

Llibres

ANA IRIARTE GOÑI

Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia

Madrid: Síntesis, 2020

204 páginas

El título *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia* nos suscita preguntas como ¿había más de una feminidad en la antigua Grecia?, ¿caso de haberlas, tenían algo que ver con la convivencia política? Este libro de Ana Iriarte Goñi nos provoca *thaumazein*, asombro, que nos impulsa a indagar, a saber y, en este caso, a leer, pues desbarata conocimientos comunes acerca de aquellos «lejanos» tiempos que corresponden a veinticinco siglos atrás. Historia, arte, comedia y filosofía concurren a la hora de ver los hilos que tejen la sociedad griega, a la que la autora aplica una lupa epistemológica a la vez que nos ofrece un repaso de la historiografía más destacada en torno a ellos.

Tales conocimientos comunes podríamos resumirlos en la tripartita clasificación de las mujeres griegas legada por Demóstenes en su discurso *Contra Neera*, que las divide según su función respecto a los varones: la esposa para tener hijos, la hetaira para animar banquetes de varones y las prostitutas para dar placer. Esta imagen tomada en muchas ocasiones como descriptiva es calificada por Iriarte como mero desiderátum del orador que, a su vez, quería atacar al esposo de *Neera* en un juicio. Un segundo texto que ha consagrado estampas de la mujeres griegas es el *Económico* de Jenofonte en el que podemos leer que tan indeseable es que las mujeres estén fuera de casa como que los varones estén en ella. Tanto la clasificación de las mujeres como la dicotomía de mujer-esposa recluida en la casa frente a varón-esposo permanentemente fuera de ella resultan estereotipadas cuando observamos la realidad de los varones y mujeres griegos con una lectura más atenta.

Iriarte selecciona a la sexualidad como núcleo de análisis para mostrarnos los pasadizos entre masculinidad y feminidad en el mundo griego a través de las representaciones usadas por sus literatos: Pandora y el origen de las mujeres (capítulo 1) Penélope y el amor conyugal (capítulo 2), relación doméstico/público (capítulo 3), oficios (capítulo 4), maternidad (capítulo 5), cultos, especialmente las Adonias (capítulo 6), prostitución (capítulo 7) y, finalmente, guerra (capítulo 8). Completa el libro con una selección de textos.

Del análisis de Pandora y sus variadas interpretaciones destaca la de Nicole Loraux, para quien Pandora representa el contrapunto de la autoctonía, que corresponde a los varones descendientes de Erictonio, nacidos del suelo ático y que, constituyéndose en iguales, se disponen democráticamente a ocuparse de los asuntos comunes, marcando la diferencia con las mujeres que tienen otro linaje, el de Pandora. Los ciudadanos varones, que han de ocuparse de los asuntos públicos provienen de Erictonio, mientras que las mujeres, que no han de ocuparse de estos asuntos, provienen de Pandora. Así el mito no representaría tanto la maldad y calamidad de las mujeres como su diferente relación (de exclusión) con los asuntos políticos.

De Penélope se ocupa en el capítulo segundo titulado «Épica conyugal» y sorprende la afirmación de que el matrimonio griego debía de estar más cerca de las concepciones del siglo XXI que de las interpretaciones decimonónicas o de mediados del siglo XX, como la de Robert Flacelière quien proyecta en el matrimonio griego una «relación invertida» del mensaje holliwoodiense que «prometía [...] un matrimonio pleno de deseo e indisoluble por siempre jamás» (p. 32), dado que «la tradición griega [continúa Iriarte]...descodifica constantemente tipificaciones como la establecida en la época de los oradores entre esposa, concubina y prostituta, entre deseo, necesidades físicas y obligación reproductora» (p. 34), siendo la esposa quien cumple la función reproductora, la concubina la que satisface el deseo, y la prostituta la que solventa las necesidades físicas.

Eros, deseo, está presente en el matrimonio paradigmático que protagoniza la *Odisea*. La esposa Penélope siente deseo por el esposo Ulises, no es una simple «reproductora» que lo espera por pura fidelidad. El encuentro entre los esposos estremece a la propia Atenea quien decide detener el amanecer para añadir tiempo a tal deleite amoroso.

También nos muestra Iriarte hasta qué punto lo doméstico y lo público, a los que dedica el tercer capítulo, son vasos comunicantes. Los *gineceos*, o espacios separados para las mujeres en la casa, quizá tenían más relación con el control de esclavos y esclavas que con la separación entre sexos. Es el caso, al menos, en la casa del ateniense modélico, Iscómaco, que Jenofonte presenta en su *Económico*. En ella, los esclavos estaban separados de las esclavas para impedir que tuviesen hijos entre sí sin consentimiento de los amos. Siguiendo a Jenofonte, la prosperidad de la casa depende de ambos esposos y quien administra bien lo privado, así hará de lo público, pues este no es más que una extensión de aquel. Diferente era la idea de Aristóteles, para quien la destreza en los asuntos domésticos en nada prefigura la habilidad para los públicos, pues no son realidades comparables.

Los oficios proporcionan espacios mixtos como mercados, fuentes, lavaderos y talleres. Estos últimos podían estar en la casa o fuera de ella, como en el barrio del Cerámico que debe su nombre a la alfarería que allí se desarrollaba y es plausible suponer que allí había pintoras a partir de una pieza de cerámica en la que «aparece una mujer decorando una cratera» (p. 87). Mención especial merecen los oficios de comadrona y nodriza, pues llegan a tener tumbas con nombres propios en el Cerámico, signo de gran reconocimiento a sus profesiones.

Del ambiguo estatus de la ciudadana (*polítis*) se ocupa el quinto capítulo. La ciudadana no lo es en el mismo sentido que el varón (*polítes*) que se ocupa de los asuntos públicos, pero sí lo es, de algún modo, a través de los papeles de esposa y madre, que le permiten participar en las manifestaciones religiosas inseparables de la vida cívica, y la homologación entre las muertes por parto y en guerra. Dicha homologación se pone de manifiesto en que «los monumentos funerarios atenienses no representaban las causas de la muerte del difunto en cuyo honor se erigían [...] Solo existen dos excepciones a esta norma: el caso de los ciudadanos –soldados [...] y el de las mujeres muertas en el trance de dar a luz» (p. 99).

El capítulo sexto, «Las Adonias o el culto al deseo», la autora analiza especialmente el culto de las Adonias, fiesta de mujeres en torno a Adonis recreada detalladamente por la comedia donde el descontrol de las mujeres contrasta con el autocontrol de los varones. Sobre dicha fiesta ilustra bien el siguiente pasaje de la *Samia* de Menandro: «en la fiesta había un jolgorio enorme, como es natural. Subieron al tejado unos tiestos de Adonis, bailaban, celebraban la fiesta nocturna dispersas [las mujeres] por todas partes». Las Adonias incluían, además, *imitaciones* de la unión de Afrodita y Adonis: «la muchacha quedó embarazada: con esto doy a entender lo que pasó», relata un personaje de Menandro que intentaba dormir y fue develado por las mujeres del jolgorio (p. 117). Del repaso de las diferentes interpretaciones de estas fiestas, Iriarte concluye que eran fiestas de todas las mujeres que rendían culto al deseo femenino, tanto para las relaciones matrimoniales como para las extramatrimoniales y no una fiesta específica de prostitutas y cortesanas.

La prostitución, tanto femenina como masculina, es tratada en el capítulo séptimo que lleva por título «de más sexualidades griegas». Cuestiona la repetida clasificación de las mujeres griegas siguiendo el ya citado discurso de Demóstenes *Contra Neera*, entre esposas, heteras y prostitutas. Entre la hetera y la prostituta hay «múltiples escalafones intermedios difíciles de aprehender [...]. En la tradición literaria griega, una “mujer mantenida” puede ser designada como “hetera” [...], de tal manera que las categorías de prostituta son difíciles de establecer rotundamente, no en vano, el idioma griego abunda en terminología al respecto» (p. 140).

El octavo y último capítulo, dedicado a la guerra y a las figuras femeninas de la guerra, contrapone Artemisia a las amazonas, pues no todas las guerreras griegas son amazonas, como algunas investigaciones han concluido. Y el eje de tal diferencia lo encuentra Iriarte en que las amazonas se inscriben en un orden matrilineal «en el que el criterio femenino se impone», mientras que Artemisia se presenta como «firme sustento del orden patriarcal» (p. 181).

La variedad de matices de los estatus de las mujeres que se rastrean a lo largo de esta obra resulta de

[transcender] los esencialismos asociados por separado a la categoría de Hombre y a la de Mujer para privilegiar determinados espacios físicos y representaciones imaginarias puntuales -ya sean de orden religioso, jurídico o político-social- que revelan coincidencias y correspondencias entre dichas categorías, así como un total mestizaje entre las mismas (p. 12).

A esta riqueza de escalas de las feminidades griegas, hemos de añadir un estilo cinematográfico utilizado por la autora que nos arrastra a un paseo por los lugares y situaciones que describe. Buen ejemplo de ello es la contextualización de los siguientes versos de la comedia de Aristófanes, *Lisístrata*:

Ese llamar a Adonis por las azoteas [dice un comisario ateniense, refiriéndose a las mujeres que festejan] que yo escuché estando en la Asamblea. Estaba proponiendo el maldito Demóstato que fuéramos con la flota contra Sicilia y mientras tanto su mujer bailaba y clamaba «¡Ay Ay Adonis!» (p. 116).

Como decíamos en un principio, el libro que aquí presentamos nos asombra (*thaumazein*) al cuestionar algunas de las más comunes interpretaciones del mundo femenino griego y, por ello, nos invita a su lectura y nos sugiere nuevas miradas sobre problemas contemporáneos del feminismo. Así pues, caemos en la tentación de prolongar la lectura por nuestra cuenta preguntándonos, por ejemplo, ¿podríamos ver en la interpretación de Nicole Loraux de Pandora una prefiguración del contrato sexual de Carole Pateman en el sentido de que las democracias tienen *códigos ocultos* por los que excluyen a las mujeres de la ciudadanía entendida como dedicación a los asuntos públicos? O, ¿cabe la analogía entre los pasadizos público-privado expuestos en el capítulo tercero con el concepto de circulación entre estos ámbitos descrito por Genevive Fraisse? O ¿hasta dónde podemos saber sobre el conjunto de las mujeres griegas partiendo del análisis de determinadas figuras legendarias? O si el deseo femenino está representado ya en Grecia y no dataría del siglo XII como habitualmente creemos. Y, por último, desde la perspectiva del poder ejercido: que hubiese «mezcla de géneros» en algunos espacios como en los banquetes o en los talleres ¿implica que los varones y las mujeres los frecuentaban del mismo modo y ejerciendo el mismo tipo de autoridad?

En definitiva, leer *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia* nos asombra por el cuestionamiento de muchas creencias comunes, nos divierte por el acercamiento de vivas escenas de la Antigüedad y nos induce a seguir preguntándonos cuánto de aquello pervive hoy.

Amalia González Suárez
amaliags@hotmail.es