

MARINA PICAZO GURINA

Espacios y tiempos de las mujeres griegas en la polis clásica

El tiempo de las mujeres en los textos griegos

Aproximarse a las fuentes escritas de la historia de las mujeres griegas en la *polis* clásica resulta poco alentador porque, como es bien sabido, la práctica totalidad de los textos conservados fueron escritos por hombres para un público lector mayoritariamente masculino. Por esta razón la mayor parte de los estudios sobre las mujeres de la Grecia antigua no se basan en la evidencia que las propias mujeres pudieran haber generado sino en la representación masculina que los griegos (fundamentalmente, los miembros del restringido sector de la población que eran los únicos ciudadanos de pleno derecho) tenían de las mujeres o de sus relaciones con las mujeres. Los elementos que contribuyeron a la elaboración del discurso masculino sobre lo femenino que subyace en los textos griegos se presentan en forma de una compleja red de significados. Algunos aspectos de este constructo se refieren a las condiciones del tipo ideal de mujer: casta (en relación al honor de los hombres de su familia), virtuosa (porque asume la forma de autocontrol apropiada para quienes son madres, esposas, hermanas o hijas de ciudadanos); otros elementos son negativos y se refieren a la imagen de lo femenino como portador de todo tipo de males (Vernant 1973: 61 s.) Esta última representación está estrechamente relacionada con la

creencia explícita en numerosas fuentes griegas de que las mujeres son intrínsecamente propensas al engaño, a la mentira y a tomar iniciativas, lo que supone deseo de ejercer un poder que no les corresponde (Loraux, 1981).

Sin embargo, la sociedad griega estaba lógicamente compuesta por los dos sexos y las relaciones entre hombres y mujeres marcaron todas las expresiones de su cultura (incluyendo las que han llegado hasta nuestros días) en la misma medida que, por ejemplo, las distancias de clase. Y, por tanto, todas las manifestaciones de esa cultura pueden analizarse desde la perspectiva de que las relaciones de género tuvieron una importancia básica en su emergencia y posterior evolución. Así, es posible plantear, como propongo en este trabajo, el análisis, desde la diferencia sexual, de una temática que ha encontrado frecuente eco en la bibliografía reciente tanto en los estudios del pasado como en los de historia de las mujeres: la multiplicidad de las estructuras de tiempo/espacio en los distintos contextos históricos.

El debate sobre el tiempo de las mujeres, que siempre ha estado presente en el feminismo, ha adquirido en los últimos tiempos un relieve específico, sobre todo en el feminismo europeo. Existe un amplio acuerdo en que mujeres y hombres tenemos y necesitamos distintas formas de organización del tiempo y que, probablemente, esto ha sucedido y sucede en todo tipo de sociedades. Por otra parte, a nivel de las temporalidades históricas (cronologías, periodizaciones), se reconoce que la investigación ha impuesto frecuentemente una determinada medida del tiempo a las sociedades del pasado y que esa medida nunca se ha basado en criterios procedentes de la experiencia femenina. Los sucesos considerados «históricos» se relacionan con aspectos como la guerra, las luchas políticas y sociales, las dinastías reales, los cambios económicos que aunque, sin duda, han afectado siempre a la vida de las mujeres, raramente han sido protagonizados por ellas (Knibiehler, 1984).

¿Es posible discernir en las fuentes griegas una comprensión de la

condición sexuada de la experiencia del espacio y de los tiempos de la vida?. En las *polis* griegas la orientación de la vida de las mujeres era doméstica: en las escenas de los vasos áticos, las mujeres son representadas en escenas de interior y, normalmente, en compañía de otras mujeres. Y la distinción espacial tiene su correlato en un tiempo, masculinamente definido, como propio de las mujeres (el dedicado a las tareas relacionadas con la fabricación de tejidos). Un texto frecuentemente citado en los estudios de las mujeres en la Grecia antigua, es el *Económico* de Jenofonte. Se presenta en forma de diálogo en el que el personaje principal es el filósofo Sócrates que mantiene un diálogo con un propietario ateniense rico, Iscómaco, sobre la buena gestión del *oikos*, es decir, del patrimonio familiar. En el contexto de este diálogo, Iscómaco habla del papel que su mujer tiene en la administración del *oikos* (*oiko-nomia*) :

«Tu obligación será—dije—recogerte en casa, despachar a los esclavos ocupados en las faenas externas a la mansión, vigilar a los que han de trabajar dentro de ella, recibir lo que se traiga, distribuir lo que se ha de gastar, prever lo que debe quedar sobrante y velar para que el presupuesto de un año no se malgaste en un mes. Cuando te traigan lana, debes cuidar de que se hagan vestidos a los que lo precisen; también has de procurar que el grano seco se conserve bien comestible. Y quizá una de las tareas que te incumben no será muy de tu agrado: que si un esclavo enferma, debes procurar por todos los medios que sea atendido» *Jenofonte, Económico*, 35-37: (Iscómaco se dirige a su mujer, recién casada y muy joven, 14-15 años).

En griego «trabajo de mujeres» (*ergón gynaikón*) no significaba tareas domésticas, sino elaboración de telas: hilado, tejido, teñido, bordado, costura, remiendos. Los deberes de la esposa de un ciudadano acomodado (y, por supuesto, en mayor medida si se trataba de una familia de escasos recursos, fuese ciudadana o no, incluían proporcionar ropas para todos los miembros de la casa (incluidos los esclavos), supervisar y entrenar a las tejedoras y guardar las telas lujosas que se utilizaban para las vestimentas en ocasión de los

festivales religiosos importantes.

La esencia de las tareas femeninas es que debían ser largas, ya se trate de la provisión de alimentos o de la preparación y elaboración de los tejidos. Se ha señalado que, en este sentido, resulta especialmente iluminadora la metáfora de la incansable tarea tejedora de Penélope, modelo de virtud femenina, aunque su trabajo sea, de hecho, un engaño para los hombres, en este caso los pretendientes (Gould, 1980: 48 y Jenkins, 1985: 114). Las virtudes femeninas son siempre ambiguas en la literatura y el mito griego: incluso el tejido, la tarea femenina por excelencia puede ser potencialmente peligroso, como sucede en las historias de Medea y Deyenira quienes ofrecen regalos de telas que destruyen a quienes las reciben (Jenkins 1985: 115-6). En la historia de la primera mujer, Pandora, las telas en forma del vestido y del velo nupcial con que la adorna Atenea tienen un importante papel en el proceso de fabricación del «bello mal» que será la *génos gynaikón*, madre de las mujeres, que heredarán de ella el gusto por el ornamento y la habilidad de fabricar elaborados tejidos que le fue enseñada por la propia Atenea. El arte de tejer simboliza, por otra parte, el modo de expresión atribuido a las mujeres en la literatura y, sobre todo, en la tragedia, donde se califica constantemente de enigmático, porque transmite su mensaje de forma velada, simbólica, similar al entramado de un tejido (Iriarte, 1990).

Las tareas femeninas se conciben siempre como actividades de larga duración, prácticamente continuas, ya que cotidianamente deben consumirse alimentos y regularmente deben producirse telas para la protección del cuerpo. Su correcta ejecución tiene connotaciones morales ya que sirven para mantener a las mujeres en el contexto del papel que es apropiado, conveniente para su función social y para alejarlas de la conducta equívoca de las hetairas y de las prostitutas. Aunque en las escenas de los vasos las hetairas aparecen a veces realizando pequeñas labores textiles, éstas son consideradas entretenimientos superficiales que en ningún caso podían ser comparadas con la tarea tejedora de las mujeres en el

contexto doméstico. Se ha señalado que, en un momento histórico posterior, los platos de comida rápidamente preparados solían ser llamados en la lengua de la población griega de Asia Menor «comida de prostitutas» (Hirschon, 1978: 83). También en este caso acortar el tiempo del trabajo femenino considerado socialmente respetable merecía una clara repulsa. Esos trabajos «pseudo-femeninos» sólo pueden haber sido realizados por mujeres cuya actividad sexual y, por tanto, su situación social, representa la inversión del papel de las mujeres ciudadanas. Hay en las fuentes griegas huellas de una consideración sobre el tiempo femenino de trabajo que representa un claro intento de mantener el control sobre el ritmo «apropiado» para las mujeres. Frente al tiempo de la acción exterior que es masculino, se ubica el tiempo de la pasividad incesantemente ocupada, que es femenina. Las mujeres griegas están ligadas, sea cual sea la clase social a la que pertenecen, a la ejecución de tareas relacionadas con el mantenimiento de la unidad familiar, en un tiempo *largo y continuo*, que no implica (de hecho, evita) ninguna iniciativa exterior al propio espacio interior del *oikos*. Aunque el trabajo femenino puede en algunos casos implicar la elaboración de objetos, mayoritariamente era, como sucede normalmente con el trabajo doméstico, un trabajo sin producto.

La vida de las mujeres y los ciclos naturales

Con todo, es posible rastrear en las fuentes otras referencias temporales en relación a la vida de las mujeres griegas que se aproximan a una concepción distinta. El tiempo biológico, el tiempo de la vida está condicionado por el tiempo cósmico. Los movimientos de la tierra y de la luna alrededor del sol, fuente de vida, constituyen la base del tiempo rítmico de la naturaleza. El tiempo biológico se establece en forma de ciclos vitales desde los cambios estacionales que marcan la renovación de la vegetación a los ciclos sexuales de numerosas especies animales, la menstruación y los tiempos de gestación. El tiempo vital es irreversible y está surcado por ritmos vitales distintos que se superponen. (Adams 1990). Algunos de

estos ciclos están estrechamente ligados a la vida y al cuerpo de las mujeres. No es extraño, por tanto, que en numerosas sociedades se de una concepción temporal cíclica de la vida de las mujeres marcada por actividades rituales y religiosas. Y, a su vez, las mujeres acostumbran a tener, simbólica o efectivamente, un papel importante en los rituales que se relacionan con los aspectos claves del desarrollo y la reproducción de la vida.

Las mujeres en las ciudades griegas monopolizaban las actividades que rodeaban al parto y los primeros días de existencia de los recién nacidos (que incluían, probablemente, la decisión sobre la exposición de los/as niños/as). Los nacimientos constituían la tarea femenina por excelencia y en ella se veían asistidas por una de las escasas profesionales del mundo antiguo, la comadrona, y por vecinas y amigas. La parturienta era considerada impura y durante algunos días permanecía alejada de su marido y de los miembros masculinos de su propia familia e inmersa en un círculo de relaciones exclusivamente femenino.

También los rituales funerarios eran escenarios dominados por el protagonismo femenino: las mujeres preparaban y cuidaban el cuerpo de los muertos como una prolongación de sus tareas de cuidado en el seno de la familia y, posteriormente, llevaban la iniciativa en el momento central de los funerales griegos: el lamento fúnebre que, incluso, llegaba a constituir otro de los escasos trabajos remunerados que una mujer podía realizar (plañidera profesional).

Entre estos dos momentos extremos de la vida humana, las mujeres veían señalados ritualmente otros momentos clave de su propia existencia, sobre todo, el matrimonio, que estaba puesto bajo la protección de dos de las principales divinidades femeninas del panteón griego: Artemisa (en la fase preparatoria) y, posteriormente, Hera. Las muchachas no casadas, las vírgenes, eran consideradas improductivas. La ceremonia griega de la boda dramatizaba la transición de la muchacha hacia la esfera productiva, en el sentido de la reproducción biológica, de la mujer casada. En los días anteriores las

muchachas sacralizaban su despedida de la vida de niñas consagrando sus juguetes o bucles de cabello a Artemisa en un acto que representaba la «vida salvaje» que la niña abandonaba definitivamente al cambiar de estatus. Durante la ceremonia de la boda se reemplazaban los juguetes de la niña por los símbolos de nueva vida de trabajo como mujer casada. Las pinturas de los vasos nos muestran la procesión de la boda con utensilios domésticos relacionados con el trabajo de las mujeres (huso, manos de mortero, cedazos, cestos para aventar el cereal, hogazas de pan). Por otra parte, el momento central de la vida de las mujeres griegas estaba señalado por una paradoja importante de la simbolización de la vida femenina. Las mujeres constituían el elemento pasivo de la sociedad y su constante simbólica era la inmovilidad, pero, al casarse, abandonaban de forma definitiva el *oikos* donde nacieron para dirigirse a la casa de su marido a la que ofrecían los principales frutos de su trabajo como mujeres casadas: la descendencia legítima que todo ciudadano necesitaba. A la llegada a la nueva casa, la recién casada era recibida con los rituales que la integraban a su nueva familia. Junto al hogar, el centro de la propia existencia del *oikos*, recibía frutos secos. Este cambio de espacio marcaba el verdadero rito de iniciación para las mujeres de la antigua Grecia. La novia era reubicada de la casa de su padre a la casa de su marido y ese cambio espacial que ella misma no controlaba puesto que ha sido decidido por sus parientes masculinos, la colocaba real y simbólicamente en «su lugar», el hogar en el que realizaba el momento culminante de su situación como mujer casada: la maternidad.

También en las ceremonias culturales relacionadas con la reproducción de la vida de la ciudad las mujeres tenían un papel esencial, como fiadoras de la propia fertilidad que daba existencia y posible continuidad a la comunidad de ciudadanos (hombres) que constituían una *polis* griega. Las *Tesmoforias* eran un festival reservado a las mujeres que se celebraba en muchas partes de la antigua Grecia. En realidad, era el festival más importante de los que se consagraban a Démeter en todo el mundo griego. Las fuentes literarias hacen referencia sobre todo al festival ateniense y, de hecho, no dan

muchos detalles concretos sobre la celebración del mismo puesto que era un «misterio» reservado a las participantes. El motivo básico del festival era asegurar la fertilidad de las cosechas (en época de siembra) y, al mismo tiempo, la fecundidad de las mujeres. Estaba reservado a las hijas de ciudadanos quienes, de hecho, durante las Tesmoforias se identificaban con las preocupaciones de continuidad de la comunidad. La cualidad de esposas legítimas era importante porque con ella se legitimaban también los futuros hijos. Duraba varios días, en el primero de los cuales las mujeres se reunían en un lugar llamado *Tesmoforion*, que en Atenas probablemente estaba ubicado en la colina del Pnyx. Debía tratarse de un espacio abierto rodeado por algún tipo de valla en cuyo interior las mujeres, hijas, esposas o madres de ciudadanos acampaban durante tres días y dos noches. Levantaban barracas o refugios donde dormían en grupos. En Atenas, anualmente dos mujeres (*Archousai*) eran elegidas por las participantes para encargarse de la organización de la procesión preliminar y del campamento.

En estos rituales y, de hecho, en muchas de las actividades religiosas en las que las mujeres tenían un papel casi exclusivo, hay una relación con el tiempo en el que éste se concibe como ritmo que comporta pausas, instantes de contemplación, de vacío. El tiempo-ritmo tal como es experimentado en el cuerpo femenino como recurrencia cíclica que se interrumpe y se renueva periódicamente (Tommasi, 1993). Se ha reconocido por diversos/as autores/as que el tiempo social es esencialmente rítmico y está alejado de una concepción «cronológica», es decir de divisiones artificiales de lo que es por esencia un movimiento sin diferencias (Ingold 1993:160). Las actividades que, en la mayor parte de las sociedades conocidas, realizan y han realizado las mujeres para la reproducción y para el mantenimiento de la vida de los miembros de la comunidad (cuidado de niños, enfermos, ancianos, socialización de la infancia, preparación y procesado de los alimentos, etc.)(1) requieren un tipo de labor que, sin un producto aparente, se compone de secuencias de tareas repetidas una y otra vez en una forma de temporalidad cíclica muy alejada del tiempo unidireccional, lineal y acumulativo propio del

trabajo «productivo». En ese sentido, la representación que las fuentes griegas nos proporcionan de la ritualización de la vida femenina en las ciudades del período clásico permite pensar que las mujeres pueden haber experimentado el paso del tiempo como una serie de ritmos que marcaban el tiempo biológico y social. Y ese tipo de temporalidad puede haber sido más real en sus vidas que el tiempo/espacio que las mismas fuentes consideran el único apropiado para las mujeres.

Por otra parte, la acampada de un gran número de mujeres durante los días que duraba el festival de las *Tesmoforias* significaba una notable interrupción de la vida pública (masculina) de la ciudad. Algunas fuentes mencionan que, en época clásica, no se celebraban juicios ni se reunía el consejo de la ciudad durante el transcurso del festival. Y la elección de las dos representantes que presidían la reunión de las mujeres durante los tres días de duración del festival era claramente una inversión ritual y provisional del orden político. A pesar de que las *Tesmoforias* constituían uno de los festivales más importantes de la religión de la ciudad griega, las noticias que las fuentes nos han conservado sobre su celebración conservan rasgos de la otra imagen de las mujeres en el pensamiento griego masculino. Aunque las mujeres eran consideradas parte integral de la estructura cívica también se las veía como una amenaza al espacio interior de la ciudad. Su lugar, al que eran simbólica y efectivamente enviadas es el espacio doméstico pero en el mito y la leyenda las mujeres aparecen frecuentemente relacionadas con el mundo salvaje exterior a los límites de la ciudad e, incluso en un festival ciudadano, como las *Tesmoforias*, la participación exclusivamente femenina implicaba un grado de desorden (controlado) de la vida ciudadana.

Esta inversión simbólica encuentra su máxima expresión en las menciones de los textos a cierta forma de resistencia femenina frente al orden establecido relacionada con las adoradoras de Dioniso. Dioniso era el dios de la alegría, de la paz, de la fiesta por un lado; pero, por otro del terror y de la muerte. Son los dos aspectos de la fertilidad, porque la fertilidad procede de la tierra que es el lugar a

donde van a parar los muertos. Como otras figuras divinas de la mitología griega, Dioniso es una figura compleja que recibía cultos de muy diversos tipos. Con todo, el culto más antiguamente atestado y el mejor conocido es el de las bacantes, mujeres que en las montañas, de noche y llevando antorchas adoran al dios. Es conocido el debate de si en realidad existieron en Grecia bandas de mujeres que corrían locamente por las colinas guiadas por un sacerdote, personificación del propio dios. La imagen difícilmente puede ajustarse a la vida recluida de las mujeres que parece inferirse de algunos textos atenienses del período clásico. Las mujeres y Dioniso aparecen asociados en varios mitos que implican historias de amenazas a la *polis* y sus valores. Con todo, las mujeres locas de Dioniso, las bacantes, son ante todo, en el imaginario griego, figuras míticas que ponen de manifiesto la inversión del orden de la ciudad y de la familia. Diversas fuentes tardías mencionan las normas rituales y los objetos sagrados necesarios para el *thiasos* (la banda de ménades que siguen a Dioniso). Probablemente las ménades reales realizaban sus ritos de manera más formalizada y aceptada colectivamente de lo que parecen implicar los distintos mitos de «resistencia» de las fuentes. En todo caso, es sabido que en muchas sociedades los sectores políticamente oprimidos usan el éxtasis como medio temporal de poseer el poder de que carecen: rituales orgiásticos, cultos secretos, proporcionan estos remedios, especialmente a las mujeres.

Hemos señalado que el discurso masculino griego mantiene a las mujeres en un único lugar, el *oikos*, y en una específica forma de temporalidad ligada al tipo de tareas a las que estaban destinadas las mujeres: lo que podemos denominar el tiempo de la pasividad incesantemente ocupada. Pero podemos asumir que para las mujeres griegas era sin duda más cercana la vivencia de ritmos temporales cíclicos ligados en gran medida a la experiencia intersubjetiva del cuerpo femenino y que esa temporalidad estaba señalada por prácticas rituales diversas. Las mismas que proporcionaban, en ocasiones, a las mujeres la posibilidad de superar el «lugar propio» que les estaba destinado prácticamente desde el momento de su

nacimiento. En sus actividades religiosas las mujeres podían acudir a espacios públicos que normalmente les estaban vetados y, a veces, llegaban a controlarlos de forma temporal: la colina del Pnyx donde se levantaba el *Tesmoforion* era el lugar donde habitualmente se reunía la asamblea ateniense de los ciudadanos varones adultos y, durante los días en los que se celebraban las *Tesmoforias* era ocupado y organizado exclusivamente por las mujeres ciudadanas. Por otra parte, los rituales dionisiacos llevaban a las mujeres al espacio no urbano, al contexto salvaje con el simbólicamente eran puestas frecuentemente en relación en el mito. De este modo, aunque sea en los márgenes de los textos griegos antiguos, podemos recoger la huella de diversas formas de experiencia de vida de los espacios y los tiempos que las mujeres griegas construyeron a lo largo de generaciones y sobre los que, por otra parte, se asentaba la reproducción y continuidad de la propia *polis*.

notas:

1. La categoría de actividades de mantenimiento ha sido desarrollada como parte de un proyecto de investigación por parte de un equipo de arqueólogas de la Universidad Autònoma de Barcelona: Eulalia Colomer, Silvia Gili, Paloma González Marcén, Sandra Montón, Marina Picazo, Cristina Rihuete, Matilde Ruiz, Encarna Sanahuja y Montse Tenas.

Bibliografía

ADAMS, Barbara (1990), *Time and Social Theory*, Polity Press, Cambridge.

GOULD, John (1980), "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 100: 38-59.

HRISCHON, R. (1978), "Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality", en S. Ardener (eda.), *Defining Females*, Londres.

INGOLD, T.(1993), *"The temporality of the landscape"*, *World Archaeology* 25, 2: 152-174.

IRIARTE, A. (1990), *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades, Madrid.

JENKINS, I.D. (1985), *"The ambiguity of Greek Textiles"*, *Arethusa*, 18, 2: 109-132.

KNIBIEHLER, Y. (1984), «*Chronologie et histoire des femmes*», en M. PÉROTT (Eda.), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Ed. Rivages, París: 50-57.

LORAU, Nicole (1981), *Les Enfants d'Athéna*, Maspero, París.

SEGAL, C. (1984), «The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripides' Bacchae», en J. PEDADOTTO y J.P. SULLIVAN (Eds.), *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*. State University of New York Press, Albany, N.Y.: 195-212.

TOMMASI, W. (1993), «Cosmos:la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil», *Duoda*, 6: 99-113.

VERNANT, Jean-Pierre (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona. (La edición original francesa fue publicada en 1965 por la Librairie François Maspero, París).