legitimava uma ocupação de espaços e funções que seriam próprias de cada gênero. Para isso, são avaliados trechos de diferentes gêneros literários, nos quais é visível um silenciamiento da voz feminina por meio da atribuição de funções específicas

e da negação daquelas características que eram consideradas privilegiadas para a vida em sociedade.

Descritores: Mulher, Feminino, Cultura, Sociedade.

Mariel Vázquez: estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Dicta clases de Griego Clásico y Traducción de textos en Griego Antiguo en la Facultad de Derecho. Ha integrado diversos proyectos de investigación sobre cuestiones de género en la Antigüedad griega y participado en calidad de expositora en numerosos eventos de la especialidad. Desempeña tareas de investigación en temas históricos para obras de divulgación. Cursó la Diplomatura en Género y Movimientos Feministas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Hernán Martignone: Doctor, Licenciado y Profesor en Letras (con orientación en Lenguas Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires. Fue becario UBA y CONICET. Realizó su tesis doctoral sobre la tragedia *Hipólito* de Eurípides. Dicta clases de griego clásico en dicha universidad, donde también se desempeña como Secretario Académico de la Cátedra Libre de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos. Ha brindado conferencias e integrado proyectos de investigación sobre literatura griega, colaborado en la revista *Argos* de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, participado en congresos nacionales e internacionales y publicado trabajos y reseñas sobre obras de diversos autores clásicos griegos. También es coautor del libro *Historietas a diario. Las tiras cómicas argentinas de Mafalda a nuestros días* (Buenos Aires, Librería, 2008).

Referencias

- Alexiou, M. (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Revised by Dimitrios Yatromanolakis & Panagiotis Roilos). Nueva York/Oxford: Rowman & Littlefield.
- Arthur, M. (1973). Early Greece: the Origins of the Western Attitude toward Women. *Arethusa*, 6 (1), 7-58.
- Arthur, M. (1982). Cultural Strategies in Hesiod's *Theogony*: Law, Family, and Society. *Arethusa*, 15, 63-82.
- Arthur, M. (1983). The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the *Theogony* Proemium. *Arethusa*, 16, 97-117.
- Barrett, W. (1966). Euripides' *Hippolytos* (edited with Introduction and Commentary by -). Oxford: Clarendon Press.

- Beard, M. (2018). *Mujeres y poder. Un manifiesto*. Buenos Aires: Crítica.
- Bergren, A. (1983). Language and the Female in Early Greek Thought. *Arethusa*, 16, 69-95.
- Blundell, S. (1995). *Women in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carson, A. (1999). Dirt and Desire: the Phenomenology of Female Pollution in Antiquity. En J. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body* (pp. 77-100). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cox, C. A. (1998). *Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Foley, H. (1982). The 'Female Intruder' Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*. *CPh* 77, 1-21.
- Iriarte, A. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Iriarte, A. (1996). Ciudadanía femenina y procreación en la Atenas clásica. En *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos* vol. I (pp. 123-126). Madrid: Ed. Clásicas.
- Iriarte, A. (2002). *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*. Madrid: Akal.
- Iriarte, A. & González, M. (2008). *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*. Madrid: Abada Editores.
- Just, R. (1994). *Women in Athenian Law and Life*. London-New York: Routledge.
- Lacey, W. K. (1968). *The Family in Classical Greece*. Londres: Cornell University Press.
- Leduc, C. (1991). ¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia (siglos IX a IV a. C.). En G. Duby (dir.) & M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente* (Vol. 1: La Antigüedad / P. Schmitt Pantel, (dir.)), (pp. 251-316). Madrid: Taurus.
- Loraux, N. (2000). *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*. Ithaca: Cornell University Press.
- Loraux, N. (2004[1990]). *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona: Acantilado.
- Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra.
- Martignone, H. (2003). *Hipólito* 616-650: γυνή y οἶκος en conflicto. En *Actas de las Segundas jornadas uruguayas de estudios clásicos* (pp. 194-202). Montevideo: Universidad de la República.
- Nevett, L. (1999). *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plácido, D. (1995). *Pólis y oikos: los marcos de la integración y de la 'desintegración' femenina*. En N. J. Ruiz Mampaso, E. Hidalgo & C. G. Wagner (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura* (pp. 15.21). Madrid: Ediciones Clásicas.

- Pomeroy, S. (1990). *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal.
- Pomeroy, S. (1998). *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowitz, N. (1993). *Anxiety Veiled. Euripides and The Traffic of Women*. Ithaca: Cornell University Press.
- Reboreda Morillo, S. (1999). El simbolismo del trípode en la Grecia homérica. *Arys*, 2, 21-34.
- Schmitt, J.-C. (ed.) (2002). *Ève et Pandora. La création de la première femme*. Paris: Gallimard.
- Séchan, L. (1929). Pandora, l'Ève grecque. *BAGB*, 23, 3-36.
- Shaw, M. (1975). The Female Intruder: Women in Fifth-Century Drama. *CPh*, 70 (4), 255-266.
- Shua, A. M. (2005). *El libro de las mujeres*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Valcárcel, A. (1994). *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Anthropos.
- Van Nortwick, Th. (2008). *Imagining Men. Ideals of Masculinity in Ancient Greek Culture*. London: Praeger.
- Varona Codeso, P. (2007). *Tucídides. El discurso fúnebre de Pericles*. Madrid: Sequitur.
- Vázquez, M. (2008). Los límites de la razón. Sentido común vs. violencia en *Lisístrata* de Aristófanes. En *Actas de las XIV Jornadas de Estudios Clásicos "Grecia en la latinidad"* (pp. 369-375). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina.
- Vázquez, M. (2011a). Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en *Lisístrata* de Aristófanes. En E. Rodríguez Cidre & E. J. Buis (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua* (pp. 303- 326). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Vázquez, M. (2011b, 8 de octubre). *Lisístrata presidenta: Aristófanes leído por Gioconda Belli*. Trabajo presentado en las III Jornadas sobre Historia de las Mujeres y Problemáticas de Género, Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Cátedra Abierta de Estudios de Género, Universidad de Morón.
- Vernant, J.-P. (2002). Pandora. En J.-C. Schmitt (ed.), *Ève et Pandora. La création de la première femme* (s/pp.). Paris: Gallimard.
- Zoja, L. (2018). *Los centauros. En los orígenes de la violencia masculina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.