

Mujer: mito, tragedia y cotidianidad

¿De dónde procede la desigual condición *de hecho* del hombre y de la mujer? A la antropología, la biología y la psicología compete la investigación de unos hipotéticos rasgos diferenciales que explicarían el origen *de hecho* de la desigualdad intersexual. En estos ámbitos se nos habla de la mayor fuerza y agresividad hormonal de los varones; pero también de la mayor resistencia y longevidad de las mujeres. Se nos nombra la lactancia como un factor determinante de la división sexual del trabajo y, así mismo, se nos indica que ello no explica por qué la mujer continúa con el cuidado de los hijos una vez deja de amamentarlos; ni mucho menos por qué las tareas asignadas a un sexo resultan más valoradas socialmente que las del otro... Y se alude sobre todo a la guerra, al enfrentamiento arcaico, cuerpo a cuerpo, única actividad en la cual la mayor corpulencia porcentual masculina es determinante.¹

Todas las disciplinas anteriormente mencionadas analizan con detalle la multitud de factores que pudiesen explicar la desigualdad, pero ninguno de ellos resulta, a la vez, ineludible y suficiente. No hay respuesta concluyente a la pregunta inicial. Resulta innegable que en algún momento de la historia remota de la humanidad –y en la mayoría de las sociedades– el género masculino se impuso al femenino, aunque sigue siendo discutible el alcance universal de este fenómeno y, tanto más, que se derivase de causas inevitablemente necesarias.

Cambemos, pues, de interrogante: ¿Cuál es el fundamento ideológico de la desigualdad del hombre y la mujer? Aquí abandonamos las *cuestiones de hecho* para abordar las *razones de derecho*. Ya no tratamos sobre lo que *es* –ya sea por naturaleza, circunstancias coyunturales o arbitrariedad injustificada– sino de lo que *debe ser*. La ideología –en concreto, la ideología conservadora– pretende precisamente esto: hacer pasar lo que es por lo que *debe ser*. Su objetivo es institucionalizar y legitimar el estado de cosas que le es favorable, para lo cual precisa atribuirle un carácter de absoluta necesidad. Su método, convertir lo circunstancial en universal, lo convencional en natural, lo natural en sagrado y lo sagrado en incuestionable. Freud desveló el mecanismo secreto de la ideología al revelar que la realidad es una ilusión compartida por todos; o al menos por la mayoría. En esta misma línea transita Cioran cuando coloca en el epígrafe de cualquier ideología el siguiente proverbio chino: «Cuando un perro ladra a una

* Profesor de Filosofía del I.B. Francisco Ribalta y de Estética de la Universitat Jaume I.

¹ Para un tratamiento más amplio de estos temas, ver B.S. Anderson y J.P. Zinsser: *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona, Crítica, 1991.

sombra [añadamos, sobre todo, si ladra fuerte, o sea, detenta el poder] diez mil perros hacen de ella una realidad»²

Partamos pues, a la vez, de un estado *de hecho* y de una relación de poder, el sometimiento del género femenino; e investiguemos cómo se ha intentado legitimar y perpetuar dicho estado mediante una cobertura ideológica. Para abordar esta tarea hemos de remontarnos al mito, y en particular –por cuanto nos concierne especialmente– a los mitos griegos, puesto que, junto a los mitos hebreos, encierran los gérmenes ideológicos que, tras ser desarrollados por el derecho romano, el cristianismo y el islam, conforman el núcleo de nuestra cultura.

Pero, ¿Qué es un mito?

El mito es una narración sagrada acerca de los orígenes. Transmitido o escrito en clave simbólica requiere siempre una interpretación que alumbre la sabiduría encerrada en su discurso enigmático. Ahora bien, en función de su carácter sagrado, la interpretación del mito está a menudo [aunque no sea éste, exactamente, el caso de la religión griega] restringida a una élite –el anciano, el brujo, el sacerdote– que monopoliza de este modo la clave y la exégesis del venerado saber de las primeras sociedades. Además, el mito no se limita a una explicación primordial y global acerca de los orígenes, también aspira a ser considerado una guía de conducta, un principio de referencia para organizar nuestra vida. Quien cree el mito u oficie sus homilias podrá legitimar su poder y justificar su estado favorable.

Como aconteció con otros pueblos, en algún momento de su historia inmemorial, los pobladores de la Hélade traspasaron al cielo sus interrogantes, sus angustias, y también su organización social; para que, desde allí, esos nuevos seres –los dioses– proyectasen la imagen de un universo familiar. Los dioses –se dirá– pueden ser todopoderosos o incluso terribles, pero encarnan la idea de destino, aportan un sentido y un orden a la existencia, señalan con su ejemplaridad y sus preceptos el camino.

A primera vista, diosas y dioses comparten el panteón heleno; sin embargo, una mirada atenta nos revela que las diversas generaciones divinas estuvieron encabezadas por un nombre masculino: Urano, Crono y Zeus. Según los textos de Homero, Hesíodo y los dramaturgos griegos, no existe en el Olimpo deidad alguna por encima de Zeus, a quien estos poetas denominan con frecuencia el *padre*. Hera, su esposa, es descrita eventualmente con rasgos poco amables y, en varias ocasiones, nos la muestran doblegada, a su pesar, a la voluntad del soberano. Así, en los libros XIV y XV de la *Iliada* se nos narra cómo Hera, llevada por un arraigado odio hacia los troyanos, trata de precipitar su derrota antes de tiempo. Para alcanzar su objetivo, debe alejar a Zeus, garante del destino, de la supervisión de la batalla. Con este propósito se acicala femeninamente, con esmero; y, tras recabar la ayuda de Afrodita (el deseo amoroso), consigue «em-

² Cioran: *Desgaradura*. Barcelona, Montesinos, 1983, p. 193.

baucar» a Zeus y adormecerlo. Al despertar, contemplando cómo los aqueos, espoleados por Hera y Posidón, están a punto de aniquilar a los troyanos, Zeus exclama:

¡Ah intratable Hera! ¡Seguro que tu engaño con malas mañas
ha puesto al divino Héctor fuera de combate y en fuga a su tropa!
No sé si en pago de tus siniestras malas tramas hacer que seas
la primera en conseguir tu fruto y azotarte con mis golpes.
¿No recuerdas cuando estabas suspendida en lo alto y de los pies
te colgué sendos yunques y te rodeé las manos con una cadena
áurea e irrompible? En el éter y en las nubes estabas
suspenda, y los dioses exigían venganza en el vasto Olimpo,
pero no podían acercarse a desatarte [...]
Así verás si te sirven de algo este amor y este lecho
al que viniste para unirme a mí lejos de los dioses y engañarme.³

Al analizar con detalle estos pasajes encontramos estigmatizadas en la figura de Hera, las armas consideradas femeninas: el acicalamiento, la seducción, son considerados «malas mañas». Pero aún más, el texto muestra a Zeus ejerciendo brutalmente su autoridad; y también sugiere que cuando Zeus, el padre, está ausente, y Hera –la esposa– campea libremente se subvierte el orden cósmico, amenaza el caos.

Se podría objetar que la perspectiva presentada escamotea la importancia de las diosas. No obstante, dejando al margen el «fantasma»⁴ enormemente sugestivo de la Gran Diosa madre, sobre la cual abundan tantas recreaciones poéticas actuales como escasean los datos históricos concretos, el panteón griego presenta un desequilibrado panorama. Después de derrotar a los titanes, los tres hijos de Crono y de Rea se reparten a suertes el universo: Hades obtiene el mundo subterráneo; Posidón, los mares; Zeus, el ancho cielo; mientras «la tierra es aún común a los tres, así como el vasto Olimpo.»⁵ Frente a esta impresionante acumulación de poder, las diosas detentan competencias más modestas: Temis simboliza la justicia, y Hestia el núcleo del hogar, pero ambas comparten estas funciones nada menos que con Zeus, quien posee la última palabra y por lo cual prioritariamente se le invoca. Por su parte, divinidades importantes como Deméter (madre de Perséfone) y Artemis, el poder virginal, recogen ya papeles muy concretos –la madre, la hija– y presiden acontecimientos específicamente

3 Homero: *Iliada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991. Canto XV. Versos 14-22/32-33.

4 Comparto aquí la opinión de Nicole Lorrax cuando afirma: «Por lo que a mí respecta, diría que la Gran Diosa materna es un *fantasma*. Un fantasma muy poderoso, dotado de una asombrosa facultad de resistencia. Un fantasma efectivamente reconciliador, puesto que une bajo su dominio a los militantes del matriarcado y a los adoradores de una gran consoladora originaria. Asombrosa, por lo menos, esa reunión heteróclita de ciertas feministas y de universitarios bien instalados en sus cátedras académicas», en «*Qué es una diosa*», *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, 1991. vol I, p. 55.

5 *Iliada*. XV, 193.

femeninos: la menstruación, la maternidad, los partos. Más curiosos son aún los casos de Afrodita y Atenea, ambas nacidas sin el concurso de la madre. La primera, la fuerza pasional del amor, surge del mar donde caen los genitales castrados de Urano y, como veremos más adelante, se la teme tanto como se la venera. La segunda, diosa sabia y guerrera, nace completamente armada de la cabeza de Zeus y es en parte –por su origen, atuendo y atributos– de naturaleza masculina.

Descendamos ahora del Olimpo y detengámonos en los orígenes. Hesíodo, en su poema *Trabajos y días*, nos relata desde el lejano siglo VII a.C. el mito de las Edades de la humanidad:

En los primeros tiempos, los Inmortales que habitan las mansiones olímpicas, crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquéllos en época de Cronos, cuando reinaba en el cielo. Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas, ajenos a cualquier clase de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían todo tipo de alegrías; el campo fértil producía espontáneamente hermosos frutos y en abundancia.⁶

Esta estirpe de oro, sin que el mito nos ofrezca una razón, fue sepultada por la tierra y, en su lugar, los dioses olímpicos –posteriores a Crono– crearon

una segunda estirpe mucho peor, de plata, no comparable a la de oro ni en su aspecto ni en su inteligencia. / Al contrario, durante cien años sus hijos se criaron junto a la madre solícita, pasando la flor de la vida en su casa, completamente infantiles. Así, cuando se hacían hombres y alcanzaban la edad de la juventud, vivían poco tiempo, llenos de sufrimientos, a causa de su ignorancia.⁷

Esta segunda estirpe ya albergaba una insolente violencia, y fue sepultada por Zeus por no otorgar el culto ni hacer los sacrificios debidos a los dioses del Olimpo.

El mismo Zeus creó una tercera estirpe, de bronce, tan «terrible y vigorosa» que sólo estaba interesada por «*las luctuosas obras de Ares*» –la guerra– y por los «*actos de soberbia*» –*Hybris*. Víctima de sus propias manos desapareció en el anonimato.⁸

Como cuarta estirpe, más justa y virtuosa, Zeus creó a los héroes. Muchos de ellos murieron en las guerras de Tebas y de Troya, y a los demás Zeus accedió «*concederles vida y residencia lejos de los humanos*», en la isla de los Afortunados, ubicada en los confines de la tierra.⁹

La quinta y última generación es la estirpe de hierro, a la que pertenece el mismo poeta. Aunque en un primer momento estos humanos aún «*mezclaran*

6 Hesíodo: *Trabajos y días*. Versos 109-126.

7 *Ibidem*, versos 127-142.

8 *Ibidem*, versos 143-155.

9 *Ibidem*, versos 156-173.

alegría con sus males», Hesíodo nos narra un sobrecogedor paisaje apocalíptico en el que paulatinamente se apodera de ellos la *hybris* hasta el extremo en que «sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá ningún remedio para el mal». «Zeus destruirá igualmente esta generación de hombres de voz articulada cuando lleguen a nacer con las sienes blancas».¹⁰

El mito de las edades relata el proceso de degradación humana —exceptuando la época heroica, cuya estirpe mejora la precedente— simbolizado no sólo en la menor nobleza del metal que las caracteriza, sino también por la edad de sus integrantes, pues mientras los de la edad de oro poseían siempre la misma vitalidad y los de plata permanecían cien años infantiles, los hombres de hierro nacían viejos. Precipitadamente, también se podría aventurar que nos narra los orígenes de la humanidad; pero, en rigor, al principio de este mito sólo se habla del origen del hombre. Para hallar noticias concretas de la aparición de la mujer hemos de centrarnos en el mito de Pandora.

Hesíodo nos ofrece dos versiones; una en la *Teogonía*, otra en *Trabajos y días*.¹¹ En el primer poema se nos dice que todo comenzó «cuando los dioses y los hombres se separaron en Mecona» a causa de la falaz astucia de Prometeo —el protector de la humanidad según unos intérpretes, o el símbolo de la humanidad misma, según otros— que intentó engañar a Zeus en los sacrificios que le son debidos. Como castigo, Zeus no dio el fuego o lo escondió a los humanos (según leamos la *Teogonía* o los *Trabajos*); pero Prometeo le engañó nuevamente y consiguió robarle el fuego. Ante esta segunda ofensa, Zeus montó en cólera:

Hijo de Jápeto, conocedor de los designios sobre todas las cosas, te alegras de haberme robado el fuego y de haber conseguido engañar mi inteligencia, ¡enorme desgracia para ti mismo y para los hombres futuros! A cambio del fuego les daré un mal [un mal nos dice con una metáfora formalmente bellísima y de significado terrible] con el que todos se recreen al acariciar con cariño su propia desgracia. / Así habló. Rompió a carcajadas el padre de hombres y dioses y ordenó al ilustre Hefesto mezclar inmediatamente tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella, semejante en su rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores: a tejer la tela de finos encajes. A Afrodita le mandó verter en torno a su cabeza sus dorados encantos: una irresistible sensualidad y los halagos cautivadores. en fin, a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó que la dotara de una mente cínica y un carácter voluble [...] Y luego, el mensajero argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble, por voluntad de Zeus gravisonante. Le dio el habla el heraldo de los

¹⁰ *Ibidem*, versos 174-201.

¹¹ En la *Teogonía* el mito de Pandora ocupa los versos 521-616; en *Trabajos y días*, versos 42-105.

dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora, porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.¹²

El mito de Pandora, como vemos, institucionaliza y legitima ideológicamente la naturaleza secundaria de la mujer. En primer término, se nos sugiere –sobre todo si contrastamos este mito con el de las edades– que la creación de Pandora acaeció en la edad de plata¹³: la edad de oro, ese paraíso perdido al que sueña retornar todo pensamiento reaccionario, es un mundo sin mujeres.

En segundo lugar, este mito inicia la larga tradición de descalificaciones misóginas. *La mujer es un mal*, se afirma sin ambages. O el mal en sí mismo, como aparece en la versión de la *Teogonía*, donde se la compara con los zanganos que se sacian con el trabajo ajeno. O, como aparece en *Trabajos y días*, la portadora de los males encerrados en la caja de Pandora, que se esparcirán apenas la abra ese torpe Adán griego llamado Epimeteo; desde entonces, “*las enfermedades ya de día, ya de noche, van y vienen a su capricho sobre los hombres trayendo en silencio penas a los mortales*”.

Asombra constatar la precisión con que el mito recoge tempranamente las constantes del pensamiento machista: Infravaloración y menosprecio del trabajo del hogar, al considerar a las mujeres holgazanas. Consideración de la sensualidad y los halagos como trampas femeninas. Descalificación de la mentira y la doblez del discurso femenino, desde la -supuesta- franqueza y el valor varonil de la palabra. Atribución del carácter voluble a la mujer, reservándose para el hombre la firmeza.

Si los mitos hesiódicos de la creación no son –como acabamos de oír– muy halagüeños, tampoco será más favorable la consideración de la mujer que trasluce la *Orestíada* de Esquilo, un poeta que marca ejemplarmente el momento de transición de la época arcaica/rural a la Grecia clásica de las polis.

La *Orestíada* versa sobre el final de la saga de los átridas, un sangriento clan inmerso, desde los tiempos de Pélope, en una espiral de crímenes familiares que se renueva sin cesar de padres a hijos. En la primera pieza de esta trilogía, el poeta nos relata el asesinato de Agamenón a su regreso de la guerra de Troya, llevado a cabo por su esposa Clitemnestra. El motivo se remonta a más

12 Hesíodo: *Trabajos y días*, versos 59-82.

13 A esta conclusión llego por las siguientes razones: en primer lugar, en *Teogonía* se nos dice que la creación de la mujer es posterior a la separación de dioses y hombres sucedida en Mecona, por lo tanto, posterior a la edad de oro donde los hombres vivía como dioses. También en *Trabajos y días* se apunta que antes de la creación de Pandora los grupos humanos vivían sobre la tierra libres de males, trabajos y enfermedades. En segundo lugar, el mito de Prometeo/Pandora explica que el origen de la discordia se originó en el intento de Prometeo (el patrón de la humanidad, o la humanidad misma) de escamotear un sacrificio a Zeus. Recordemos que el incumplimiento de los sacrificios es una de las características de los hombres de la edad de plata por la cual los *hunde Zeus*. En tercer lugar, es en esta edad de plata donde significativamente aparece por primera vez el término «madre».

de diez años antes, cuando Agamenón, tras ser nombrado jefe de la expedición aquea contra Troya, sacrificó en Áulide –ante la desesperación de Clitemnestra, la madre– a su hija Ifigenia, para conseguir los vientos favorables que auspiciaban los oráculos.

La segunda obra, *Las Coéforas*, nos narra cómo Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, regresa del destierro y, por mandato de Apolo, venga la muerte del padre matando a su madre.

La última pieza de la trilogía, *Las Euménides*, nos interesa especialmente. En ella Orestes, perseguido por las horrendas Erinias, se refugia en Delfos, desde donde, una vez purificado por Apolo, se dirige a Atenas para ser juzgado por su delito. Ante Atenea comparecen las diversas partes. Las Erinias, antiquísimas divinidades que castigan los crímenes familiares, exigen la culpabilidad del matricida; Apolo defiende abiertamente a Orestes hasta el extremo de declararse inductor del «asesinato de la madre de éste».¹⁴ Ante la presión de las diversas deidades, Atenea resuelve, en un primer momento, declararse incompetente y fundar el Aerópago: «Elegiré jueces, que a la vez sean irreprochables en la estimación de la ciudad, estén vinculados por juramentos y los constituiré en tribunal».¹⁵ Ante éste, mientras las Erinias lamentan el caos que pueden sembrar las nuevas leyes, Apolo construye su defensa:

En primer término argumenta la tesis de que el hombre vale más que la mujer: es justo, incluso para Zeus olímpico, «vengar la muerte del padre sin conceder a la madre honor ninguno»,¹⁶ pues no es lo mismo que muera un varón noble a quien se venera que aquélla que lo mató valiéndose de engaños.

En segundo lugar, recurriendo a una curiosa teoría de la reproducción similar a la que siglos más tarde se conocería como *encaje animalculista*, no se conforma en reivindicar la primacía del padre sobre la madre, sino que los hijos, en rigor, lo son sólo del padre:

No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote –sin que por ello dejen de ser extraños entre sí– con tal de que no se lo malogre una deidad./ Voy a darte una prueba de este aserto. Puede haber padre sin que halla madre. Cerca hay un ejemplo: la hija de Zeus olímpico.¹⁷

Tras escuchar a las partes, los jueces emiten su votación; y, en último lugar, Atenea, que explica su voto:

Ésta es mi misión: dar el veredicto en último lugar. Voy a agregar mi

14 Esquilo: *Las Euménides*. Madrid, Gredos, 1986, verso 581.

15 *Ibidem*, versos 483-484.

16 *Ibidem*, versos 624-639.

17 *Ibidem*, versos 658-664.

voto a los que haya en favor de Orestes. No tengo madre que me alumbrara y, con todo mi corazón, apruebo siempre lo varonil, excepto el casarme, pues soy por completo de mi padre. Por eso, no voy a dar preferencia a la muerte de una mujer que mató a su esposo, al señor de la casa. Vence, por tanto, Orestes, aunque en los votos exista empate.¹⁸

El veredicto de Atenea encierra una enorme trascendencia. No se trata únicamente de que la diosa de la sabiduría sancione, junto a Zeus y Apolo, la subordinación de la mujer, que resulta ratificada así por las tres divinidades olímpicas más emblemáticas. Se trata, sobre todo, del lugar donde hallamos el mito: una obra de Esquilo, el más religioso de los dramaturgos griegos, cuyas obras pretenden plasmar la existencia de la justicia divina. El Zeus de la *Orestíada* no es ya el dios omnipotente, pero caprichoso, de la *Iliada*; un segundo atributo esencial se le atribuye desde Esquilo: la justicia; y es este mismo y, a la vez, nuevo dios, todopoderoso y *justo*, quien concuerda con los argumentos de Apolo y Atenea.

Pero mayor significación comporta aún el marco donde se dicta la sentencia. Un lectura social de *La Orestíada* nos muestra que la creación del Aerópago señala el paso de una sociedad guerrero/rural, configurada en torno al *oikos* (clan familiar), a una sociedad civil cuya institución fundamental es la *polis*. En las sociedades homérica y arcaica es el *oikos*, antes que los individuos, el que posee identidad propia; de él reciben sus miembros una personalidad definida, el nombre, los ritos familiares y la autodefensa. Una cultura cimentada sobre el *oikos* necesita imperiosamente a las Erinias, esas terribles, rencorosas e insobornables vengadoras de los crímenes familiares, como salvaguardas del orden cósmico, esto es, de sí misma. En cambio, en la sociedad del siglo VI a.C., la *polis* desplaza al *oikos* como elemento vertebrador básico. La ciudadanía en su conjunto, no un grupo de familias, articula la sociedad, desde los fundamentos jurídicos a la defensa. La sociedad nueva de las *polis* puede –incluso necesita– prescindir de los férreos clanes antiguos, así como de sus horribles deidades, las Erinias, que perpetúan las cadenas de crímenes familiares. En su lugar amenaza la sociedad civil y, junto a ella, el Aerópago, un tribunal formado por ciudadanos *ecuánimes* guiados, en vez del rencor, por la sensatez del justo medio. Resulta significativo –y triste– que la primera sentencia del primer tribunal de la nueva sociedad griega sea la absolución de un matricida.

A estas alturas de la exposición resulta más que verosímil la tesis inicial: los mitos analizados buscan justificar *de derecho* la subordinación *de hecho* de la mujer. Pero, no obstante, ¿a qué se debe esta reiteración machacona sobre la condición ínfima de la mujer? A mi entender es difícil encontrar otro argumento tan clarificador como la inseguridad y el miedo. Cuanto más irracional es una situación dada, mayores entramados ideológicos y empeño apologético se requieren para legitimarla. El género masculino sabe secretamente la fragilidad

18 *Ibidem*, versos 734-742.

de los fundamentos sobre los que se asienta su dominio, por ello no puede prescindir de los mecanismos propios del poder arbitrario: por un lado la represión de hecho; la apología mítica y la propaganda por otro.

A la luz de esta lógica se explica porqué el contenido discriminator encubierto en los primeros mitos se vuelve cada vez más explícito y agresivo. Así, el s. V a.C. es pródigo en fragmentos claramente misóginos, como el yambo atribuido a Simónides de Ceos, donde de diez tipos de mujeres (la cerda, la zorra, la perra, la hija de la tierra, la nacida del mar, la descendiente del asno y la ceniza, la comadreja, la yegua, la mona) sólo es *apreciable* la que ha nacido de la abeja, pues «no busca, ni frecuenta, los corrillos donde hablan liviandades las amigas», manteniéndose prudente y casta.

O discursos menos jocosos como el que extraemos a continuación de la tragedia *Hipólito* de Eurípides. Un autor, por cierto, genial, pero con tal fama de misógino que, ya en su época, el comediógrafo Aristófanes ideó una obra, *Las tsmosforias*, en la que las mujeres le juzgaban su peor enemigo:

¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda, y vivir en casas libres de mujeres [...] He aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: el padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes de su casa [...] Mejor le va a aquél que coloca en su casa una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad; la mujer de cortos alcances, por el contrario, debido a su misma cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele una sirvienta; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna.¹⁹

Imposible hallar un glosario más completo de agravios en tan pocas líneas. Resuena en este fragmento el eco del poema hesiódico: la mujer es un mal, un señuelo, una trampa dotada de atracción fatal. «Un mal con el que todos se recrean al acariciar su propia desgracia», en palabras de Hesiodo. Una estatua funestísima con la que se siente placer al engalanarla, transcribe Eurípides.

¹⁹ Eurípides: *Hipólito*, en *Tragedias*, vol. I. Madrid, Gredos, 1977, versos 616-648. En *Medea*, vv. 573-575, Eurípides pone en boca de Jasón el mismo deseo de arrebatar la maternidad a la mujer: "Los hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres".

También nos resulta familiar –recordemos las palabras de Apolo en *La Orestíada*– el deseo de sustraer la maternidad a la mujer: «¡Oh Zeus, si deseabas sembrar la raza humana, no deberías haber recurrido a la mujer...!» La maternidad es una espina que no logra arrancarse ningún discurso misógino; con ella la naturaleza atribuye a la mujer un valor innegable y cierto. Pero si la mujer es necesaria, al menos –propone Hipólito– que no sea inteligente: «Odio a la mujer inteligente ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso!» La revancha es manifiesta; si la naturaleza ha dotado a la mujer de una indudable función, ¡que sea sólo eso, naturaleza!, mientras el hombre se reserva la actividad racional, social, civilizadora. Eurípides, un destacado representante de esa ilustración griega para la cual el ejercicio de la razón es la actividad suprema, pone en boca de Hipólito la creencia de que la mujer menos mala es la ignorante e ingenua.

Un último dictamen nos reserva el texto: «Fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuvieran ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna». Desprovistas de racionalidad, consideradas un mal imprescindible, se les niega la palabra y la actividad pública; solas quedan en el silencio, entre los muros enclaustrantes del gineceo.

Esta lastimosa e indefensa situación de la mujer no se le escapa al mismo Eurípides –quien podía ser misógino, pero en absoluto estúpido o ciego–. Así en otra de sus tragedias, *Medea*, pone en boca de su protagonista el siguiente discurso que podemos juzgar como auténtico contrapunto a las anteriores consideraciones de Hipólito:

De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo. Y éste es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo [...] Y si nuestro esfuerzo [por agradar al marido] se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. Un hombre, cuando le resulta molesto vivir con los suyos, sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón [...] Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar a un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez.²⁰

Después de habernos referido a los poemas de Hesíodo y a algunos fragmentos de los poetas trágicos, resultaría inexcusable pasar por alto la obra de un autor anterior y, seguramente, más relevante, Homero. Sobre las epopeyas homéricas, *Ilíada* y *Odisea*, siquiera los antiguos disponían de datos ciertos, aun-

20 Eurípides: *Medea*, en *Tragedias*, cit., versos 230-251.

que suponemos que fueron compuestas poco antes del 700 a.C. y sabemos de la enorme trascendencia que tuvieron en la educación helena. Sus textos –especialmente la *Ilíada*– sirvieron de ejercicio de lectura, sus temas como objeto de disertación para los ejercicios de retórica,²¹ sus batallas como clases de estrategia; sus máximas fueron consideradas guías de conducta ética; las costumbres en ellas descritas, manuales de urbanidad guerrera. Todo ello le valió a su autor el título, refrendado por Platón,²² de «educador de Grecia»; incluso los poetas trágicos –sus sucesores en la educación de la Grecia clásica– reconocieron, por boca de Esquilo, que sus obras sólo eran «filetes del gran banquete de Homero».

En la *Ilíada* asistimos a la idealización literaria más perfecta de la cultura guerrera. Verdadero manual de enseñanza de los *Kuroi* (caballeros/guerreros), en ella también podemos entrever, al trasluz, la concepción de la mujer en este tipo de sociedad, tanto por lo que de ella dice como por lo que calla. El ámbito de la *Ilíada*, como toda cultura guerrera, es un mundo varonil donde la mujer –excepto las alusiones episódicas a las Amazonas y el caso excepcional de Helena– permanece en un lugar secundario, a la sombra. Ciertamente, en ella no encontramos los rasgos misóginos antes analizados; por lo general, no se vilipendia lo femenino si se mantiene dentro del círculo que se le asigna, pero se considera inferior a lo masculino. «Aqueas, que no aqueos»²³, es el insulto lanzado por Menelao a sus huestes cuando flaquean ante el enemigo.

¿Y cuál es el círculo propio de la mujer? Frente a la multitud de actividades atribuidas al varón, los únicos papeles considerados aceptables para la mujer son los de hija, esposa y madre. La *Odisea* convirtió a Penélope en el modelo ideal de estas funciones. En el canto XXIV, el alma desventurada de Agamenón –asesinado por su esposa– le recuerda a Ulises su fortuna:

En verdad tú tomaste mujer de virtud grande y fuerte:
¡de cuán nobles entrañas Penélope ha sido, la hija
sin reproche de Icario! ¡Cuán fiel su recuerdo de Ulises
con quien moza casara! Jamás morirá su renombre,
pues los dioses habrán de inspirar en la tierra a las gentes
hechiceras canciones que alaben su insigne constancia.²⁴

Penélope, según se desprende de su epíteto más repetido, la *discreta*, es la encarnación ideal de la *sofrosine*, la virtud femenina por excelencia. Rodeada de pretendientes desde la partida de Ulises, le será fiel durante los veinte años que mediaron hasta su regreso y, lo que es más dificultoso todavía, mediante la prudencia y la discreción, sabrá mantener su buen nombre a salvo. Sin embar-

21 Recordemos el *Elogio de Helena* de Gorgias.

22 Platón: *República*, X, 606 e; y *Protágoras* 339 a.

23 *Ilíada*, cit., VII, 96.

24 Homero: *Odisea*. Madrid, Gredos, 1982. XXIV, 193-198.

go, siquiera la más prudente de las mujeres está exenta de las amonestaciones del varón cuando olvida sus funciones. Así Telémaco reconviene por dos veces a su madre:

Mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus labores,
al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas
aplicarse al trabajo; el hablar compete a los hombres
y entre todos a mí, porque tengo el poder de la casa.²⁵

Otro contraste nos sugiere la *Odisea*: la asimetría entre la fidelidad de Penélope, constantemente apegada al recuerdo de su esposo, y las numerosas aventuras a las que sucumbe el héroe. Bien es cierto que en Ulises primará siempre la voluntad del regreso, pero el faro que lo guía es la fidelidad a la patria, no Penélope:

Aunque abrupta, sustenta valientes muchachos; no hay nada
que se muestre de amable a mis ojos igual que mi tierra;
la divina entre diosas Calipso retúvome un tiempo
en sus cóncavas grutas, ansiosa de hacerme su esposo,
y asimismo la ninfa de Ea, la pérfida Circe,
pretendió que, cautivo en sus alas, casara con ella.
Mas ni una ni otra dobló el corazón en mi pecho,
porque nada es más dulce que el propio país y los padres
aunque alguien habite una rica, opulenta morada
en extraña región, sin estar con los suyos...²⁶

La cultura guerrera es el reino de la sumisión de la esposa, a la que no obstante se juzga venturosa, pues apenas se abandonan los roles de esposa y madre nos adentramos en las sendas de la indecencia –léase Helena– o en el tenebroso destino de las viudas y de las cautivas.

...que nadie se apresure aún a regresar a casa
antes de acostarse con la esposa de alguno de los troyanos
y cobrarse venganza por la brega y los llantos de Helena,²⁷

...arenga Néstor, el más sensato de los consejeros aqueos en la *Iliada*.

La mujer es para el guerrero un botín, cuando no un objeto de venganza. Precisamente, la *Iliada* comienza con la disputa entre Agamenón, el jefe del ejército aqueo, y Aquiles, su héroe más esforzado, por el premio para el mejor –no por la mujer en sí misma–, que supone Briseida. Y termina con los lamentos fú-

²⁵ *Ibidem*, I, 356-359. Asimismo en XXI, 350-353 se repite esta amonestación en la que sólo varían los dos versos finales.

²⁶ *Ibidem*, IX, 27-36.

²⁷ *Iliada*, II, 354-356.

nebres por el caudillo troyano Héctor, entre los que destaca por su descarnado patetismo el de su esposa, ahora viuda, Andrómaca:

¡Esposo! Te has ido joven de la vida y viuda me dejas en el palacio. Todavía es muy pequeño el niño que engendramos tú y yo, ¡desventurados!, y no confío en que llegue a la mocedad: antes esta ciudad hasta los cimientos será saqueada. Pues has perecido, tú, defensor que la protegías y guardabas a los niños pequeños y a las venerables esposas, a quienes ahora pronto llevarán a las huecas naves, y a mí con ellas. Y tú también, hijo mío, o bien a mí me acompañarás a donde tendrías que trabajar en labores serviles penando bajo la mirada de un amo inclemente, o bien un aqueo cogido de la mano te tirará de la muralla, ¡horrenda perdición!²⁸

La meta del héroe homérico es él mismo; la de la mujer, ser su esposa. Mientras el héroe sólo es fiel al destino con el que se identifica y batalla por su propia historia, la esposa carece de personalidad autónoma. El mismo día en que el héroe afronte la muerte que le ha de reportar la plenitud de la gloria, la vida de su esposa quedará varada en las ciénagas de la desolación y el desamparo. Él lo será ya todo; ella, desde entonces y para siempre, peor que nada.

La *Iliada* y la *Odisea* nos han legado a Andrómaca y Penélope como modelos de esposas. Su contrapunto, cómo no, Helena, la adúltera, quien en brazos de Paris abandonó la casa conyugal de Menelao, desencadenando la guerra de Troya. Helena es sin duda una de las mujeres más injuriadas de la antigüedad. Sin embargo, lo fascinante de su historia consiste en descubrir hasta qué punto es más víctima que responsable de los males que se le atribuyen.

Todo empezó el día en que la Discordia arrojó una manzana en medio de una reunión frecuentada por las diosas, con una leyenda envenenada: «*Para la más hermosa*». Hera, Afrodita y Atenea se apresuraron a recogerla y, tras una enconada disputa en la que los dioses se inhibieron, Zeus ordenó a Paris, el más bello de los mortales, que eligiera. El príncipe troyano quiso rehuir el encargo –pues sabía que quien prefiere a un solo dios ofende al resto de las divinidades– pero forzado a ello, tuvo que oír, secretamente, cómo cada una de las diosas intentó sobornarle. Hera le ofreció el imperio de Asia, Palas la primacía en la prudencia y el combate, Afrodita simplemente el amor de Helena. Paris concedió la manzana a Afrodita, y la diosa le otorgó a Helena. A partir de este momento, Helena es constantemente manipulada por la divinidad. Asombra comprobar hasta qué punto las intervenciones de los dioses coinciden con la voluntad de los héroes homéricos –lo cual permite postular su libre albedrío–, excepto en el caso de Helena, quien de modo constante lamenta su errátil destino:

28 *Ibídem*, XXIV, 725-735.

¡Ojalá que aquel día, nada más darme a luz mi madre,
una maligna ráfaga de viento me hubiera transportado
y llevado a un monte o al hinchado oleaje del fragoroso mar,
donde una ola me hubiera raptado, en vez de que esto sucediera!²⁹

y reprocha a Afrodita la tiranía a que la somete:

Desdichada ¿por qué anhelas tanto seducirme con embustes?
¿Pretendes llevarme a algún otro lugar más lejano todavía,
a una de las bien habitadas villas de Frigia o de la amena Meonia,
si también allí hay algún mísero mortal que sea favorito tuyo?³⁰

Una interpretación racionalista nos diría que Afrodita representa la pasión, la fuerza irracional del amor que Helena no puede refrenar a pesar de su voluntad, pues es consciente de sus funestas consecuencias. Sin embargo, no debemos olvidar que la *Ilíada* no es una tragedia estoica –ni siquiera de Eurípides– ¡estamos leyendo a Homero! Dentro del discurso mítico, Helena es la excusa, el medio del cual se vale Zeus para realizar sus designios: aligerar a la Tierra, mediante la guerra, de la estirpe de los héroes, y proporcionar a Aquiles una fama imperecedera. Así lo comprendió Héctor, uno de sus máximos damnificados, quien siempre la defendió, y también el mismo Príamo:

Ven aquí, hija querida, y siéntate ante mí y verás
a tu anterior marido, a tus parientes políticos y a tus amigos.
Para mí tú no eres culpable de nada; los causantes son los dioses,
que trajeron esta guerra, fuente de lágrimas, contra los aqueos.³¹

Esta exoneración de Helena caló en algunas conciencias ilustradas del siglo V a. C., así el mismo Gorgias, el gran sofista, escribió su *Elogio de Helena*, y Eurípides llevó a los escenarios una tragedia homónima. Lo más relevante de la versión euripídea de *Helena* consiste en que recoge una tradición cuyo origen se atribuye a Estesícoro, según la cual la protagonista jamás estuvo en Troya. La diosa Hera, todavía resentida por el juicio de Paris, habría decidido arrebatarse a Helena, quien fue raptada y depositada por Hermes en Egipto mientras aqueos y troyanos luchaban por un fantasma.

¿Pero qué o quién es este simulacro por el que constantemente luchamos? ¿Helena?, ¿la mujer?, ¿la pasión amorosa?, ¿el destino insondable? ¿o la existencia en sí misma?

Una ligera mirada emparentará siempre a Helena con la Pandora hesiódica y con la Eva bíblica: arquetipos sobre el origen del mal –se dirá– o modelos di-

29 *Ilíada*, VI, 345-348.

30 *Ibidem*, III, 399-402.

31 *Ibidem*, III, 162-165.

suasorios que identifican libertad de la mujer y caos. Pero todo mito tiene un reverso y quien fije la mirada podrá descubrir en él a la mujer como chivo expiatorio de la creación fallida de unos dioses, a su vez, creados por el hombre.

Mujer, mito, tragedia ¿y la cotidianidad? La cotidianidad es ésta que acabamos de ver disfrazada e idealizada por el mito. El mito nunca es inocente y gratuito. La mujer habrá culminado su lucha el día que consiga poblar el universo ideológico con mitos favorables.